

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



**LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS EN
BIZANCIO (SS. V-XI): PRINCIPIOS,
DESARROLLOS E INVERSIÓN FINAL DE LA
ONTOLOGÍA CLÁSICA.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alberto del Campo Echevarría

Bajo la dirección de la doctora

Inmaculada Pérez Martín

Madrid, 2010

ISBN: 978-84-693-7846-5

© Alberto del Campo Echevarría, 2010

LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS EN BIZANCIO (ss. V- XI).

PRINCIPIOS, DESARROLLOS E INVERSIÓN FINAL DE LA ONTOLOGÍA CLÁSICA

✱

Tesis doctoral realizada por
ALBERTO DEL CAMPO ECHEVARRÍA,
asociado al Grupo de Estudios Bizantinos y Neogriegos del
Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y de Oriente Próximo del
C.S.I.C.,

y

dirigida por la
DRA. INMACULADA PÉREZ MARTÍN,
Investigadora científica del Grupo de Estudios Bizantinos y Neogriegos
del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y de Oriente Próximo del C.S.I.C.

✱

**Programa «Filología clásica»
Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid
Madrid, 13 de septiembre de 2009**

...ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ...

...καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν...

Evangelium secundum Mattheum 6, 26-28

ÍNDICE

Agradecimientos.....	XI
Prólogo.....	XIII
Estado de la cuestión y originalidad.....	XVII

PARTE PRIMERA

La filosofía helena, de Demócrito a Simplicio

§ 1

La filosofía clásica

I. LA FILOSOFÍA PREPLATÓNICA

1. Nota lingüística sobre «ἔδος» e «ἰδέα».....	5
2. Demócrito de Abdera.....	7
3. Sócrates.....	8

II. PLATÓN

1. Diferentes sentidos del término «ἰδέα».....	11
2. Diferentes sentidos del término «ἔδος».....	11
3. Diferencias en el empleo de «ἰδέα» - «ἔδος».....	12
4. Concepto y caracterización de la Idea en diversos pasajes de Platón.....	13
5. El mundo inteligible.....	15
6. Consecuencias del orden del mundo inteligible.....	17
7. La relación de las Ideas con el Demiurgo y el mundo sensible.....	21
8. La divinidad de la Idea.....	23
9. Origen del idealismo realista platónico.....	25
10. La teoría platónica de las Ideas en perspectiva diacrónica	26
11. Autocrítica.....	29
12. Cierre.....	30

III. ARISTÓTELES

1. El valor del testimonio aristotélico.....	35
2. La crítica de Aristóteles.....	35
3. El caso del tratado <i>De ideis</i>	38
4. Valor relativo de la crítica aristotélica.....	41
5. La propuesta del universal inmanente y sus diversos correlatos.....	45

§ 2

La filosofía postclásica y su reorientación teológica

IV. EL CRITICISMO HELENÍSTICO

1. Caracterización del período helenístico y su legado filosófico.....	51
2. El legado de la crítica de Antístenes.....	51
3. La Academia platónica y su evolución hacia el escepticismo.....	55
4. La reacción dogmática de estoicos y epicúreos frente al escepticismo académico.....	57
4.1. La reacción dogmática de los estoicos.....	58
4.2. La reacción dogmática de los epicúreos.....	61

V. LA REORIENTACIÓN TEOLÓGICA DEL MEDIOPLATONISMO

1. Significado filosófico del medioplatonismo.....	63
2. Las Ideas como «νοήματα θεοῦ».....	65
2.1. Las Ideas como «νοήματα θεοῦ» situadas en el Demiurgo.....	68
2.2. Las Ideas como «νοήματα θεοῦ» situadas fuera del Demiurgo.....	73
3. Las Ideas como Inteligibles inmanentes.....	73

§ 3

El afianzamiento de la teología natural en la escolástica neoplatónica

VI. LA CONSUMACIÓN DE LA ORIENTACIÓN TEOLÓGICA DEL NEOPLATONISMO

1. Caracterización del período neoplatónico.....	79
2. Reelaboración de la teoría sobre el Intelecto.....	80
3. La innovación en el concepto de participación.....	82
4. Los tipos y la cantidad de Ideas.....	83
5. Significado lógico de la concepción neoplatónica del universal.....	84

VII. PLOTINO

1. Las Ideas plotinianas no son «pensamientos de Dios».....	89
2. La concepción unimúltiple del Intelecto y de las Ideas.....	92
3. La afirmación de los Géneros mayores como modalidades del Ser.....	94
4. El ser de las Ideas y su conocimiento.....	96
5. La relación de las Ideas con el mundo sensible y su degradación como λόγοι.....	97

VIII. EL PLATONISMO DE PORFIRIO Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

1. Origen y planteamiento del problema de los universales.....	101
2. La reivindicación del método platónico de la división aplicado a los predicables aristotélicos.....	103
3. La tematización del Inteligible plotiniano.....	108
4. El platonismo de Porfirio y su tendencia en la solución del problema de los universales.....	113
5. Diferencias entre la proyección bizantina y latina del planteamiento del problema de los universales.....	115

IX. LA NEOPLATONIZACIÓN DE ARISTÓTELES EN LA ESCUELA ATENIENSE

1. Vuelta a los planteamientos medioplatónicos a través de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι».....	119
2. Siriano.....	124

2.1. Una involuntaria aristotelización de las Ideas.....	124
2.2. La «forma psíquica» como <i>tertium quid</i> entre Idea platónica y forma aristotélica.....	128
3. Proclo.....	130
3.1. Innovaciones metodológicas.....	130
3.2. La innovación estructural de las Hénadas.....	131
3.3. La división hipostática y la procesión cosmológica del mundo inteligible.....	132
3.4. La doble concepción, inteligible y lógica, del género.....	136
4. Los sucesores de Proclo en Atenas.....	137

X. EL ARISTOTELISMO NEOPLATÓNICO DE LA ESCUELA DE ALEJANDRÍA

1. La escuela alejandrina y la tradición neoplatónica.....	139
2. La escuela alejandrina y la Lógica aristotélica.....	140
3. La triple modalidad alejandrina del universal.....	141
3.1. La triple modalidad alejandrina del universal y la tradición neoplatónica.....	141
3.2. La presentación alegórica de la triple modalidad alejandrina del universal.....	145
3.3. El significado metafísico de la triple modalidad alejandrina del universal.....	147
3.4. La triple modalidad alejandrina del universal y el planteamiento de <i>Isagoge</i>	153
3.5. La modalidad <i>πρὸ τῶν πολλῶν</i> del universal no corresponde a las Ideas platónicas.....	155
4. La recurrencia alejandrina a las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» de la escuela ateniense.....	160
5. Filópono de Alejandría.....	163
5.1. El conceptualismo de Filópono de Alejandría.....	163
5.2. La crítica historicista de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» por Filópono de Alejandría.....	165

PARTE SEGUNDA

La teología judeocristiana, de Filón de Alejandría a Juan Damasceno

§ 1

La teología hebrea

XI. LA TEOLOGÍA HEBREA DE FILÓN DE ALEJANDRÍA

1. La irrupción del concepto de Creación.....	173
2. Significado y trascendencia filosófica de Filón.....	175
3. La conceptualización filoniana de las Ideas platónicas.....	177
4. Influencia de la conceptualización de las Ideas en el neoplatonismo y en la Patrística.....	180

§ 2

La teología patrística

XII. LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LA PRIMERA PATRÍSTICA

1. El encuentro entre filosofía helena y fe cristiana.....	185
2. Vías de platonismo en la Patrística.....	190
3. Motivaciones teológicas para la aceptación cristiana de las Ideas platónicas.....	191
4. El neoplatonismo y la aceptación cristiana de las Ideas platónicas.....	192
5. La leyenda del origen judaico de la teoría platónica de las Ideas.....	196
6. Originalidad en la interpretación cristiana de las Ideas platónicas.....	197
7. La interpretación de las Ideas platónicas en la teología de la Creación cristiana.....	200

8. El recurso a las Ideas platónicas en la definición de la Trinidad.....	205
9. El recurso a las Ideas platónicas en la soteriología cristiana.....	209
10. Diferentes interpretaciones de las Ideas en los autores patrísticos.....	210
10.1. Justino el Filósofo.....	210
10.2. Clemente de Alejandría.....	211
10.3. Orígenes de Alejandría.....	212
10.4. Leoncio de Bizancio.....	215

XIII. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

1. Legitimación del neoplatonismo en el Cristianismo por obra de un falsario.....	216
2. Entidad y finalidad del discurso filosófico dinonisiano.....	217
3. La interpretación de las Ideas en <i>De divinis nominibus</i>	218
3.1. Innovaciones cristianas en la reinterpretación de la teoría platónica de las Ideas.....	218
3.2. Las Ideas como función modal de las Energías o Potencias divinas.....	220
3.3. La determinación objetiva de las Ideas no implica realismo.....	222
3.4. Las Ideas como «predeterminaciones» y «voliciones divinas» de las Creaturas.....	222
3.5. Las Ideas no son sustancia divina, ni angélica, ni creatriz, ni hipóstasis.....	225
3.6. Antinomia y contradicción en la definición de Dios y sus Potencias como Ser en sí.....	227
4. Nota sobre la trascendencia histórica de Pseudo-Dionisio Areopagita.....	229
5. Juan de Escitópolis y la ulterior legitimación cristiana de Pseudo-Dionisio Areopagita.....	230

§ 3

La filosofía protobizantina

XIV. LA DIALÉCTICA DE LOS λόγοι EN MÁXIMO EL CONFESOR

1. Máximo, teólogo y dialéctico.....	235
2. Factores de la complejidad Dialéctica de Máximo.....	236
2.1. Diferencias entre los λόγοι de Máximo y las ἰδέαι platónicas.....	237
2.2. Diferencias entre las ἐνέργειαι de Máximo y las ἰδέαι platónicas.....	239
2.3. Innovaciones de los λόγοι de Máximo con respecto a la interpretación cristiana de las Ideas.....	242
3. La gnoseología y la soteriología como marco de interpretación de las Ideas.....	244
4. La doble reducción de las Ideas con relación al Ser increado y al ser creado.....	246
5. La restitución de la teología filónica del Λόγος como continente de los λόγοι.....	250

XV. HENOLOGÍA TRASCENDENTE Y REALISMO INMANENTE EN JUAN DAMASCENO

1. Importancia histórica y carácter de su obra filosófica.....	253
1.1. Carácter del autor y de la obra.....	253
1.2. Fuentes y legado.....	254
1.3. Entre instrumentalidad y propiedad filosófica.....	257
1.4. Dos horizontes para la interpretación de las Ideas.....	260
2. Uso del término «ἰδέα» en la obra de Juan Damasceno.....	262
3. Objetivos y de metodología.....	264
4. Estudio de <i>Institutio Elementaris</i>	267
4.1. Disolución de las Ideas platónicas y de las formas aristotélicas en la reinterpretación de «οὐσία»...	268
4.2. Consecuencias sobre la traducción de «οὐσία».....	272
4.3. La inducción desde las especies especialísimas al género generalísimo.....	274
4.4. La deducción desde el género generalísimo del «ser» a las especies especialísimas.....	277
4.5. La división específica del ser incorpóreo y sus inconsistencias lógicas.....	283
5. Estudio de <i>Dialectica</i>	287

5.1. Observaciones generales.....	287
5.2. El sentido de «οὐσία» como «ὑποκείμενον» y «αὐθύπαρκτον».....	290
5.3. Interpretación del género y la especie.....	292
5.4. La equivocidad del Ser y su imposibilidad de ser género generalísimo.....	294
5.5. La estructuración henológica de la οὐσία y su predicación paronímica.....	296
5.6. La división específica y el realismo inmanente.....	299
5.7. La interpretación neoplatónica de «φύσις» como principio dinámico de las especies.....	301
5.8. Los Inteligibles y los casos de unión hipostática de dos naturalezas.....	303
6. Estudio de <i>Expositio fidei</i>	305
6.1. Carácter y contenidos de la obra.....	305
6.2. La naturaleza supraesencial de Dios y la teología de la Creación.....	307
6.3. La teología de la Creación del Λόγος.....	313
6.4. La distancia entre el Dios creador judeocristiano y el Demiurgo artesano platónico.....	314
6.5. El «platonismo» de la Teología trinitaria frente al «aristotelismo» de la óntica del ser individual..	315
6.6. La Angeología y la doctrina neoplatónica de los Inteligibles.....	317
6.7. Cierre.....	320
7. Estudio de <i>Liber de haeresibus</i>	320

PARTE TERCERA

La filosofía bizantina, de Focio a Juan Ítalo

§ 1

El criticismo bizantino

XVI. FOCIO COMO CRÍTICO DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

1. Significado y carácter de la actividad cultural de Focio.....	327
1.1. Focio y su circunstancia.....	327
1.2. La revaloración del clasicismo.....	328
1.3. El fenómeno de la transliteración y la finalidad de la «Colección filosófica».....	332
1.4. La orientación antiplatónica de la filosofía.....	336
2. Estudio de <i>Lexicon</i> , <i>Bibliotheca</i> e <i>Isagoge</i>	339
2.1. <i>Lexicon</i>	339
2.2. <i>Bibliotheca</i>	340
2.3. <i>Isagoge</i>	343
3. Estudio de <i>Fragmenta dialectica</i>	343
4. Estudio de <i>Amphilochiae</i>	348
4.1. <i>Amphilochiae</i> como testimonio filosófico.....	348
4.2. La crítica de las Ideas platónicas en <i>Amphilochiae</i> § 77.....	349
4.3. Crítica del concepto de «participación».....	351
4.4. Distinción entre las Ideas y los géneros y especies y atenuación del realismo alejandrino.....	352
4.5. La revisión de la tesis estoica de que los géneros y especies, sin ser cuerpos, subsisten corpóreamente.....	355
4.6. Refutación del materialismo y del inmaterialismo absolutos en la interpretación de los géneros y las especies.....	362
4.7. Ensayo de una solución propia sobre la naturaleza de los universales.....	365
4.8. Sanción de la crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas y valoración de la propia.....	368
5. Reconsideración del sentido filosófico de «οὐδία».....	371
5.1. La multivocidad de «οὐσία» y su interpretación como εἶδος.....	371

5.2. Crítica de la adjetivación aristotélica de «οὐσία» como substancia primera y substancia segunda.	375
5.3. Cierre.....	377
6. Neoplatonismo teológico en contraste con aristotelismo eidético.....	379
7. Nota sobre el estilo literario de los textos filosóficos de Focio.....	382

XVII. ARETAS DE CESAREA, COMENTADOR Y CRÍTICO DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS

1. Introducción.....	383
2. Los escolios a <i>Epitome doctrinae platonicae</i> de Alcinoos.....	384
3. El platonismo en su comentario a <i>Categoriae</i> de Aristóteles.....	387
3.1. Carácter y fuentes.....	387
3.2. La triple ontología neoplatónica como objetivo unitario de <i>Categoriae</i>	389
3.3. La bibliografía antigua sobre los géneros, categorías y universales.....	392
3.4. La solución neoplatónica a la contradictoria adjetivación aristotélica de la substancia.....	393
3.5. Las categorías como términos comunes y singulares a la vez.....	395
3.6. Henologización del paradigma ontológico.....	396
3.7. La triple clasificación alejandrina del universal y la división de la substancia.....	401
3.8. Las categorías como géneros supremos.....	407
3.9. La afirmación del paradigma ontológico.....	413
3.10. La concepción del universal como substancia «segunda».....	414
3.11. Los λόγοι y el ámbito de la Biología.....	415
3.12. La referencia explícita a las Ideas platónicas.....	416
4. Discriminación de platonismo y aristotelismo en el comentario a <i>Isagoge</i> de Porfirio.....	422
4.1. Carácter general.....	422
4.2. La taxonomía de las cinco voces de <i>Isagoge</i>	423
4.3. La objetividad de la voz universal frente a la subjetividad del mero concepto.....	426
4.4. La triple clasificación alejandrina del universal y el objeto formal de <i>Isagoge</i>	427
4.5. La virtud eternizante de la especie y la consideración de los Géneros mayores de <i>Sophista</i>	433
4.6. Referencias expresas a las Ideas platónicas.....	435
5. Cierre.....	442

§ 2

La restauración sistemática de la ciencia

XVIII. LA ENSEÑANZA Y EL RECHAZO DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS EN MIGUEL PSELO

1. Miguel Pselo como filósofo bizantino.....	445
1.1. La actividad filosófica de Miguel Pselo.....	445
1.2. La valoración de la filosofía helena.....	447
1.3. La preferencia por el neoplatonismo.....	448
2. La obra filosófica de Miguel Pselo.....	450
2.1. <i>De omnifaria doctrina</i>	451
2.2. Los opúsculos filosóficos.....	455
2.3. Sobre la metodología aplicada en nuestro estudio de la obra de Pselo.....	459
3. Usos no marcados de «ἰδέα» y «εἶδος».....	461
4. Teología.....	462
4.1. Que Dios no puede ser interpretado como Idea.....	462
4.2. Teología de la Creación.....	463
4.3. Cristología.....	464
5. Metafísica.....	468

5.1. Mención del sistema henológico platónico.....	468
5.2. Las concepciones principales de las Ideas como Idea creatriz, Paradigma instituido y Razones...	471
5.3. La Idea como pensamiento de Dios en el marco de la teoría medioplatónica de los tres principios.....	477
5.4. La referencia a las Ideas creatrices y su interpretación como Razones físicas en el contexto de una teoría de los principios.....	480
6. Cosmología.....	489
6.1. Exposición de las doctrinas helenas sobre la Creación divina.....	490
6.2. Genealogía de la teoría platónica de las Ideas en el opúsculo <i>Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει</i>	501
7. Psicología.....	503
7.1. El estudio del Intelecto y los Inteligibles.....	506
7.2. Las Especies inteligibles como contenidos trascendentales del Alma.....	509
7.3. La influencia de <i>Oracula chaldaica</i> en la (in)determinación de los Inteligibles.....	511
7.4. El estudio del Alma.....	512
7.5. La repercusión de la Psicología en la Antropología.....	514
7.6. La repercusión de la Estética en la Psicología.....	514
8. Biología y monstruosidad.....	517
9. Ética e inteligibilidad.....	519
10. Lógica	519
10.1. La fundamentación dialéctica de los seres en la naturaleza inteligible.....	520
10.2. El objeto de la ciencia, más allá de los géneros y las especies que lo definen.....	521
10.3. La naturaleza de las sustancias segundas.....	521
10.4. Principios sobre el manejo de los géneros.....	523
11.1. Sinópsis de las cinco voces.....	526
11.2. Estudio de la división específica.....	530
11.3. Sinópsis de las diez categorías.....	537
11. Crítica de la teoría platónica de las Ideas.....	538
11.1. Crítica de la cosmología neoplatónica.....	546
11.2. Crítica de la autosubsistencia de la sustancia como «αὐθύπαρκτον».....	552
11.3. Crítica de la definición de los principios como <i>causa sui</i>	554
11.4. La oscuridad de la noción de los λόγοι	554
11.5. Aproximación matizada a una teoría platónica de las Ideas por el concepto de lo Eterno.....	554

§ 3

La colisión entre humanismo cristiano y Cristianismo abstracto

XIX. LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN JUAN ÍTALO

1. El autor y su circunstancia.....	561
1.1. El autor y la obra.....	561
1.2. La actitud filosófica de Juan Ítalo.....	561
1.3. La condena eclesiástica de Juan Ítalo.....	564
2. Contexto filosófico de la crítica de la teoría platónica de las Ideas de Ítalo.....	567
2.1. El valor filosófico del planteamiento de Ítalo con respecto al de sus precursores bizantinos.....	567
2.2. Los principios que guían la solución de Ítalo al problema de los universales.....	569
3. La reinterpretación de la triple modalidad alejandrina del universals.....	572
3.1. El universal <i>πρὸ τῶν πολλῶν</i>	572
3.1.1. La interpretación de las Ideas platónicas.....	572
3.1.2. Recurrencia teológica al ejemplarismo y los Paradigmas.....	575

3.1.3. Rechazo de la teoría platónica de las Ideas.....	577
3.2. El universal ἐν τοῖς πολλοῖς.....	579
3.2.1. Interpretación del universal ἐν τοῖς πολλοῖς.....	579
3.2.2. El reduccionismo material del universal ἐν τοῖς πολλοῖς.....	580
3.2.3. El recurso a la semántica de Porfirio.....	581
3.2.4. Significado filosófico y fuentes de la reducción materialista del universal ἐν τοῖς πολλοῖς.....	582
3.2.5. Reinterpretación del ser individual y crítica de su concepción como substancia primera.....	590
3.2.6. La predicabilidad del universal ἐν τοῖς πολλοῖς y sus consecuencias epistémicas.....	594
3.2.7. La prioridad ontológica y axiológica del individuo respecto al universal.....	598
3.3. El universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς.....	600
3.3.1. El universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es una entidad.....	600
3.3.2. El universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es una entidad intermedia	601
4. Una nueva solución al problema de los universales.....	604
4.1. Si los universales subsisten o son meros conceptos.....	604
4.2. Si los universales son corpóreos o incorpóreos.....	606
4.3. Si los universales se dan separados o inseparados de la materia.....	611
5. Cierre.....	616
Conclusiones.....	618
Epílogo.....	663
Bibliografía.....	671
Apéndices.....	715
1. Índice de abreviaturas.....	715
2. Índice de figuras.....	716
3. Glosario.....	716
4. Textos y traducciones.....	729
5. Sinopsis histórica de los paradigmas metafísicos henológico y ontológico.....	733

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral ha sido realizada gracias la Beca Predoctoral del Programa I3P (B.O.E. 15-VII-2004), cofinanciada por el Fondo Social Europeo y resuelta en nuestro favor, con el aval del Dr. Emilio Crespo Güemes de la ‘Fundación Pastor de Estudios Clásicos’, por la Presidencia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas el día 15 de diciembre de 2004.

Entre las personas que me han ayudado a realizar el presente trabajo se cuentan: mi directora, la Dra. Inmaculada Pérez Martín; el Dr. Antonio Bravo García, que, además contribuir a mejorar la bibliografía, nos ha ayudado desde el proyecto de investigación HUM2005-04930, titulado ‘El patrimonio manuscrito griego español: una puesta al día’; el Dr. Pedro Bádenas de la Peña, director del Grupo de Estudios Bizantinos y Neogriegos del C.S.I.C., que nos facilitó algunos trámites y nos apoyó en los momentos inciertos; el Padre Joseph A. Munitiz, S. I., *Doctor honoris causa* por la *University of Birmingham* y profesor allí de Estudios Bizantinos, por la sobresaliente y desinteresada solicitud con la que ha procurado corregir errores y, sobre todo, coadyuvando eficazmente a que el trabajo haya llegado a buen puerto; el Dr. Lorenzo Peña Gonzalo, profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del C.S.I.C. y responsable del Grupo de Estudios Lógico-Jurídicos (Juri-Log), por su contribución bibliográfica, su interés personal en el tema y su apoyo personal; todos los compañeros del antiguo Departamento de Filología Grecolatina del C.S.I.C., reagrupados hoy en el denominado ‘Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo’, y, muy especialmente, la Dra. Elvira Gangutia Elícegui; el Dr. Natalio Fernández Marcos, que nos orientó en la correcta interpretación de algunos pasajes griegos de *Septuaginta*; los investigadores que tuve a bien conocer durante la estancia que realicé en Atenas en el otoño de 2006, *i. e.*, la Dra. Katerina Ierodiakonou, el Dr. Konstantinos Garitsis, el Dr. Giannis Demetrakopoulos, que hizo todo lo posible por aliviar el trabajo de documentación, y el Dr. Linos G. Benakis, que, probo y magnánimo, nos obsequió un buen lote de fuentes de filosofía bizantina; el Dr. G. Kapriev, presidente del *Byzantine Philosophy Committee* de la *Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale*; el Dr. Nigel Wilson, supervisor de mi trabajo durante la estancia que realicé en el *Lincoln College* de la *University of Oxford* en el invierno de 2008; los amigos que me han facilitado copias de artículos en en extranjero, como Guillermo Marín Casal; Francisco Gómez Moreno, por facilitarme el acceso al *Tesaurus Linguae Graecae*; Fernando Castejón Luque, por sus consejos, y mis hermanos Adolfo y Elena, por su apoyo.

PRÓLOGO

El presente trabajo comenzó a gestarse en 2005, año en el que inicié mis estudios de tercer ciclo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Después de haber obtenido, en 2006, el Diploma de Estudios Avanzados en la Facultad de Filología de la misma universidad con el trabajo *Elementos platónicos en la filosofía bizantina*, llega ahora el momento de dar cima al doctorado con la presente tesis doctoral.

Su título, *La teoría platónica de las Ideas en la Bizancio (ss. V-XI)*, habla por sí solo de la magnitud histórica y de la dificultad intrínseca al tema, reconocida unánimemente por cuantos estudiosos se decidieron a abordarlo antes que nosotros. El objetivo que, de forma particular, ha ido definiéndose con el mismo proceso de investigación durante los últimos dos años y medio ha sido el de comprender la forma en la que los filósofos bizantinos interpretaron, asimilaron y criticaron la teoría platónica de las Ideas.

Se trata, pues, de un estudio de Filosofía griega y medieval que presentamos para nuestra candidatura al título de Doctor dentro del programa de «Filología clásica» y en el Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid. La justificación de esta circunstancia radica, además de en la alta estima en que el doctorando tiene a la Filología griega y latina, en el hecho de que el citado Departamento, gracias al trabajo pionero en España del Dr. Antonio Bravo García, incluye los Estudios Bizantinos en general y la filosofía bizantina en particular como una de sus líneas de investigación, reflejada, afortunadamente, en los planes de estudio de segundo y tercer ciclo.

Tanto por esta circunstancia como por la finalidad científica perseguida, entendimos que el trabajo debía presentarse desde una perspectiva histórica. En favor de ella cuenta también nuestra intención de dar a conocer el valor de las contribuciones bizantinas a la historia de la Filosofía helénica y medieval. Esta intención nace de la sorpresa de ver cómo la inmensa mayoría de nuestros *curricula* universitarios sobre Filosofía no aciertan a señalar los procesos históricos y lingüísticos que, partiendo de la Antigüedad, desembocan en el Renacimiento del s. XV. Por una parte, es usual la convención de fijar como final de la Filosofía griega el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas (529 d. C.); por otra parte, la Filosofía Medieval se limita al estudio de textos filosóficos latinos y, además, no se llama suficientemente la atención sobre la dependencia que éstos mantienen con las eventuales traducciones latinas de textos griegos conservados y reelaborados por autores tardoantiguos y bizantinos.

La perspectiva histórica así adoptada y el hecho de haber valorado el griego bizantino como *materia prima* confiere a nuestro estudio cierto carácter filológico, acorde al del historicismo predominante en el s. XIX, que no en vano fue la matriz teórica de la que nació la Filología clásica, estando ella misma posibilitada por el fenómeno histórico de la conservación y reelaboración bizantina de los textos antiguos. De acuerdo con ello, los problemas filosóficos que analizamos están planteados y, muchas de las veces, también resueltos sobre una base lexicológica, que a la vez sirve como patrón para trazar históricamente los desarrollos conceptuales que, en última instancia, obedecen a la epistemología de la historia de las ideas.

Hemos tenido el cuidado de que, al presentar la teoría platónica de las Ideas desde esta perspectiva, el análisis filosófico siga disfrutando de la prerrogativa que va implícita en el objetivo que da lugar al trabajo. Por ello, la importancia concedida a las dimensiones histórica y filológica está subordinada a la conceptual de modo que, observando este principio, nos hemos decidido por dividir el trabajo en tres partes que están definidas por sendas cosmovisiones de conjunto: la helénica, la patrística y la propiamente bizantina. Como se comprenderá, a esta tripartición subyace el criterio religioso de lo helénico y lo cristiano, no porque juzguemos una superior a otra desde la instancia de la axiología científica, sino porque en el propio análisis de los textos se pone de manifiesto el fundamento último y el carácter propio de las tesis que el autor expresa en ellos. En consecuencia, hemos preferido situar a Filón de Alejandría (s. I d. C.) junto a los teólogos de la primera Patrística (ss. II-VI d. C.) y no junto a los autores medioplatónicos (s. II d. C.), aun en el caso de que éstos aceptaran tesis originalmente filónicas en la interpretación de las Ideas platónicas, como la que hace de ellas los «pensamientos de Dios».

Aun cuando las dos primeras partes, *i. e.*, las que respectivamente versan sobre filosofía helénica y filosofía patrística, están concebidas como una *introducción* a la filosofía bizantina, en todas ellas llegamos, sobre la base de las discusiones pertinentes, a conclusiones originales. La justificación de esta doble introducción reside en el hecho de que la interpretación bizantina de la teoría platónica de las Ideas articula los conceptos que las escuelas antiguas y tardoantiguas, tanto helénicas como patrísticas, elaboraron sobre ella. Sin el previo estudio de estos conceptos y de la problemática histórica de sus relaciones internas, muy poco podría comprenderse el sentido y el valor de las aportaciones filosóficas bizantinas.

La primera parte, intitulada “La filosofía helena, de Demócrito a Simplicio”, abarca el período que va del siglo V a. C. al siglo VI d. C. En primer lugar, estudiamos, tras una breve nota lingüística sobre la terminología técnica, los precedentes de la teoría platónica de las Ideas. Uno de ellos es la atomización materialista que Demócrito realiza sobre la univocidad del Ser de Parménides, mientras que el otro lo representa la investigación sobre la naturaleza de los

conceptos y las definiciones de Sócrates. La filosofía clásica está representada por Platón y el platonismo crítico de Aristóteles. En el apartado de la filosofía postclásica, dedicamos especial atención a la reorientación teológica que, tras las críticas de académicos, estoicos y epicúreos, aporta la filosofía medioplatónica. El afianzamiento que esta orientación experimenta en la filosofía neoplatónica es el objeto del tercer y último apartado de esta primera parte, en el cual tendremos ocasión de saber en qué consiste la originalidad de Plotino, la sistematización de Porfirio y las exégesis de las escuelas de Atenas y de Alejandría.

La segunda parte, intitulada “La teología judeocristiana, de Filón de Alejandría a Juan Damasceno”, abarca el período que va del s. I d. C. al s. VIII d. C. En ella, estudiamos la figura de Filón con el objeto de apreciar su trascendencia filosófica, entre medioplatónicos y neoplatónicos, y su trascendencia teológica, que se mantiene invariable durante todo el período patrístico. Éste lo hemos dividido, por razones culturales e históricas, en dos apartados. El primero es el de la denominada «primera Patrística», que comprende las elaboraciones de Justino el Filósofo, Clemente de Alejandria, Orígenes de Alejandría, Leoncio de Bizancio y los Capadocios, a quienes, por la autoridad que habrían de ejercer para la ulterior definición de la Ortodoxia, dedicamos especial atención. El segundo apartado patrístico corresponde al título de «filosofía protobizantina», bajo el que se incluyen el estudio de la Dialéctica de Máximo el Confesor y el de la obra filosófica de Juan Damasceno.

Por fin, la tercera parte, intitulada “La filosofía bizantina, de Focio a Juan Ítalo”, abarca el período comprendido entre los siglos IX y XI. En ella, abordamos el estudio de la filosofía bizantina, comenzando por el criticismo de Focio y de Aretas. En el segundo apartado, tendremos ocasión de ver la forma en que, dentro de su proyecto de restauración global de la ciencia, Pselo explica y critica la teoría platónica de las Ideas. Nuestro estudio se cierra con el análisis de la obra filosófica de Juan Ítalo, humanista cristiano nacido y educado en el sur de Italia, que pasa por ser el más destacado de los filósofos bizantinos y, desgraciadamente, el último pensador «libre» tras su condena, ocurrida pocos años antes del principio del fin de Bizancio, *i. e.*, antes de que la Primera cruzada (1095-1099) diera inicio al proceso de decaimiento político del Imperio, irreversible tras el cataclismo de la Cuarta cruzada (1202-1204).

*

Las traducciones de los textos griegos son propias —lo que se señala con la abreviatura «v.i.i.l.»—, a excepción de las dos contadas ocasiones en las que damos la traducción de *Enneades* de Jesús Igal S. I. Para las abreviaturas y mayores precisiones sobre la correspondencia castellana

de los términos griegos, remitimos la sección de A p é n d i c e s, donde, respectivamente, se incluye una lista y un glosario. Por regla general, traducimos «οὐσία» por «substancia», recurriendo a «esencia» solamente en los pasajes de textos que presuponen la distinción de la teología cristiana entre la esencia y la existencia de las Creaturas, como ocurre de forma especialmente clara en *Dialectica* de Juan Damasceno. Hemos recurrido a la convención de traducir el término «δύναμις» por «potencia», con minúscula, en el contexto de la filosofía neoplatónica, y por «Potencia», con mayúscula, en el de la teología cristiana, fuera del período patrístico, protobizantino o bizantino. Esta arbitrariedad tiene la finalidad de distinguir la acentuación filosófica o teológica de los pasajes pertinentes.

En la misma sección de Apéndices, el lector también podrá leer textos que pueden ayudar a la comprensión de pasajes difíciles. En primer lugar, se halla nuestra traducción de dos textos de Simplicio sobre la naturaleza de los universales que Aretas de Cesarea copió en el s. X como parte integrante de su comentario a *Categoriae* de Aristóteles. En segundo lugar, se incluye una sinopsis sobre el significado histórico del paradigma henológico y del paradigma ontológico a los que hacemos continuada referencia a lo largo del cuerpo de la tesis.

Para señalar con propiedad la calidad nominal, conceptual o lógica de los términos, hemos empleado las siguientes convenciones metalingüísticas:

- i. Hombre = la Idea platónica de Hombre.
- ii. ‘hombre’ = el género lógico de ‘hombre’.
- iii. *hombre* = el concepto de hombre.
- iv. «hombre» = el nombre de «hombre».

ESTADO DE LA CUESTIÓN Y ORIGINALIDAD

El estado actual de la investigación acerca de la teoría platónica de las Ideas en los autores bizantinos remite a los estudios de Linos G. Benakis y de Katerina Ierodiakonou, que valoran diferentemente las interpretaciones nominalistas de los filósofos bizantinos que, antes que ellos, realizaran estudiosos como Basilio Tatakis y Kimon Giocarinis, Perikles Joannou y A. C. Lloyd.

Linos G. Benakis inauguró el estudio de la cuestión con un artículo publicado 1978.¹ En él mantenía la tesis de que la triple clasificación del universal de la escuela neoplatónica de Alejandría era el esquema fundamental con el que los principales autores bizantinos —Focio (820-891), Juan Ítalo (1025-1082), Eustracio de Nicea (1050-1120), Nicéforo Blemides (1197-1272) y Nicéforo Cumno (1250-1327)—, a excepción de Pletón, habrían interpretado la Idea.² Así pues, en primer lugar, la presencia de la triple clasificación en los textos bizantinos le lleva a concluir que la interpretación bizantina del universal es la de un «realismo moderado». En nuestro trabajo, siguiendo la propuesta de A. C. Lloyd, preferimos hablar de un «conceptualismo logicista». La segunda tesis de Benakis es la de negar que la tercera modalidad alejandrina de la existencia del universal, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, correspondiera a la del nominalismo de la controversia latina acerca del estatuto de los universales; en efecto, en Bizancio, no se puede hablar de nominalismo sin más, ya que, por una parte, el nominalismo latino incluye tanto a) la teoría del *status* de Pedro Abelardo (1079-1142), b) la teoría de la *suppositio* de Guillermo de Ockham (1285-1347), así como c) el vocalismo fundado en el *flatus vocis* de Roscelino de Compiègne (1050-1125); y, por otra parte, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es una modalidad del universal que remite a las otras dos, expresamente realistas. En nuestro trabajo, aceptamos íntegramente esta segunda tesis y, en consecuencia, no reconocemos una posición nominalista a ningún filósofo bizantino, ni siquiera a Focio o a Miguel Pselo, de quienes hemos analizado textos en los que, por vez primera, se pone en evidencia su pionero conocimiento y discusión de la tesis nominalista, que se adelanta así a la aparición de los *nominales* y los *reales* del siglo XII. La tercera tesis de Benakis dice que, a diferencia de lo que ocurrió en la filosofía medieval latina, en Bizancio no hubo una controversia acerca del estatuto ontológico de los

¹ L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ῥεαλισμὸς τῶν Βυζαντινῶν”, *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-1979) 311-340; una adaptación, ligeramente reducida, al inglés se halla en IDEM, “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought”, D. J. O’MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, University of New York Press-International Society for Neoplatonic Studies, Albany, 1982, pp. 75-88.

² Estos son los autores que L. G. Benakis refiere; no obstante, la triple clasificación alejandrina del universal también se halla en otros autores bizantinos, como, e. g., Aretas (850-944); cfr. ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου ‘Εἰσαγωγὴν’* § 21; ed. M. SHARE, *Ἀρέθα Καισαρείας Σχόλια εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν καὶ τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας. A Critical Edition by Michael Share* (Βυζαντινὰ Σχόλια εἰς τὸν Ἀριστοτέλη - Commentaria in Aristotelem Byzantina 1), Ἀκαδημία Ἀθηνῶν - E. J. Brill, Ἀθήναι - Leiden, 1994 [= *Εἰς τὴν Πορφύριου ‘Εἰσαγωγὴν’*], p. 10, 15-22; de la misma edición, cfr., igualmente, ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους ‘Κατηγορίας’* 239; M. SHARE (1994) 168, 27 – 169, 1.

universales, sino que, teniendo en cuenta las tres modalidades existenciales alejandrinas, se preocupan principalmente de rechazar el ejemplarismo de la primera modalidad, en la que el universal existiría *πρὸ τῶν πολλῶν*. Ello se debería a las exigencias teológicas que excluían la posibilidad de que el libre arbitrio de Dios, que crea a partir de la nada y por propia voluntad, fuera condicionado o determinado por la esencia inmutable y eterna de las Ideas. Nuestra presentación analítica e histórica de las aportaciones bizantinas al problema de los universales y de sus críticas a la teoría platónica de las Ideas no sólo avala el mencionado rechazo bizantino del ejemplarismo, sino que ofrece un análisis exhaustivo de la forma en la que se produce en Miguel Pselo y en Juan Ítalo, así como de la dependencia que esta crítica mantiene con la interpretación plotiniana del mundo inteligible. El artículo explicaba, en cuarto lugar, cómo la versión del ejemplarismo que hace de las Ideas los pensamientos de Dios, siendo originaria del medioplatonismo de Filón y de Alcinoos (s. II) —Benakis habla de Albino—, obedecía a la pretensión alejandrina (s. VI) de recuperar bajo esta fórmula las Ideas platónicas, una vez que se consideraba la crítica aristotélica de las mismas absolutamente legítima. Por ello, el rechazo por parte de Pletón de la fórmula de las Ideas como pensamientos de Dios tiene gran valor histórico en la medida en que implica el rechazo de la crítica aristotélica de las Ideas, y, evitando los ulteriores desarrollos medioplatónicos como alejandrinos, se retrotrae directamente a Platón, aunque, eso sí, interpretándolo de acuerdo con la filosofía de Plotino. El mismo Benakis ha demostrado cómo esta interpretación de las ideas se halla también en un breve texto de Pselo titulado *Περὶ τῶν ἰδεῶν*.³ en nuestro estudio, hemos confirmado la vigencia de la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» a lo largo de toda la teología judeocristiana, hasta Juan Ítalo, el último de los autores que estudiamos; pero hemos establecido nuevos vínculos y relaciones entre aquella fórmula y la de las Ideas creatrices, que aparece en el neoplatonismo tardío de Atenas y de Alejandría y que, oponiéndose a la interpretación plotiniana de las Ideas, pervive en todos los autores patrísticos, especialmente en Pseudo-Dionisio y Máximo el Confesor, así como en los propiamente bizantinos, entre quienes, con la excepción de Juan Ítalo, destaca el caso de Miguel Pselo.

Por su parte, Katerina Ierodiakonou ha advertido del riesgo de imprecisión que supone la extrapolación de la tesis de la triple modalidad de existencia del universal propia de la escuela neoplatónica de Alejandría al conjunto de pensadores bizantinos. Desde su punto de vista, no basta con que los autores bizantinos atestigüen en sus escritos esta triple clasificación, pues, dentro de la cultura bizantina predominó la cosmovisión patrística e, incluso en aquellos pensadores

³ L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν*, ἃς ὁ Πλάτων λέγει. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοσις καὶ νεοελληνικὴ μετάφρασις”, *Φιλοσοφία* 5-6 (1975-1976) 393-423.

más próximos al neoplatonismo, como fue el caso de Miguel Pselo,⁴ las tesis acerca del ser y la existencia están articuladas en base a la distinción principal que vertebraba toda la filosofía bizantina, a saber, aquella que se da entre el ser de Dios y el de las Criaturas, tenidas éstas por individuos, *i. e.*, hipóstasis reales que tienen mayor realidad que cualquier concepción del universal, sea interpretada platónicamente como Idea o aristotélicamente como Forma. También en Eustracio de Nicea nos encontraríamos con la tesis de que únicamente existe Dios y las Criaturas, entendidas como hipóstasis. En este caso, Katerina se alinea con otros estudiosos como Basilio Tatakis y Kimon Giocarinis y Perikles Joannou al reconocer legitimidad a la aplicación de la tesis nominalista a un filósofo bizantino, oponiéndose, con ello, a Linos G. Benakis y a A. C. Lloyd —autor al que, sin embargo, no cita—. Particularmente interesante resulta en el estudio de Katerina haber señalado el origen de la cosmovisión cristiana de la existencia de Dios y de las criaturas en Temistio († 388), quien habría identificado el εἶδος y la φύσις como universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς y habría distinguido εἶδος de γένος, siguiendo en ello a Clemente de Alejandría y a Hipólito.⁵ Pese a lo dicho en sus primeros estudios, en los últimos, parece haber tomado conciencia de la inconveniencia de hablar de nominalismo en Bizancio, en particular en el caso de Juan Ítalo.⁶ En nuestro estudio matizamos muchos de los puntos indicados por Katerina, pues, además de ofrecer un análisis más amplio y sistemático de las presuntas tesis «nominalistas» de los bizantinos, valoramos su importancia histórica cotejándolas con algunas elaboraciones latinas y corregimos su estudio de las fuentes en el caso particular de la interpretación materialista y concreta del universal ἐν τοῖς πολλοῖς por parte de Juan Ítalo.

Otras aportaciones originales de nuestro estudio que pueden apreciarse desde la epistemología de la historia de las ideas científicas son las siguientes:

- i. La negación de que en Platón quepa cualificar las Ideas como causas eficientes o como pensamientos de Dios, pese a que hay indicios puntuales que permiten hablar de estas y otras tesis desarrolladas por la tradición posterior.

⁴ K. IERODIAKONOU, “Psellos’ Paraphrasis on Aristotle’s *De interpretatione*”, IDEM (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 178.

⁵ IDEM, “Metaphysics in the Byzantine tradition: Eustratios of Nicea on Universals”, P. PORRO - M. BENEDETTO (cur.), *Quaestio 5/2005. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nell Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). Bari, 9-12 giugno 2004*, Brepols - Pagina, Belgium - Bari, 2005, p. 67-82.

⁶ IDEM, “John Italos on Universals”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), pp. 231-248.

- ii. La presentación del nominalismo de Antístenes en relación con su contexto histórico, en el marco de la Academia platónica, y cultural, con especial referencia a su legado en las escuelas escéptica, cínica, estoica y epicúrea.
- iii. La negación de que la teoría de la unimultiplicidad de Plotino sea compatible con la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» y, en consecuencia, indicar que Plotino rechazó el ejemplarismo de medioplatónicos y cristianos.
- iv. El estudio de toda la obra de Porfirio y no sólo de *Isagoge*, destacando la importancia de *Sententiae ad intelligibilia ducentes* a la hora de recoger y sintetizar el legado de la interpretación plotiniana de los Inteligibles, así como el valor de *Vita Plotini*, *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem* e *In Platonis Parmenidem commentaria* como fuentes de las interpretaciones alejandrinas y bizantinas del ser individual.
- v. El descubrimiento de la vigencia que la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» mantiene en las escuelas neoplatónicas de Atenas y Alejandría, gracias a la fórmula de las «Ideas creatrices». Una de las pruebas que, junto a la constatación de la afinidad entre los procesos de desubstanciación implicados en ambas fórmulas, sirven para demostrar esta tesis es el requisito exigido por los Padres —desde Cirilo a Juan Damasceno, pasando por Pseudo-Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor— para poder aceptar las Ideas en su ejemplarismo creacionista, a saber, que las Ideas, como «predeterminaciones» y «voliciones» divinas sean Paradigmas y, a la vez, imágenes. Esta exigencia tiene sentido como otro medio de desubstanciar las Ideas, adicional al que ya iba implicado en la fórmula filoniana de las Ideas como «pensamientos de Dios». Si bien es cierto que en la fórmula de las Ideas creatrices empleada por Proclo está implicada la desubstanciación de las Ideas propia de su interpretación medioplatónica como «pensamientos de Dios», el paganismo del último gran representante de la escuela neoplatónica de Atenas tiene conciencia de que resulta excesivo, si es que ha de conservarse su instrumentalidad paradigmática y su normatividad ontológica, interpretar explícitamente las Ideas creatrices como imágenes. Por eso, como nos recuerdan los escolios de Pselo a *In Platonis Parmenidem* de Proclo, éste define la Idea platónica diciendo que «sólo es Paradigma», negando implícitamente que pueda ser, como querían los Padres y, en particular, su discípulo Pseudo-Dionisio Areopagita, también imagen. Con esta relación, ponemos de manifiesto la clara y profunda conciencia que filósofos bizantinos como Miguel Pselo tenían sobre el conjunto de la trama histórica de la interpretación de las Ideas.

- vi. Sacar a colación la crítica que Filópono dirige a los neoplatónicos de Atenas y de su propia escuela, la de Alejandría, por atribuir a Platón la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» y como «Ideas creatrices».
- vii. El contraste de la teología filónica de la Creación con la expresión de *Genesis* de *Septuaginta* «según género» y llamar la atención sobre la predisposición que esta autoridad pudo suscitar en la teología patristica a la hora de aceptar, con los matices pertinentes, parte de la teoría platónica de las Ideas.
- viii. Presentar por vez primera, en un contexto filosófico, los escolios a Arato de Soli en los que se establece una relación entre la interpretación de las Ideas como «predeterminaciones» por parte de Cirilo y la triple clasificación alejandrina del universal. El hecho de que esta interpretación reaparece en Pseudo-Dionisio Areopagita y, a través de él, en Máximo el Confesor y en Juan Damasceno nos permite reconocer el carácter patristico de tal interpretación. Por otra parte, el hecho de que la relación mencionada aparezca en unos escolios a Arato, siendo este poeta uno de los tres paganos, junto a Epiménides y a Eurípides, cuyos versos lograron infiltrarse en el texto canónico del *Novum Testamentum*, no deja de arrojar luz sobre los intereses teológicos que los escoliastas reconocieron, además de en la interpretación ciriliana de las Ideas como «predeterminaciones», en la propia triple clasificación alejandrina del universal.
- ix. El descubrimiento de la vigencia que el apofatismo platónico y neoplatónico implícito en la definición de la Idea de Bien guarda en la fórmula «esencia supra esencial» de Pseudo-Dionisio Areopagita y, a través de él, en Máximo el Confesor, Juan Damasceno y el resto de teólogos bizantinos, como, *e. g.*, es el caso de Focio, Aretas y Pselo.
- x. Descubrir las raíces veterotestamentarias de la fórmula «contempló todo antes de la Creación» que aparece en la interpretación de los Paradigmas de Pseudo-Dionisio Areopagita, señalando el precedente de Cirilo de Alejandría y el epígono de Juan Damasceno al respecto.
- xi. Presentar las figuras de Juan de Escitópolis, de Máximo el Confesor y de Juan Damasceno como pasos sucesivos de un proceso de legitimación histórica del neoplatonismo de Pseudo-Dionisio Areopagita, a pesar de los riesgos de heterodoxia que representaba su monofisismo tácito.
- xii. El estudio de las Ideas en la obra filosófica íntegra de Juan Damasceno, no realizado hasta la fecha, señalando las inconsistencias que, desde un punto de vista lógico, pueden detectarse en ella y recurriendo metodológicamente por vez primera a las estructuraciones metafísicas características de la filosofía platónica y aristotélica, *i. e.*, el denominado

«paradigma henológico» y el «paradigma ontológico», con el objeto de evidenciar su platonismo. Demostración de la vigencia del primer tipo de paradigma en *Dialectica*.

- xiii. Estudiar por vez primera los pasajes de *Bibliotheca* y *Lexicon* en los que el autor habla de las Ideas platónicas. Analizar exhaustivamente los argumentos que Focio da en *Amphilochiae* § 77 contra las Ideas platónicas y el significado conceptualista de su solución original al problema de los universales, presentando por vez primera y con pormenor su dependencia con respecto al estoicismo y relacionando estas tesis filosóficas con el neoplatonismo presente en su teología.
- xiv. Argumentar a favor de que la verosímil responsabilidad de Focio en el comisionado de la «Colección filosófica» podría obedecer a una precaución en contra de los riesgos de heterodoxia que suponía la aceptación de Pseudo-Dionisio Areopagita como teólogo cristiano.
- xv. Analizar por vez primera y de modo exhaustivo el valor filosófico de los escolios de Aretas a *Categoriae*, a *Epitome doctrinae platonicae* y a *Isagoge*, recogiendo todos los pasajes en los que se pronuncia sobre las Ideas, los universales o los géneros y las especies.
- xvi. Realizar un estudio exhaustivo de la recepción de la teoría platónica de las ideas en Miguel Pselo, tanto en lo que hace a su interpretación escolar como a su crítica personal, destacando de ella la crítica psicologista, el conocimiento de la solución nominalista y, a pesar de ello, el anhelo por una teoría de las Ideas sublimada en el concepto plotiniano de la Eternidad.
- xvii. Descubrir que Plotino es una de las fuentes de la crítica que Miguel Pselo realiza sobre la doctrina del ejemplarismo, sin que, por ello, el filósofo bizantino se vea obligado a sostener la interpretación plotiniana de las Ideas.
- xviii. Presentar, con la extensión necesaria, y sistematizar, en función del planteamiento porfiriano de los universales y de las alternativas reconocidas en la triple clasificación alejandrina del universal, la interpretación que acerca del mismo hace Juan Ítalo, haciendo ver que tal interpretación era conciliable con la Ortodoxia cristiana y que, por lo tanto, la condena de que fue objeto por mantener la realidad de las Ideas platónicas constituye un error que compromete la autoridad de la Iglesia y de la política cultural bizantina.
- xix. Evidenciar la autoridad que Juan Damasceno disfrutó entre los bizantinos, especialmente, en Focio, Miguel Pselo y Juan Ítalo.
- xx. Comprobar que hay una relación interna entre los hitos de la calificación de la substancia como «autosubsistente» de la escuela neoplatónica de Alejandría y su crítica por parte de Juan Damasceno, Focio, Pselo e Ítalo.

Además de estas aportaciones puntuales, nuestro trabajo contribuye a presentar la filosofía bizantina como una etapa sucesiva y complementaria a las de la filosofía griega y la teología patristica. Desde un principio, abordamos el trabajo con la integrar las elaboraciones filosóficas bizantinas en un marco histórico y cultural más amplio, de modo que fuera capaz cotejar lo aún desconocido con lo ya conocido y, de este modo, facilitar el aprendizaje significativo del alto valor filosófico de lo novedoso.

Permítasenos cerrar la presentación de este trabajo promocionándolo, siquiera como *petitio gratiae* por lo que el lector no haya podido aún leer, en calidad de prueba certificada de la elevada calidad y solvencia filosóficas de las aportaciones bizantinas a la investigación sobre la naturaleza de las Ideas platónicas y el denominado problema de los universales que le va parejo, que, por regla general, supera a las retardadas elaboraciones latinas al respecto y que, en cualquier caso, nos autoriza a precisar que ya no es posible seguir utilizando convenciones literarias que, sencillamente, no hacen honor a la verdad, como aquella de decir que «la cultura desvitalizada es bizantinismo».⁷

Alberto del Campo Echevarría,
Madrid, 13 de septiembre de 2009

⁷ J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, (Colección Austral, A28) Espasa Calpe, Madrid, 1987, p. 87.

PARTE PRIMERA

La filosofía helena, de Demócrito a Simplicio

§ 1

La filosofía clásica

I. LA FILOSOFÍA PREPLATÓNICA

1. Nota lingüística sobre «εἶδος» e «ἰδέα»

Tanto «εἶδος» como «ἰδέα» comparten la raíz indoeuropea $F_{1}\delta^{-}$, presente también en «εἶδον», aoristo del verbo «ὀράω»,¹ y en el verbo latino «video»,² cuyo participio pasado «visus, -a, -um», tiene el sentido de cosa u objeto visto y conforma el sustantivo «visus, -us», que alude tanto a la facultad de ver como a lo que se ve, en el sentido de aspecto, apariencia, figura o aparición. El sentido original de «ἰδέα» como aspecto exterior o forma percibida sensorialmente se transforma, a través de un proceso de precisión, en el de forma distintiva o carácter y, sólo en un contexto filosófico, el término adquiere el sentido técnico de especie y esencia ideal.³ No obstante, el hecho de que pertenezcan a la familia léxica de «ἰδέα» otros términos relacionados con la sabiduría, como «ἰδρις» e «ἴστωρ», o con la instrucción, como «ἰδμων», testimonia que la alusión al sentido técnico, perteneciente a la Metafísica y a la Lógica, venga siempre completado con reminiscencias sapienciales que, si bien muy propias de la Filosofía, mantienen vigente la relación con la Poética gnómica.

La primera aparición del término «εἶδος» se halla en Homero,⁴ y los registros que hallamos en los filósofos presocráticos nunca tienen sentido técnico.⁵ Por su parte, el testimonio más antiguo de «ἰδέα» se encuentra en Teognis,⁶ incluyendo ya el sentido de apariencia de una cosa como opuesta a su realidad. La primera formulación filosófica de «ἰδέα» corresponde a Demócrito, aunque es con Platón con quien el término adquiere sentido filosófico pleno y propio de «aspecto que manifiesta el Ser del ente»;⁷ este sentido prevalecerá en el empleo del término por parte de toda la tradición filosófica posterior a Platón, encontrando sinónimos, con los debidos

¹ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”, F. FRONTEROTTA – W. LESZL, *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, p. 2: variantes de la raíz $F_{1}\delta^{-}$ son $F_{1}\epsilon\iota\delta^{-}$ y $F_{1}\omicron\iota\delta^{-}$.

² W. LESZL, “Introduzione”, F. FRONTEROTTA – W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica... cit.*, p. XI.

³ Cfr. sub voce “ἰδεῖν”, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome II. E – K*, Éditions Klincksieck, Paris, 1970, p. 455.

⁴ De las diecinueve contenidas en *Ilias*, la primera es HOMERO, *Ilias* II, 58, ed. T. W. ALLEN (1931), p. 33.

⁵ G. REALE, sub voce “Eidos (εἶδος)”, *Storia della filosofia greca e romana. 9. Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, p. 163.

⁶ TEOGNIS, *Elegiae* I, 128, ed. D. YOUNG, *Theognis*, Teubner, Leipzig, 1971, p. 9. cfr. W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... cit., p. 2, para las variantes semánticas de Píndaro, donde viene a significar forma; en Heródoto, naturaleza o tipo y modo; en Eurípides, naturaleza o manera; en Aristófanes, maneras; en Tucídides, forma, como estado particular de una cosa.

⁷ M. HEIDEGGER, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1964), F. W. VON HERMANN (ed.), *Martin Heidegger Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 14. Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, trad. esp. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, M. HEIDEGGER, *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978, p. 112: «Toda metafísica —incluido su adversario, el positivismo—, habla la lengua de Platón. La palabra fundamental de su pensamiento —es decir, de la exposición del Ser del ente—, es ἰδέα: el aspecto con el que se muestra el ente como tal».

matices introducidos por cada corriente filosófica, en los términos griegos «γένος», «μορφή», «λόγος», «παράδειγμα» y «εἰκὼν», así como en sus correspondientes versiones latinas que, respectivamente, son «genus», «forma», «ratio», «exemplum» o «exemplar» e «imago».

Hemos de destacar el caso del Evangelio, en particular de *Evangelium secundum Matthaeum*, donde se usa la variante «εἰδέα» para referir el aspecto de un Ángel.⁸ El léxico bizantino *Suda*,⁹ se pronuncia sobre la Idea platónica en dos entradas diferentes. La primera referencia a la Idea platónica, bajo la voz «εἰδέα», explica cómo Platón se refiere a su significado a través de diferentes nombres, en particular, de «εἶδος», «γένος», «παράδειγμα», «ἀρχήν» y «αἴτιον»; con ello, nos da a entender que la Idea, designada propiamente por «εἰδέα» pese a que Platón no emplea nunca este término, es especie, género, Paradigma, principio y causa. En una velada referencia a los Géneros mayores de *Sophista* de la misma entrada, explica, además, que la Idea es una y múltiple (ἐν καὶ πολλά), siendo lo mismo (ταὐτὸ), sin que por ello pueda decirse ni que se mueve ni que permanece en sí (οὔτε κινούμενον οὔτε μένον).¹⁰ El redactor de *Suidas*, llevado del interés lexicográfico, presenta «εἰδέα» de dos maneras contrapuestas, demostrando cierta aptitud dialéctica por lo que a la relación entre significante o nombre (ὄνομα) y significado (σημαινόμενον) se refiere. En primer lugar, explica el término con el concepto o significado en el que, de acuerdo con Platón, convergen los cinco términos mencionados; en segundo lugar, lo presenta como un término al que, a su vez, corresponden los conceptos significados por los cinco nombres mencionados.¹¹ La segunda entrada con la que *Suidas* se refiere a la Idea platónica, mucho más breve que la primera, se encuentra bajo la voz «ἰδέας». En este caso, establece una comparación con los objetos de la visión o contemplación (τὰς θεωρίας), y repite los términos que Platón asocia al significado de la Idea, muy probablemente a partir de la lectura de Diógenes Laercio:

⁸ MATEO, *Evangelium secundum Mattheum* 28, 3: «ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών»; se trata del ángel aparecido a María y a María Magdalena en el Sepulcro de Jesucristo, con el objeto de anunciarle su Resurrección.

⁹ Fechado a finales del s. X, *Suda* llegó a ser más popular que los *Lexica* de Hesiquio y de Focio; presenta materiales varios y muy sintéticos, de gran valor filosófico. Para la composición a partir de otros *lexica*, cfr. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p. 345. Cfr.

¹⁰ SUDA, *Lexicon*, ed. A. ADLER (1931), vol. 2, p. 519, 8-11: «εἰδέα· ὅτι Πλάτων διαφόροις ὀνόμασιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ σημαινομένου χρῆται. τὴν γοῦν εἰδέαν εἶδος ὀνομάζει καὶ γένος καὶ παράδειγμα καὶ ἀρχὴν καὶ αἴτιον καὶ οὔτε κινούμενον οὔτε μένον καὶ ταὐτὸ καὶ ἐν καὶ πολλά».

¹¹ *Ibidem*, p. 519, 8-9 y 11-12. En el primer caso, se trata del significado de «εἰδέα», asignado por el uso de Platón a los términos «εἶδος», «γένος», «παράδειγμα», «ἀρχήν» y «αἴτιον»; por ello, habla de «διαφόροις ὀνόμασιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ σημαινομένου». En el segundo caso, se trata del término «εἰδέα», cuyo significado se constituye a partir de los significados de «εἶδος», «γένος», «παράδειγμα», «ἀρχήν» y «αἴτιον»; por ello, añade: «καὶ πάλιν ἐν ὀνόματι ἐν διαφόροις σημαινόμενον». En este segundo sentido, el caso del término «εἰδέα», es semejante, por su relativa equivocidad, al término «φαιδρον», que significa, a la vez, lo «simple» (ἀπλοῦν) y lo fácil de hacer (εὐχέρης). También es significativa la explicación lexicográfica que, como escolio a la segunda entrada de «εἰδέα», cfr. *ibidem*, p. 519, 20-21, da a entender que «εἰδέα» es anterior en el uso respecto a «ἰδέα»: «τὸ "Ἰδεα" οἱ νῦν διὰ τοῦ "ι" γράφουσιν».

τὴν ἰδέαν ὁ Πλάτων καὶ εἶδος ὀνομάζει καὶ γένος καὶ παράδειγμα καὶ ἀρχὴν καὶ αἴτιον.¹²

2. Demócrito de Abdera

Ya en Demócrito (s. V a. C.), encontramos la expresión «ἀτόμους ἰδέας»,¹³ que indica la forma geométrica del átomo.¹⁴ Esta forma, esta idea, es visible sólo por el intelecto que llega a la intuición del reducto esencial de la materia por la vía de la abstracción. Este reducto guarda una analogía con el mundo visible, pero corresponde a su versión esencial y despotenciada. Al ser visible al intelecto, pero sólo análoga al mundo sensible, ha de tratarse de una forma geométrica que vale como elemento a partir del cual dar razón del mundo sensible, de modo que sea posible reconstruirlo a partir de aquél.

La Idea de Demócrito se diferencia, por tanto, de la Idea platónica por ser material y hallarse determinada sólo cuantitativamente. La Idea platónica supone, frente a Demócrito y a toda la tradición anterior, la primera afirmación de una entidad inmaterial que, a la vez, se halla cualitativamente determinado.¹⁵ La idea, pues, queda caracterizada para Demócrito por las categorías de cantidad, materialidad y necesidad, mientras que en Platón, como hemos de ver con mayor extensión, la Idea se determina a partir de la cualidad, la inmaterialidad y la finalidad.¹⁶ No obstante esta triple antítesis, ambas posiciones coinciden en declarar la Idea como auténtica realidad, verdadera y esencial, situada más allá de las ilusorias apariencias originadas a partir de una experiencia acrítica, gnoseológicamente hablando. En última instancia, esta convergencia se explica por la dependencia que ambos filósofos tienen con respecto a la absoluta univocidad del Ser de Parménides, que tanto el uno como el otro asumen, aunque en grados diversos. Precisamente, la

¹² *Sub voce* «ἰδέας», *ibidem*, p. 608, 21-23 [«Platón también denomina a la Idea especie, género, Paradigma y causa» v.i.i.l.]; *cfr.* DIÓGENES LAERCIO III, 64. Por otra parte, resulta significativo que la voz «ἰδέα» sólo se refiera al significado genérico de «ὑπόθεσις».

¹³ DEMÓCRITO, *Testimonia* § 57, 7, ed. H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1952, vol. 2, p. 19, *apud* PLUTARCO, *Adversus Colotem* VIII, 1111A, 3, ed. R. WESTMAN – M. POHLENZ, *Plutarchi moralia*, Teubner, Leipzig, vol. 6. 2, p. 8. Hay otros testimonios, como Hesiquio o ECIO, *Placita philosophorum* IV 3, 5. ed. G. N. BERNARDAKIS, *Moralia*, Leipzig, 1888-1996, vol. 7, p. D; V. E. ALFIERI, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nell pensiero greco*, Congedo Editore Galatina, 1979, p. 59, *cit.* G. REALE, "Il significato antico del termine «atomo» se differenzia nettamente da quello moderno", *Storia della filosofia greca e romana. 1. Orfismo e presocratici naturalisti*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, p. 244, quien opina que, del testimonio doxográfico, sí puede concluirse que Demócrito mismo utilizase el término «ἰδέα».

¹⁴ G. REALE, *sub voce* "Idea (ἰδέα)", *Storia della filosofia greca e romana. 9... cit.*, p. 201.

¹⁵ V. E. ALFIERI, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nell pensiero greco...*, *cit.* p. 59, apunta que el vacío de Demócrito, postulado como principio junto a los átomos, coincide, precisamente, con el no-ser. Ello significaba admitir en la investigación la vía del no-ser que Parménides y la escuela eleática habían proscrito y, concomitantemente, relegar la inmaterialidad fuera del ámbito del ser, pero reconocerlo como uno de los términos que, equiparado en el plano de la Dialéctica con el ser, sirve para pensar los fenómenos de la experiencia de modo que hallemos en ella una razón de ser.

¹⁶ J. ECHARRI, S. I., *Filosofía fenoménica de la Naturaleza. Tomo I. Naturaleza y Fenómeno*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1990, p. 218: «el vacío y los átomos de Demócrito, aunque también a éstos los llamase ἰδέαι en su *Περὶ ἰδεῶν* (B 6), nada tienen que ver específicamente con las ἰδέαι platónicas».

distinción entre la ontología democrítea y platónica también se explica a partir de la diferente forma en que cada uno de ellos procede a asimilar la univocidad del ser parmenídeo: Demócrito lo hace plenamente, aunque, al perseguir el fin de dar razón del fenómeno del cambio natural, la pulveriza cuantitativamente en la infinitud de los átomos, que carecen de cualidad; por su parte, como hemos de ver con mayor detenimiento, Platón asimila la univocidad del Ser parmenídeo sólo relativamente, ya que, aun cuando la transpone a la caracterización del ser de las Ideas, al apoyarse sobre la base del conceptualismo socrático, articula aquella univocidad en la Dialéctica, abriendo la vía que habrá de abocar a la *παρωινμία* de la *οὐσία* aristotélica, no a la equivocidad nominalista de Antístenes.

3. Sócrates

También antes de Platón, aunque íntimamente unido a él, Sócrates ocupa un lugar esencial en la determinación histórica de la Idea. Aristóteles le atribuye, en el ámbito de la Ética, el primer uso de la definición encaminado al fin de aprehender la esencia y la obtención de ésta a través de la inducción.¹⁷ Por otra parte, en los diálogos platónicos del primer período, que tienen en común el objetivo del esclarecimiento de las virtudes, establecen un vínculo entre éstas y una virtud general. Ello, además de validar el testimonio aristotélico, hace de Sócrates la primera figura histórica que se refiere explícitamente a los términos *u n i v e r s a l e s*, lo que, sin duda, es un precedente de las Ideas platónicas.

En los diálogos platónicos de juventud, Sócrates pregunta por la naturaleza de la piedad, del coraje, de la temperancia, etc.¹⁸ Todas las preguntas tienen la forma de «¿Qué es x?», y piden una respuesta en la que la variable «x» sea definida de forma suficiente y breve. En este contexto, se utilizan los términos «ἐἶδος»¹⁹ e «ἰδέα».²⁰ Las respuestas —que, con frecuencia, no son definitivas— se rechazan bien por ser insuficientes o excesivamente extensas,²¹ bien porque no consiguen mostrar la naturaleza esencial, o *οὐσία*,²² del objeto de la definición, sino sólo algunos

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I, 6, 987a-b; *ibidem*, XIII, 4, 1078b; *ibidem*, XIII, 9, 1086a-b; son pasajes en los que el Estagirita establece la diferencia de la caracterización socrática y platónica de los universales.

¹⁸ Cfr. respectivamente, PLATÓN, *Euthyphro*; IDEM, *Laches*; IDEM, *Charmides*.

¹⁹ IDEM, *Euthyphro* 6d; IDEM, *Meno* 72c.

²⁰ IDEM, *Euthyphro* 5d.

²¹ Entre las excesivamente extensas, se encuentran las definiciones de esencias que pueden significar a la vez la esencia y su contrario; G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 47 cita el ejemplo de PLATÓN, *Laches* 192c, donde la definición de resistencia puede ser entendido como siendo corajoso o cobarde.

²² Cfr. PLATÓN, *Euthyphro* 11a; IDEM, *Meno* 72b; IDEM, *Phaedo* 65d.

rasgos accidentales.²³ La pregunta de Sócrates por la esencia de un determinado grupo de realidades busca una respuesta que sea su definición real,²⁴ despreciando las definiciones descriptivas o nominales;²⁵ éste es el motivo y el significado científico de que Sócrates rechace las definiciones que aluden a los particulares así como aquellas que se refieren a las creencias consuetudinarias, y la causa de que sea tan difícil obtener una respuesta satisfactoria,²⁶ pues cabría decir que, en el caso de las definiciones esenciales, lo que se busca es la determinación natural que, por ejemplo, hace que el oro sea oro, al margen de sus cualidades descriptivas y organolépticas, que son las usualmente ofrecidas y que sólo ofrecen determinaciones externas o subjetivas.²⁷

La especificación de las formas como aquello por lo que una cosa es tal cosa,²⁸ o aquello que es una y la misma cosa en una multiplicidad,²⁹ se lleva a cabo dialéctica y lingüísticamente. Ello tiene la consecuencia de que las formas, en la medida en que son especificadas a partir de las

²³ IDEM, *Euthyphro* 11a, Sócrates denuncia que la definición de piedad carece de la explicación de por qué una cosa es pía cuando no muestra aquello por lo cual es dicha como tal; *cfr.* IDEM, *Euthyphro* 5d, donde la esencia es aludida como aquello que es lo mismo en una multitud. Otros pasajes en los que se alude a esta naturaleza común son IDEM, *Protagoras* 332b; *ibidem*, 360c; IDEM, *Meno* 72c; *ibidem*, 72e; IDEM, *Hippias maior* 294a. En los diálogos socráticos, la definición correcta de la esencia no puede darse por su referencia a una multitud, sino que tiene que mentar una sola propiedad que haga de esa multitud una comunidad. Hay en ello cierta diferencia con ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV 1, 1003a, que piensa que la esencia está referida, no a una, sino a varias propiedades, como en el caso de las dietas que proporcionan la salud ocurre que lo hacen en relación a diferentes variables, a pesar de que todas convergen en una a modo de foco, que en este caso es la propiedad de salud. De este modo, Aristóteles está de acuerdo con Sócrates en que una definición correcta no puede consistir en la alusión al grupo que trata de determinar, pero difiere de Sócrates en negar que la esencia común a una multiplicidad consista en una sola propiedad, pues afirma que ocurre en relación a varias propiedades. Los dos extremos que para Aristóteles representan la referencia a una sola propiedad o a la multiplicidad que la detentaría son reconducidos a la solución media de la conexión focal de las propiedades en una sola. Además del caso de la salud, ARISTÓTELES, *Metaphysica* III 6, 1003a, critica a Platón en otros pasajes por ignorar la conexión focal de propiedades: ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* I, 6 e IDEM, *Ethica Eudemea* IV1236a.

²⁴ Las formas socráticas han sido defendidas desde diferentes puntos de vista: a) en sentido realista con virtualidad causal, *cfr.* T. PENNER, "The Unity of Virtue", *Philosophical Review* 82 (1973) 35-68; b) en sentido lógico sin virtualidad causal, *cfr.* G. VLASTOS, "What did Socrates understand by his 'What is F' Question?", IDEM, *Platonic Studies*, pp. 410-417; c) desde el punto de vista semántico, como entidades significativas, *cfr.* G. VLASTOS, "The Unity of the Virtues", p. 252. Para un sentido realista en general, *cfr.* IRWIN, *Plato's Moral Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1977 § 3; para una interpretación realista en la que la función causal es posible pero no necesaria, *cfr.* G. FINE, "Forms as Causes. Plato and Aristotle", O. GRAESNER (ed.), *Mathematics and Metaphysics*, Haupt, Berne, 1987, p. 69-112.

²⁵ PLATÓN, *Apologia* 21b; IDEM, *Charmides* 165b; IDEM, *Laches* 186b; IDEM, *Gorgias* 509a; IDEM, *Meno* 71a.

²⁶ El pasaje de PLATÓN, *Meno* 71b es importante y significa un hito en la concepción platónica de las formas, ya que, allí, el conocimiento de un particular se declara posible sólo cuando conocemos su esencia común; como señala G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 266, n. 16, se ha discutido si esta teoría gnoseológica se halla o no en los diálogos anteriores a *Meno*. *Cfr.* PLATÓN, *Charmides* 159c; *ibidem*, 160c; IDEM, *Laches* 162c; *ibidem*, 197a; IDEM, *Protagoras* 349e; e *ibidem*, 359e

²⁷ Esta determinación, en el caso de una sustancia natural como es el oro, es de índole física y, por lo tanto, susceptible de conocimiento científico; visto históricamente, las respuestas que se han dado a lo largo de la historia a la pregunta socrática de qué es el oro han venido de parte de la ciencia física, y quizá haya que señalar la tabla periódica de DIMITRI IVÁNOVICH MENDELÉIEV (1834-1907), en la que determinó que la propiedad de los elementos se cifra en su peso atómico, como una de las primeras respuestas justificadas y satisfactorias. Sin embargo, en el caso de la pregunta por la esencia de la Justicia o de la Virtud, no es la ciencia física la que ha de contestar, sino la Filosofía del Derecho y, respectivamente, la Ética. De aquí, la importancia y trascendencia científica, filosófica y metacientífica de la pregunta socrática.

²⁸ PLATÓN, *Euthyphro* 5d; IDEM, *Meno* 72c.

²⁹ IDEM, *Euthyphro* 5d; IDEM, *Charmides* 158e; *ibidem*, 159a.

respuestas a la pregunta de «¿Qué es x?», son caracterizadas como correlatos ontológicos de las definiciones reales,³⁰ *i. e.*, no descriptivas o meramente nominales.³¹ Esta caracterización socrática de las formas permite referirlas ya como Paradigma.³² El sentido en que Sócrates dice que una forma es un «Paradigma» carece de sentido causal y se reduce al sentido del modelo que ha de conocerse de antemano para poder decir que una realidad concreta y particular es un miembro de la clase definida por el carácter de una determinada forma,³³ *e. g.*, para decir que tal hombre es justo.³⁴

³⁰ ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora* I, 293b-94a, diferencia las definiciones reales de las nominales; las definiciones reales informan de por qué una cosa es lo que es y, gracias a ello, valen como punto de partida para la ciencia. La definición socrática de la forma como el universal que está simultáneamente en más de una cosa es aceptada por Aristóteles; pero, además, Aristóteles construye su propia noción de universal como esencia real y propiedad explicativa caracterizadas a través de las definiciones que han de valer como punto de partida de la ciencia.

³¹ G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms...* cit., p. 49.

³² PLATÓN, *Euthyphro* 6e; para Platón y Aristóteles, hay casos en los que la palabra «παράδειγμα» significa simplemente ejemplo; en PLATÓN, *cfr. Apologia* 23b; IDEM, *Gorgias* 525c; IDEM, *Sophista* 251a; IDEM, *Phaedrus* 262c; IDEM, *Politicus* 277d; IDEM, *Leges* 663e; en ARISTÓTELES, *Topica* VI 14, 151b, e *ibidem*, VIII 1, 157a.

³³ IDEM, *Euthyphro* 6e.

³⁴ Como veremos, el sentido de la Idea platónica como Paradigma tiene que ver con su concepción en contextos más complejos, entre los que destaca la interpretación cosmológica de *Timaeus*, en la que la Idea queda referida al Demiurgo. A pesar de que la calificación platónica de las formas como Paradigmas es un objeto de crítica por parte de Aristóteles, él mismo la utiliza, *e. g.*, en ARISTÓTELES, *Physica* II 3, 194b o en *Metaphysica* V 2, 1013a, para referirse a su propia concepción del universal, dando a la palabra el sentido de naturaleza explicativa de una cosa, en tanto que propiedad formal, *i. e.*, estructural y/o funcional, de la misma.

II. PLATÓN

1. Diferentes sentidos del término «ἰδέα»

Platón emplea el término «ἰδέα» en seis sentidos diferentes:¹ a) forma exterior o aspecto;² b) estructura, sentido asociado a «σχῆμα»;³ c) imagen;⁴ d) especie o tipo, sentido compartido con «γένος»;⁵ e) carácter general o naturaleza, sentido compartido con «τύπος» y asociado con «γένος» y «δύναμις»;⁶ f) Idea, sentido compartido con «οὐσία» y asociado con «μορφή».⁷

2. Diferentes sentidos del término «εἶδος»

Por su parte, el término «εἶδος», respecto al que pueden señalarse los sinónimos de «ἰδέα» y de «φύσις», tiene los seis mismos significados que «ἰδέα», sólo que el segundo, *i. e.*, el de «estructura» también puede ser interpretado como «figura».⁸ De este modo, «εἶδος» significa, en Platón: a) forma exterior o aspecto, asociado con «μορφή»;⁹ b) figura, relacionado con «σχῆμα»;¹⁰ c) imagen;¹¹ d) especie, categoría o clase,¹² asociado a «γένος» en el sentido de género, pero que

¹ É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, (Platon. Oeuvres Complètes. Tome XIV) Société d'Édition «Les belles lettres», Paris, 1970, pp. 260-261.

² PLATÓN, *Alcibiades maior* 119c; IDEM, *Charmides* 157d; *ibidem*, 158b; *ibidem*, 175d; IDEM, *Protagoras* 315e; IDEM, *Phaedo* 109b; IDEM, *Respublica* II 369a; *ibidem*, II 380d; *ibidem*, IX 588c; IDEM, *Politicus* 291b; IDEM, *Phaedrus* 251a, IDEM, 253b; IDEM, *Sophista* 235d.

³ PLATÓN, *Timaeus* 49c; *ibidem*, 58d; *ibidem*, 70c.

⁴ IDEM, *Cratylus* 418e.

⁵ IDEM, *Respublica* VI 507e; *ibidem*, VIII 544c; IDEM, *Phaedrus* 237d; IDEM, *Philebus* 60d; aunque el sentido de «especie» o «clase» es más propio de «εἶδος», también «ἰδέα» lo comprende en los pasajes mencionados.

⁶ IDEM, *Hippias Maior* 297b; IDEM, *Euthyphro* 5d; IDEM, *Phaedo* 67a; *ibidem*, 108e; IDEM, *Respublica* II 380d; IDEM, *Phaedrus* 246a; IDEM, *Philebus* 64a; *ibidem*, 65a; IDEM, *Politicus* 262b; *ibidem*, 307c; *ibidem*, 289b; IDEM, *Timaeus* 28a; *ibidem*, 40a; *ibidem*, 46c.

⁷ IDEM, *Euthyphro* 5d; *ibidem*, 6e; PLATÓN, *Phaedo* 16d; *ibidem*, 25b; *ibidem*, 64a; *ibidem*, 65a; *ibidem*, 104b; *ibidem*, 104d; IDEM, *Symposium* 204c; IDEM, *Cratylus* 389e; *ibidem*, 390a; IDEM, *Respublica* V 479a; *ibidem*, VI 486d; *ibidem*, 505a; *ibidem*, 508e; *ibidem*, VII 517b; *ibidem*, 526e; *ibidem*, 534b; *ibidem*, VI 507b; *ibidem*, X 596b; IDEM, *Phaedrus* 265d; *ibidem*, 273e; IDEM, *Theaetetus* 184d; *ibidem*, 203c; *ibidem*, 204a; *ibidem*, 205c; IDEM, *Sophista* 253d; *ibidem*, 258c; *ibidem*, 255e; IDEM, *Timaeus* 35a; *ibidem*, 39e; IDEM, *Leges* XII 965c; IDEM, *Parmenides* 132a; *ibidem*, 133c; *ibidem*, 134c; *ibidem*, 135a; *ibidem*, 157e.

⁸ Cfr. É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon... cit.*, p. 159-161.

⁹ PLATÓN, *Charmides* 154d; IDEM, *Lysis* 204e; IDEM, *Protagoras* 352a; IDEM, *Meno* 80a; IDEM, *Symposium* 210b; *ibidem*, 215b; IDEM, *Theaetetus* 162b; IDEM, *Phaedo* 73a; *ibidem*, 73d; *ibidem*, 76c; *ibidem*, 87a; *ibidem*, 92b; *ibidem*, 110c; IDEM, *Phaedrus* 246b; *ibidem*, 249b; *ibidem*, 251b; *ibidem*, 253d; IDEM, *Respublica* II 380d; *ibidem*, III 402d; IDEM, *Timaeus* 54d.

¹⁰ IDEM, *Respublica* VI 510d; IDEM, *Timaeus* 50e; *ibidem*, 51a; *ibidem*, 53c; *ibidem*, 54d; *ibidem*, 64e; *ibidem*, 66d; *ibidem*, 88d; *ibidem*, 44d, con el mismo sentido de «σχῆμα», en tanto que «figura».

¹¹ IDEM, *Sophista* 266c.

¹² IDEM, *Phaedo* 79a; *ibidem*, 79b; *ibidem*, 97e; IDEM, *Symposium* 205b; *ibidem*, 205d; IDEM, *Cratylus* 386e; *ibidem*, 390b; *ibidem*, 411a; *ibidem*, 424c; *ibidem*, 424d; IDEM, *Respublica* II 357c; *ibidem*, 358a; *ibidem*, 363e; *ibidem*, 376e; *ibidem*, III 389b; *ibidem*, 392a; *ibidem*, 396b; *ibidem*, 397b; *ibidem*, 397c; *ibidem*, 400a; *ibidem*, 402c; *ibidem*, 406c; *ibidem*, 411d; *ibidem*, IV 424c; *ibidem*, 427a; *ibidem*, 432b; *ibidem*, 433a; *ibidem*, 434b; *ibidem*, 434d; *ibidem*, V 449a; *ibidem*, 449c; *ibidem*, 454a; *ibidem*, 475b; *ibidem*, 477c; *ibidem*, 477e; *ibidem*, VI 509d; *ibidem*, 511a; VII 530c; *ibidem*, VIII 544d; *ibidem*, IX 585b; *ibidem*, X 595b; *ibidem*, 590c; *ibidem*, 597b; *ibidem*, 612a; IDEM, *Phaedrus* 253c; *ibidem*, 263b; *ibidem*, 265e; *ibidem*, 266a; *ibidem*, 270d; *ibidem*, 271d; IDEM, *Theaetetus* 157c; *ibidem*, 178a; *ibidem*, 181c; *ibidem*, 181d; IDEM, *Sophista* 219d; *ibidem*, 220a; *ibidem*, 227d; *ibidem*, 228e, donde se emplea «γέννη» en lugar

en ningún pasaje de la obra platónica mantiene la relación meramente lógica de «γένος» a «εἶδος» que se da en Aristóteles,¹³ en el sentido de la relación predicativa ordenada por la mayor extensión que detenta el *genus* respecto a la *species*; e) carácter general, relacionado con «τύπος»;¹⁴ f) Idea, asociado con «γένος», «ἀριθμός» y «φύσις».¹⁵

3. Diferencia en el empleo de «ἰδέα» - «εἶδος»

En ninguno de los casos, sea que Platón emplee como término marcado «εἶδος» o «ἰδέα», la Idea platónica se refiere al concepto,¹⁶ si bien el empleo de «ἰδέα» lo excluye en mayor grado que «εἶδος»;¹⁷ tampoco se halla en «ἰδέα», con la misma frecuencia que en el caso de εἶδος, el sentido de «especie» o «tipo»¹⁸. No obstante, además de estos dos términos, Platón utiliza otros, como «γένος» en *Sophista*¹⁹ y «μονάς» en *Philebus*,²⁰ lo que en ninguno de los casos significa la pérdida del horizonte ontológico.²¹ Resulta significativa, pese al relativo valor crítico de su obra, la

de «εἶδη»; *ibidem*, 236c; *ibidem*, 265a; *ibidem*, 266d; *ibidem*, 266e; *ibidem*, 267d; *ibidem*, 264c; IDEM, *Politicus* 258e; *ibidem*, 262b; *ibidem*, 262d; *ibidem*, 262e; *ibidem*, 263b; *ibidem*, 285a; *ibidem*, 286d; *ibidem*, 291e; *ibidem*, 306a; *ibidem*, 307d; IDEM, *Philebus* 23c; IDEM, *Timaeus* 48e, 57c; *ibidem*, 57d; *ibidem*, 66d; IDEM, *Leges* III 689d; *ibidem*, 700a; *ibidem*, V 735a; *ibidem*, VI 751a; *ibidem*, IX 864b; *ibidem*, X 894b; IDEM, *Epinomis* 991a; *ibidem*, 991c.

¹³ É. DES PLACES, S. I., *sub voce* “γένος”, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon... cit.*, p. 110, donde refiere el sentido de género «rapproché d’εἶδος, avec lequel cependant il n’est jamais dans le rapport aristotélicien de ‘genre’ a ‘espèce’».

¹⁴ PLATÓN, *Gorgias* 503e; IDEM, *Meno* 72c; *ibidem*, 72d; IDEM, *Euthyphro* 6d; IDEM, *Hippias maior* 289d; *ibidem*, 298b; IDEM, *Respublica* IV 435b; *ibidem*, 435e; IDEM, *Politicus* 258c; IDEM, *Timaeus* 30c; IDEM, *Leges* VIII 354c; *ibidem*, 356b, junto a «σχῆμα».

¹⁵ IDEM, *Euthyphro* 6d; IDEM, *Gorgias* 503e; IDEM, *Meno* 72c; IDEM, *Hippias maior* 289d; IDEM, *Phaedo* 102a; *ibidem*, 103e; *ibidem*, 104c; *ibidem*, 106c; IDEM, *Cratylus* 389b; *ibidem*, 389e; *ibidem*, 390a; *ibidem*, 390e; *ibidem*, 440b; IDEM, *Respublica* III 402c; *ibidem*, IV 434d; *ibidem*, V 476a; *ibidem*, VI 510b; *ibidem*, 511c; *ibidem*, X 596a; *ibidem*, 596b; *ibidem*, 597a; *ibidem*, 597c, junto a «ἰδέα»; IDEM, *Theaetetus* 148d; *ibidem*, 203e; *ibidem*, 204a; IDEM, *Phaedrus* 249b; *ibidem*, 270d; IDEM, *Parmenides* 129c; *ibidem*, 129d; *ibidem*, 130a; *ibidem*, 130b; *ibidem*, 130c; *ibidem*, 130d; *ibidem*, 130e; *ibidem*, 131a; *ibidem*, 131b; *ibidem*, 131c; *ibidem*, 131e; *ibidem*, 132a; *ibidem*, 132b; *ibidem*, 132c; *ibidem*, 132d; *ibidem*, 132e; *ibidem*, 133a; *ibidem*, 134b; *ibidem*, 134d; *ibidem*, 135a; *ibidem*, 135b; *ibidem*, 149e; *ibidem*, 158c; *ibidem*, 159e; IDEM, *Sophista* 239a; *ibidem*, 246b; *ibidem*, 246c; *ibidem*, 248a; *ibidem*, 249d; *ibidem*, 252a; *ibidem*, 253d; *ibidem*, 254c; *ibidem*, 255c; *ibidem*, 255d; *ibidem*, 255e; *ibidem*, 258c; *ibidem*, 258d; *ibidem*, 259e; *ibidem*, 260d; *ibidem*, 278e; IDEM, *Philebus* 44e; IDEM, *Timaeus* 51c; *ibidem*, 51d; *ibidem*, 52a; *ibidem*, 53b; IDEM, *Leges* VI 322d.

¹⁶ É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon... cit.* p. 159, refiriéndose al empleo platónico de «εἶδος» e «ἰδέα», se opone a la interpretación de «ἰδέα» como concepto, sostenida por C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, Oskar Beck, Munich, 1910, pp. 228-236, diciendo que «le ‘concept’ de C. Ritter est un mythe»; É. des Places se apoya en D. ROSS, *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford University Press, Oxford, 1951, p. 15: «Look not only at these passages but at their context, and you will be convinced that Plato means one and the same thing in every case; that nowhere is he speaking of concepts or of ‘the content of concepts’, but in every case of something which he considers perfectly objective, existing in his own right and not by virtue of our thinking of it».

¹⁷ É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon... cit.*, p. 260: «Pas plus que pour εἶδος le sens de ‘concept’ n’existe pour ἰδέα».

¹⁸ *Ibidem*, p. 260: «rare en ce sens [espèce, sorte], à la différence d’εἶδος».

¹⁹ PLATÓN, *Sophista* 254d; *ibidem*, 254e; *ibidem*, 256b; *ibidem*, 257a; *ibidem*, 259a; *ibidem*, 260b.

²⁰ IDEM, *Philebus* 15b.

²¹ El empleo de estos dos términos por Platón ha dado pie a malinterpretar en sentido meramente lógico y matemático la concepción de la Idea platónica *cfr.* M. ISNARDI PARENTE, “Il dibattito sugli ΕΙΔΗ nell’Accademia antica”, F. FRONTEROTTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica... cit.*, p. 161, n. 3.

asociación de sinónimos que, como ya dejamos indicado, establece Diógenes Laercio en torno a la Idea platónica:

τὴν [...] ἰδέαν καὶ εἶδος ὀνομάζει καὶ παράδειγμα καὶ ἀρχὴν καὶ αἴτιον.²²

4. Concepto y caracterización de la Idea en diversos pasajes de Platón

Para comprender el sentido de la Idea en Platón, debemos comenzar por notar que, en su concepción de la realidad, distingue dos tipos de seres,²³ que son el sensible y el inteligible.²⁴

El ser sensible se caracteriza por hallarse sometido al cambio natural, lo que implica llegar a ser y perecer;²⁵ por su parte, el ser inteligible se caracteriza por varios aspectos que resultan contrarios a los del ser sensible: no estar sometido a la generación ni a la corrupción,²⁶ permanecer siempre idéntico a sí mismo,²⁷ representar la perfección,²⁸ valer como la pureza,²⁹ existir plenamente,³⁰ significar con propiedad,³¹ constituir la esencia,³² ser Idea en cuanto ser,³³ carecer de partes,³⁴ y ser realmente.³⁵ De este modo, los sintagmas «ἰδέαι», «εἶδη» y «ὄντως ὄντα» resultan equivalentes por cuanto aluden a la verdadera realidad. En ocasiones, algunos de los rasgos de la Idea aparecen reunidos en una sola mención, como en el caso siguiente:

θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ νοητόν, καὶ μονοειδὲς καὶ ἀδιάλυτον καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχον.³⁶

Una vez señalada la clasificación que nace de una consideración filológica del léxico y la distinción realizada en términos de antítesis entre ser inteligible y ser sensible, hemos de orientar el rumbo hacia la significación filosófica del término para, así, acceder al sentido propio que adquiere en el pensamiento de Platón.

²² DIÓGENES LAERCIO III, 64: «la Idea se llama también especie, género, Paradigma, principio y causa».

²³ PLATÓN, *Phaedo* 79a: «δύο εἶδη τῶν ὄντων»; en este pasaje, el término «εἶδη» está empleado en un sentido no técnico, filosóficamente hablando, y se refiere únicamente a tipo o clase. Otro uso no técnico, esta vez de «ἰδέα», se encuentra en el inicio de la descripción mítica del estado del alma en PLATÓN, *Phaedrus* 246a: «περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὧδε λεκτέον», lo que se refleja en la traducción de L. GIL FERNÁNDEZ, *Platón. Fedro. Edición bilingüe, traducción, introducción y notas por Luis Gil Fernández*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, ²1970, p. 31: «sobre su modo de ser se ha de decir lo siguiente».

²⁴ PLATÓN, *Phaedo* 89; IDEM, *Respublica* VI, 509d: «νοητόν».

²⁵ IDEM, *Parmenides* 136b: «περὶ γενέσεως καὶ φθοράς».

²⁶ IDEM, *Politicus* 283d: «μήτε γένεσιν μήτε ὀλεθρον».

²⁷ IDEM, *Timaeus* 27d-28a: «ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν».

²⁸ IDEM, *Respublica* V, 477a: «τὸ παντελῶς ὄν».

²⁹ *Ibidem*, V, 477a: «τὸ εἰλικρινῶς ὄν».

³⁰ IDEM, *Phaedrus* 249c: «τὸ ὄν ὄντως».

³¹ *Ibidem*, 247e: «τὸ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως».

³² *Ibidem*, 249c: «ἡ οὐσία ὄντως οὐσα».

³³ IDEM, *Respublica* VI, 486d; IDEM, *Sophista* 254a: «τοῦ ὄντος ἰδέα».

³⁴ IDEM, *Timaeus* 35a; *ibidem*, 37a: «ἀμέριστος».

³⁵ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, «Idea (dottrina delle idee)»... *cit.*, p. 2.

³⁶ PLATÓN, *Phaedo* 80b.

En orden a ello, distinguiremos dos significados principales del término «εἶδος».³⁷ El primero se refiere a una realidad inteligible la cual una serie de particulares reciben su naturaleza y, en base a ella, un mismo nombre. Este significado encuentra dos variantes en función de la relación que la realidad inteligible establece con los particulares correspondientes: si tal realidad es diferente de la que éstos tienen en tanto que individuos, se trata de a) la realidad inteligible trascendente; mas, si coinciden con ellos en cuanto a la modalidad de existencia, de forma que no hay diferencia ontológica entre Idea y homónimos, nos hallamos ante b) la Idea inmanente.³⁸ El segundo sentido general del término «εἶδος» se refiere c) al universal lógico que, como género se relaciona con las especies, del mismo modo como éstas incluyen o a los particulares correspondientes³⁹. De este modo, en la obra de Platón conviven, sujetos a una evolución, los tres sentidos de «εἶδος» que discutirá y considerará la subsiguiente tradición filosófica; ésta, convertida en escolástica platónica tardoantigua,⁴⁰ los abordará aceptándolos en su conjunto, rechazando alguno de ellos, estableciendo relaciones entre los mismos o «localizándolos» de forma diversa, pero siempre sin establecer sentidos adicionales a los de a) inteligible separado, b) forma inmanente y c) género lógico.

Los dos primeros sentidos de la Idea platónica se relacionan con el término «οὐσία». El significado general de «οὐσία», como existencia real de una cosa,⁴¹ sirve tanto para conferir realidad a la esencia inteligible del ser, que es ontológicamente diferente de las cosas sensibles y conocida sólo por el pensamiento,⁴² como para hacer lo propio con la realidad inteligible inmanente que tiene una modalidad de existencia igual a la de las cosas sensibles.⁴³

El tercer significado de «εἶδος» encuentra su fundamento de término predicable en los dos anteriores. Ello es posible gracias a que los diferentes ámbitos ontológicos, que ora alcanzan la trascendencia ora abocan a la inmanencia, se dan, a su vez, en función de las perspectivas gnoseológicas que indican lo que un individuo es περὶ οὐσίας, *i. e.*, en cuanto a su naturaleza. Esta indicación semántica, fundamentada como está en principios ontológicos, permite la definición del

³⁷ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, p. 52.

³⁸ Este sentido, apenas presente en Platón, constituye, sin embargo, el precedente más claro de la forma inmanente aristotélica; como tendremos oportunidad de ver, en el medioplatonismo, habrá autores, como Alcinoos, que lo recojan y otros, como Ático, que, al desconsiderarlo, vuelvan a una posición más platónica. En el neoplatonismo, Plotino lo reconoce bajo la mención de los «λόγοι», que junto a la modificación del concepto de participación, supone una desconsideración del mismo. *Cfr. infra*.

³⁹ PLATÓN, *Theaetetus* 178a; IDEM, *Symposium* 205b; IDEM, *Respublica* II 357c.

⁴⁰ Para la caracterización del platonismo tardoantiguo (medio- y neoplatonismo) como escolástica, *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, Oxford, 1990, reimpr. 2005, p. 64; P. HOFFMANN, "Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles", C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia antiqua, 107) Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 137.

⁴¹ PLATÓN, *Protagoras* 349b; IDEM, *Euthyphro* 11a.

⁴² IDEM, *Phaedo* 65d; *ibidem*, 78d; *ibidem*, 92d.

⁴³ IDEM, *Euthyphro* 11a.

individuo a través de la predicación lógica de un término que, aunque en sí mismo no es οὐσία, *i. e.*, substancia, no deja de señalar la especie a la que pertenece, de forma que el fundamento real que ella representa queda remitido a los sentidos de forma inmanente y de inteligible separado.

5. El mundo inteligible

Las Ideas, en la medida en que trascienden el tiempo y el espacio,⁴⁴ no se hallan en lugar alguno; sin embargo, en la medida en que son idénticas en sí y por sí,⁴⁵ constituyen un ámbito, denominado «νοητὸς τόπος»,⁴⁶ «τὸ ἀληθείας πεδίων»,⁴⁷ «τὸ παντελῶς ὄν»,⁴⁸ «τῷ παντελεῖ ζῶν»⁴⁹ y «τὰ νοητὰ ζῶα».⁵⁰

Debido a que las Ideas son divinas,⁵¹ en este ámbito reina un orden perfecto⁵² coronado por la Idea de Bien⁵³ que trasciende el ser⁵⁴ de las Ideas, precisamente, porque es causa de su ser y de la inteligibilidad de las mismas. Las Ideas, entonces, se hallan subordinadas a la Idea de Bien en lo que viene a ser un orden jerárquico determinado por la universalidad o extensión lógica de cada una de ellas;⁵⁵ por debajo de la Idea de Bien destacan en importancia los μέγιστα γένη:⁵⁶ Movimiento, Quietud, Identidad, Diferencia, Ser.

Entre las Ideas se da una relación recíproca⁵⁷ que Platón caracteriza como participación (μέθεξις)⁵⁸ o comunidad (κοινωνία)⁵⁹ y ejemplifica con el caso de la combinación entre las letras del alfabeto,⁶⁰ de forma que las Ideas más universales comprenden a las más específicas.⁶¹

⁴⁴ IDEM, *Phaedrus* 247c.

⁴⁵ IDEM, *Symposium* 211b: «αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ»; cotéjese la expresión con el conocido y reiterado «an und für sich» de G. F. W. Hegel.

⁴⁶ IDEM, *Respublica* VI 509d, 517b. La expresión «νοητὸς κόσμος» no se encuentra en Platón, sino que es originaria de Filón de Alejandría († 40); *cfr.* FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 16, 19; esta fórmula la reencontramos en PLOTINO, II 4, 4; IDEM, III 4, 3.

⁴⁷ IDEM, *Phaedrus* 248b; *ibidem*, 249c.

⁴⁸ IDEM, *Respublica* V, 477a; IDEM, *Sophista*, 248e, donde aparece la expresión «τῷ παντελῶς ὄντι».

⁴⁹ IDEM, *Timaeus* 31b.

⁵⁰ *Ibidem*, 30c.

⁵¹ IDEM, *Phaedrus* 80b; IDEM, *Symposium* 211e.

⁵² IDEM, *Respublica* VI 500c.

⁵³ *Ibidem*, VI 509d: «ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα».

⁵⁴ *Ibidem*, VI, 509b.

⁵⁵ *Ibidem*, 511b; la primera aparición del concepto de extensión lógica la encontramos en PORFIRIO, *Isagoge* IV 5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 28, bajo el término «ἐπίτασιν», inversamente proporcional a «ἀνεσιν», *i. e.*, la intensión; *cfr. item, ibidem*, XV 1, p. 50.

⁵⁶ PLATÓN, *Sophista* 254d-255e.

⁵⁷ IDEM, *Sophista* 259e: «ἡ ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκή».

⁵⁸ IDEM, *Respublica* 476a; IDEM, *Sophista* 254d.

⁵⁹ Platón emplea «κοινωνμεῖν» con el sentido de participación común entre géneros y especies en PLATÓN, *Parmenides* 159d; IDEM, *Sophista* 253a; *ibidem*, 254b; *ibidem*, 260e.

⁶⁰ IDEM, *Sophista* 252e.

⁶¹ *Ibidem*, 252e; IDEM, *Phaedrus* 247e; IDEM, *Timaeus* 30c.

Las diferentes caracterizaciones de la Idea en Platón pueden ordenarse considerando la evolución que experimentan a lo largo de los diálogos. Utilizando una imagen gramatical, se ha dicho que la Idea platónica comienza siendo adjetiva, en las definiciones socráticas;⁶² pasa a ser substantiva en las elaboraciones del período de madurez, donde las Ideas son realidades separadas⁶³ que adquieren una función cosmológica⁶⁴ y se hallan coronadas por la Idea de Bien;⁶⁵ en el período de vejez, tendríamos la Idea verdaderamente dialéctica, verbal, que permite la inauguración del método de la división, cuyo empleo tiene como consecuencia el descubrimiento de los cinco Géneros mayores,⁶⁶ entre los cuales, el del Ser comprende al resto, destacando, por otra parte, el género del no-ser, que es interpretado como alteridad predicativa.⁶⁷

⁶² J. B. SKEMP, "Plato's Metaphysical System: Forms", *Plato* (Greece & Rome. New Surveys in the Classics 10) Oxford University Press, Oxford, 1976, p. 38; algunos conceptos morales de los que se busca la definición son «justo», «pío», «valiente»; es en *Euthyphro* donde hallamos la primera alusión a la realidad substancial de la Idea.

⁶³ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 53, ha señalado el pasaje de PLATÓN, *Meno* 72c como crucial, un hito en la historia de la formación del problema de los universales, pues es allí donde Sócrates da el paso de la formulación negativa del «εἶδος» como aquello por lo que varios individuos no difieren en cuanto al aspecto a la tematización positiva del «εἶδος» como aquél elemento formal constitutivo que, hallándose presente en una pluralidad de individuos que no se diferencian en cuanto a la forma, pertenezcan a una determinada especie que viene definida por tal naturaleza.

⁶⁴ El pasaje de PLATÓN, *Timaeus* 30c-d, es el precedente de la interpretación teológica ejemplarista de las Ideas, tal como se hallarán en el neoplatonismo y en la Patrística, después de la elaboración de Filón de Alejandría. Platón refiere el mundo inteligible como «animal inteligible» que se halla fuera del Demiurgo, y que, por lo tanto, es distinto de él.

⁶⁵ I. N. THEODORAKOPOULOS, "Ἡ θεωρία τῶν ιδεῶν τοῦ Πλάτωνος", *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 35 (1960), p. 227, dice que la Idea de Bien no sólo se tematiza en el lugar central de *Republica*, sino de toda la obra platónica, de modo que «διότι ὅλα εἰς τὸν Πλάτωνα εἶναι συμβολικά».

⁶⁶ PLATÓN, *Sophista* 254b-257a; en una primera aproximación, señala: a) el Ser (τὸ ὄν), b) el Movimiento (ἡ κίνησις), c) la Quietud (ἡ στάσις); en una segunda, se añaden: d) la Identidad (τὸ ταυτόν) y e) la Alteridad (τὸ θάτερον); las relaciones entre los Géneros mayores señaladas por Platón se señalan en la siguiente tabla, donde «X» quiere decir compatibilidad; «=», identidad; y «≠», oposición contraria:

	τὸ ὄν (Ser)	ἡ στάσις (Quietud)	ἡ κίνησις (Movimiento)	τὸ ταυτόν (Identidad)	τὸ θάτερον (Alteridad)
τὸ ὄν					
ἡ στάσις					
ἡ κίνησις	X	≠			
τὸ ταυτόν	=		X, ≠		
τὸ θάτερον					

⁶⁷ Sin embargo, D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 242, se pronuncia en contra de una jerarquización «neoplatonizante» de los Géneros mayores. Es de la opinión de que, en Platón, los cinco Géneros mayores no forman un sistema jerárquico, debido a que los tres que son postulados en un primer momento se hallan en un mismo nivel, sin que la Existencia descuelle sobre la Identidad y la Diferencia; los otros dos Géneros mayores, Movimiento y Quietud, se diferencian de los anteriores en que son predicables de todo lo que es, mientras que la Existencia, Identidad y Diferencia sólo se predicán recíprocamente y del resto de Ideas, restringiéndose, pues, al ámbito inteligible; por su parte, G. REALE, "L'ontologia del 'Sofista' e la metafora del «parricidio di Parmenide»", IDEM, *Storia della filosofia greca e romana. 3. Platone e l'Accademia antica*, Tascabili Bompiani, Milano, 2006, p. 124, dice que los Géneros mayores no representan una categorización trascendental fija, sino que son postulados como un medio para solucionar el problema particular que es planteado en *Sophista*, a saber, la naturaleza y el arte del sofista y las condiciones de posibilidad de la falsedad de una oración predicativa. De acuerdo con ello, Platón no habría establecido una deducción trascendental de las categorías, sino que sólo habría señalado algunos de los universales más generales, dejando fuera el tema de la trama de las Ideas; el error de muchos intérpretes modernos no haría sino continuar la interpretación de

A lo largo de la evolución en la conformación de la teoría de las Ideas por parte de Platón, nos encontramos con diferentes tipos, obedeciendo todos al principio general de postular una Idea por cada grupo de seres que son referidos con un solo nombre.⁶⁸ Como veremos, la discusión sobre el legítimo canon de Ideas será un tema discutido por toda la tradición posterior, aunque con escasa repercusión entre los bizantinos. Entre las reconocidas por Platón, cabe destacar: a) las Ideas de seres naturales, animadas⁶⁹ e inanimadas;⁷⁰ b) las Ideas de artefactos;⁷¹ c) las Ideas de cualidades;⁷² d) las Ideas de acciones;⁷³ e) las Ideas de relaciones recíprocas⁷⁴ y abstractas;⁷⁵ f) las Ideas de virtudes y valores;⁷⁶ g) las Ideas de números⁷⁷ y de figuras geométricas;⁷⁸ y h) algunas Ideas particulares como la de la ciencia,⁷⁹ la del Ser,⁸⁰ la del no-ser,⁸¹ e, incluso, la del mal.⁸²

6. Consecuencias del orden del mundo inteligible

El orden ontológico estructurado por el ámbito inteligible tiene, en Platón, dos aplicaciones: una lógica y otra cosmológica. En cuanto a la primera, Platón establece el método dialéctico de la διαίρεσις o división,⁸³ que procede según reglas fijas, y que nos permite conocer tanto los grados intermedios entre los extremos del γένος supremo y del ἄτομον εἶδος⁸⁴ pertenecientes al ámbito inteligible, como la estructura orgánica del mismo.⁸⁵ Con ello, quedan echadas las bases de la lógica aristotélica y de la posibilidad de su reinterpretación neoplatónica posterior. Recordemos a este respecto que Proclo, siguiendo las directrices de Porfirio y utilizando argumentos que reaparecerán

PLOTINO VI 1-3, donde el autor «in celebri pagine delle Enneadi ha presentato le Idee trattate nel Sofista come una lista esaustiva degli universali supremi e quindi come la tavola delle categorie del mondo intelligibile».

⁶⁸ PLATÓN, *Respublica* X 596a; IDEM, *Phaedo* 75c-75d.

⁶⁹ IDEM, *Timaeus* 39e-40a.

⁷⁰ *Ibidem*, 51b.

⁷¹ IDEM, *Respublica* X 597d; IDEM, *Parmenides* 130c; IDEM, *Epistula* VII 342d; IDEM, *Cratylus* 389a.

⁷² IDEM, *Phaedo* 103c; IDEM, *Epistula* VII 342d: calor, frío y los colores; IDEM, *Phaedo* 65d, 100e-101b: grandeza-pequeñez, salud y fuerza.

⁷³ IDEM, *Cratylus* 386e; IDEM, *Theaetetus* 155e; IDEM, *Epistula* VII 342d.

⁷⁴ IDEM, *Parmenides* 133d: relación entre patrón-esclavo, y entre hermano-hermana.

⁷⁵ IDEM, *Sophista* 254d; IDEM, *Parmenides* 128e-129a; IDEM, *Phaedo* 74a: identidad, diferencia, semejanza, desemejanza, igualdad.

⁷⁶ IDEM, *Phaedrus* 247b; *ibidem*, 250b-250c; IDEM, *Phaedo* 100b; se mencionan todas los hábitos del alma en IDEM, *Epistula* VII 342d.

⁷⁷ IDEM, *Phaedo* 101c; IDEM, *Respublica* VII 524e, 525d; en IDEM, *Phaedo* 105d se menciona la Idea de número impar (περιττότης).

⁷⁸ IDEM, *Respublica* VI 510d; IDEM, *Philebus* 62a; IDEM, *Epistula* VII 342c.

⁷⁹ IDEM, *Phaedrus* 247d.

⁸⁰ IDEM, *Sophista* 254a.

⁸¹ *Ibidem*, 255e; *ibidem*, 256d.

⁸² IDEM, *Respublica* V 475e-476a; en IDEM, *Phaedrus* 105c se menciona la Idea de enfermedad.

⁸³ IDEM, *Sophista*; IDEM, *Politicus*; sin embargo, el método ya se halla planteado en IDEM, *Phaedo* y es el presupuesto de la Dialéctica inductiva y deductiva de IDEM, *Respublica*.

⁸⁴ IDEM, *Phaedrus* 270b; *ibidem*, 273d-e; IDEM, *Philebus* 16c-e; *ibidem*, 19a.

⁸⁵ IDEM, *Phaedrus* 265e; IDEM, *Politicus* 259d, 287c.

en Plotón, afirma la primacía de la lógica platónica respecto a la aristotélica, limitada por el formalismo.⁸⁶

La segunda consecuencia del orden inteligible tiene que ver con su función cosmológica, aspecto que irá adquiriendo importancia progresiva a lo largo del medioplatonismo y del neoplatonismo. El ámbito inteligible, denominado en *Timaeus* «παντελὲς ζῶον»⁸⁷ o «νοητὸν ζῶον»,⁸⁸ es el Paradigma que el Demiurgo contempla para proceder, a partir del preexistente receptáculo material en caos, a la ordenación y conformación del mundo sensible. Este modelo, en la medida en que ha de reflejar las diferentes especies del mundo sensible, en las que se incluyen los seres animados, es caracterizado como un ser viviente.⁸⁹

Sale al paso, aquí, una cuestión problemática y fundamental: la de decidir si esta caracterización debe extenderse al conjunto del mundo inteligible o si, por el contrario, sólo atañe a las Ideas de los seres vivos. Para poder hacerlo, hay que señalar que tal extensión sólo es legítima si se identifica el νοητὸν ζῶον de *Timaeus*,⁹⁰ caracterizado como ser vivo, con el conjunto del παντελὲς ὄν,⁹¹ totalidad del ámbito inteligible. Una precisa interpretación de esta última mención al ámbito inteligible no permite afirmar que sea susceptible de ser cualificada en toda su extensión por el movimiento,⁹² de forma que, desde nuestro punto de vista, no se debe hablar de las Ideas

⁸⁶ C. G. NIARCHOS, “Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Πλήθωνος”, IDEM, *Ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία κατὰ τὴν βυζαντινὴν τῆς περιόδου*, University of Athens, Athens, 1996, p. 151-158.

⁸⁷ PLATÓN, *Timaeus* 31b.

⁸⁸ *Ibidem*, 39e.

⁸⁹ *Ibidem*, 30c; *ibidem*, 31a; *ibidem*, 39e-40a: así lo confirma el hecho de que las Ideas que lo constituyen sean aludidas como seres vivos o criaturas inteligibles.

⁹⁰ *Ibidem*, 31b.

⁹¹ IDEM, *Respublica* V, 477a; IDEM, *Sophista*, 248e, donde aparece la expresión «τῷ παντελὲς ὄντι».

⁹² El pasaje discutido es PLATÓN, *Sophista* 254d-255e; esta identificación es aceptada con las debidas cautelas por W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 4: «Se poi questo παντελὲς ζῶον sia identico all'intero mondo delle idee non è certo, ma è tuttavia probabile, poiché il παντελὲς ὄν, ovvero l'ente che tutto comprende, possiede movimento, vita, anima e intelletto [...] ed è per ciò un essere vivente. I due ζῶα sembrano dunque essere del tutto identici». Sin embargo, D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas...* *cit.*, p. 107 advierte que lo que Platón rechaza en *Sophista* es la exclusión en el ámbito de la realidad en general de la vida y del alma, y que Platón no está realizando una autocrítica del concepto de Idea, como si necesitara de ser caracterizada por el cambio y el movimiento; *ibidem*, p. 110 leemos: «His real meaning becomes clear in 249b 5-10, where he says, in effect, that knowledge implies minds that are real and subject to change, and objects (the Ideas) that are real and not subject to change. He has not given up his belief in unchanging Ideas (which he expresses in later dialogues), but he adds that minds subject to change must also be accepted as completely real. And when he says that to the question whether reality is changeable or unchangeable we must answer 'it is both', he does not mean that the same reality in some mysterious way manages to be both, but that both unchanging ideas and changing minds are perfectly real»; en consecuencia, sólo se trata de que «he has now forced the idealists to admit that reality includes living, thinking beings as well as Ideas», sin que por ello haya que confundir los seres vivos que piensan con las Ideas pensadas. De este modo, si tenemos en cuenta esta precisión de David Ross a la hora de certificar que en PLATÓN, *Sophista* 248c-249b, las Ideas no tienen movimiento sino que el movimiento se incluye en el conjunto de la realidad junto a las Ideas de forma que estas conservan su carácter inmutable, no podemos identificar el conjunto de las Ideas con aquellas que en PLATÓN, *Timaeus* 30c vienen calificadas como «νοητὰ ζῶα», es decir, «seres vivientes inteligibles», de forma que no se puede predicar de las Ideas platónicas la cualidad de vida ni de actividad moviente; otro factor que sustenta la negación de la vida como cualidad propia de todas las Ideas platónicas es el hecho de que, en el mismo *Timaeus*, junto a las Ideas de todas las especies vivas en general y del conjunto de cuatro señaladas en PLATÓN, *Timaeus* 39e-40a, en particular —a saber, las

como dotadas de la cualidad de vida.⁹³ En este sentido conviene tener en cuenta que el modelo inteligible que el Demiurgo coloca en el alma para que, a su vez, sea mezclada con el cuerpo,⁹⁴

de animal terrestre, acuático, aéreo y las de los dioses subalternos (estrellas, planetas y la Tierra)—aparezcan las Ideas de los elementos y la Idea de eternidad, respecto a la que se concibe, en PLATÓN, *Timaeus* 37c-38a, el tiempo como imagen móvil de la misma. Sólo en Plotino las Ideas adquieren un carácter activo y dotado de inteligencia y es gracias a la influencia de la teología de la Creación veterotestamentaria de Filón sobre los conceptos claves de la filosofía platónica; cfr. H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Volume I*, Harvard University Press, Cambridge, 1947, p. 217 y 271, donde se estudia la instrumentalidad teológica de la relación establecida por Filón entre «ιδέα» y «δύναμις» sobre la base lingüística de *Septuaginta*. Por ello, aun estando de acuerdo con la orientación general de la cita, parece, que, al decir A. LINGUITI, “Dottrina delle idee nel neoplatonismo”, F. FRONTEROTTA – W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica... cit.*, p. 248, n. 8: «l'esigenza platonica di conferire all'essere movimento, vita, anima e pensiero», habría que precisar que tal *essere* no coincide con el mundo inteligible, sino con el conjunto de la realidad que, junto al mundo inteligible, incluye la realidad del pensamiento humano sobre el mismo.

⁹³ PLATÓN, *Sophista* 248e; el pasaje, de difícil interpretación, es crucial para esclarecer tanto la originalidad de Plotino como la responsabilidad y autoría de Platón respecto a la tesis de concebir las Ideas como realidades activas. Parece prudente aceptar la advertencia de D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 110, a la hora de especificar que el modelo inteligible de PLATÓN, *Sophista* 248c, permanece inmutable y que el movimiento referido por Platón dentro del conjunto de la realidad hace referencia a la Vida, al Alma y al Intelecto que piensa las Formas, y no a éstas mismas.

Consideremos algunos pasajes para ver cómo se confirma la tesis de Ross. En primer lugar, la propuesta del Extranjero de considerar que existe todo lo que tiene potencia de actuar y de padecer (247e) y la tesis de que el ser está simultáneamente en reposo y movimiento (249d) no se refieren a las Ideas, sino a la porción de realidad que se debe de considerar junto a ellas; la tesis de los «amigos de las formas» que parecen sostener que la esencia es conocida y, por ello, padece, aunque sin alterarse (248d), es precisamente la que se trata de corregir, alejándose de la interpretación de las Ideas inmutables del período medio, tal como aparece característicamente en *Republica*, *Phaedo* y *Phaedrus*; la existencia y reconocimiento del cambio se concluye a partir del reconocimiento del pensamiento y, a su vez, el pensamiento exige un correlato inmutable y permanente: la Quietud (249b); el ser, considerado como cambio y reposo simultáneo, es una tercera cosa respecto a ellos que los circunscribe y abarca, de forma que se ve la independencia que Movimiento y Quietud tienen, como géneros predicados del Ser, respecto al Ser, que es el que, gracias a esta predicación, les confiere ser, por lo tanto, como géneros subordinados en cuanto a existencia, dándose el caso de que sólo existen por su comunicación con la esencia del Ser. No se puede concluir, por tanto, que el movimiento de *Sophista* atañe al ámbito inteligible, aunque sí al ser que incluye la vida, el alma y el pensamiento.

Esta conclusión se mantiene vigente, aun cuando en *Timaeus*, *Protagoras*, *Parmenides* y *Leges*, haya pasajes que relacionan la Idea con la virtualidad o la actividad, pues, en todos los casos, esta relación no es tan íntima como para que se lleguen a cualificar las Ideas a partir de tal virtualidad, sea en el caso de la vida o del movimiento. Es cierto que en PLATÓN, *Timaeus* 28a, se reconocía la virtualidad de las Ideas con la expresión «τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ»: este último genitivo (28a8), que no concuerda con el género femenino de «τὴν ἰδέαν», rige respecto al «τοιοῦτω τινὶ [...] παραδείγματι» de la línea anterior (28a7-8), que es contemplado por el Demiurgo como modelo que permanece en sí (28a6-7: «τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον»); esta cita platónica puede tomarse como parte de las influencias que llevaron a Plotino a crear su propia concepción de las Ideas; cfr. J. B. SKEMP, “Plato's Metaphysical System: Forms”... cit., p. 39. Pero se trata de un caso aislado, incapaz de determinar el sentido general de las Ideas dentro del *corpus* platónico; cfr. J. ECHARRI, S. I., *Filosofía fenoménica de la Naturaleza... cit.*, p. 222: «que la Idea trabajase ella misma, convirtiéndose en modelo y causa motriz a la vez, cosa absurda para Platón». A excepción de éste, el resto de los pasajes platónicos en los que se establece una relación entre las Ideas y el dinamismo de la virtualidad, cuentan a favor de la interpretación inmutable e inerte de las Ideas; cfr. *sub voce* “δύναμις”, É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon... cit.*, p. 150-151. Así, por ejemplo, PLATÓN, *Protagoras* 349b, donde el «τις ἴδιος οὐσία καὶ πρᾶγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἑκαστον» enunciado por Sócrates parece sugerir la afirmación de esta capacidad activa y virtual de la Idea, pero subyaciendo a las virtudes de la Sabiduría, la Moderación, la Valentía, la Justicia y la Pureza; IDEM, *Parmenides* 133e: «οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς», que afirma igualmente ese poder, pero señalando que, en el caso de las Ideas de relaciones recíprocas —como, e. g., la del siervo – esclavo y viceversa— se da entre las Ideas así relacionadas correspondiendo a la relación que se da entre realidades sensibles, pero, en ningún caso, de parte de las Ideas a estas realidades; IDEM, *Leges* III 691e, «φύσις τις ἀνθρωπίνη μεμειγμένη θεῖα τινὶ δυνάμει», en un contexto diferente, se refiere a la virtud divina que se mezcla con la humana en el linaje excepcional. Por tanto, prácticamente la totalidad de los pasajes platónicos en los que el sentido de «δύναμις» es utilizado como sinónimo de «esencia» o «naturaleza» certifican la inmutabilidad e inercia de las Ideas.

⁹⁴ PLATÓN, *Timaeus* 30a.

no es ningún ser vivo particular, sino una entidad ideal⁹⁵ que contiene, como el mundo a todos sus seres visibles,⁹⁶ todas las Ideas de seres vivos,⁹⁷ así como las Ideas del resto de seres sensibles,⁹⁸ la Idea de tiempo,⁹⁹ que es la Eternidad, y las Ideas de los elementos,¹⁰⁰ que quedan definidos por la diferente combinación de triángulos rectángulos e isósceles. Es decir, que una correcta interpretación de la referencia al movimiento en *Sophista* y la consideración en *Timaeus* de Ideas de entidades inertes, además del hecho de que la caracterización de las Ideas en diálogos posteriores a *Timaeus* se hace en términos de inmutabilidad, lleva a desconsiderar la cualificación viviente de las Ideas, que son indivisibles e inmutables,¹⁰¹ quedando definida cada una de ellas por su singularidad y autopredicación.¹⁰² A estos argumentos hemos de añadir, teniendo en cuenta su autoridad y la fidelidad general hacia la filosofía de Platón, el testimonio de Plotino. Aun cuando —como se verá— su tesis más característica consiste en predicar la vida y la inteligencia como atributos esenciales de las Ideas, distingue dos esferas inteligibles: la una corresponde al Viviente en sí, trasunto del Animal Inteligible platónico; la otra, a la Inteligencia, segunda hipóstasis de su sistema que comprende la totalidad del mundo inteligible. Pues bien, la relación que se da entre ambas esferas es, respectivamente, la de subconjunto a conjunto: es decir, que la Inteligencia comprende, como a una de sus partes, al Viviente en sí.¹⁰³

Platón distingue literal y conceptualmente, con visos de aludir a una diferencia real, por una parte, las Ideas y, por otra, el Demiurgo;¹⁰⁴ sólo desde una interpretación reduccionista y

⁹⁵ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 129: «The Idea of living creature is the generic Idea of living creature in general, including as species all the various kinds of living creature».

⁹⁶ PLATÓN, *Timaeus* 39e-40a.

⁹⁷ IDEM, *Timaeus* 30c.

⁹⁸ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 121: «In other words, the model must have been the generic form of living creature, together with all its species and sub-species».

⁹⁹ PLATÓN, *Timaeus* 37d; veremos cómo la trascendencia de esta definición, pasando por Plotino, llega hasta Miguel Pselo, en quien desempeña un papel importante a la hora de apreciar su crítica de las Ideas platónicas.

¹⁰⁰ IDEM, *Timaeus* 51b-52a.

¹⁰¹ IDEM, *Timaeus* 34b.

¹⁰² *Ibidem*, 37a; D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 122; la autopredicación hace referencia a la legitimidad de predicar la esencia de una forma de ella misma; en el caso de, *e. g.*, la forma Justicia, podría decirse que «la Justicia es justa»; ello es una consecuencia de que la forma se define por una propiedad y no más de una; si una forma sólo puede tener una propiedad, esta propiedad sólo puede venir dada por el contenido de la forma en cuestión, *i. e.*, por su esencia, y no por cualquier otra, *i. e.*, por una propiedad que no sea la propiedad que define a la forma en cuestión. Así, en el caso de la Justicia, ésta ha de venir definida por la propiedad de la justeza y, gracias a ello, la justeza puede predicarse de la Justicia, siendo ésta autopredicativa en este sentido. Se trata, pues, de una determinación explicativa de la forma, la cual queda determinada por la fuente de explicación de esa propiedad.¹⁰² G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 53, denuncia que este criterio, desde un punto de vista científico, es lato e insuficiente: «On this view, Socrates has unusually generous criteria for being included in the class of Fs; something can be member of the class of Fs by being the source or explanation of something's being F in the ordinary way».

¹⁰³ PLOTINO VI, 6, 17, 40-45.

¹⁰⁴ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 127: «The forms and the Demiourgos are independent of one another. There is no foundation, anywhere in Plato, for the view that the Demiourgos is to be identified with the Form of good, or with the forms taken as a whole. Nor does the Demiourgos make the Forms. They are present from the start as models to which he looks in making what he does make, the would as we find it».

monista, ajena a las distinciones literales del relato platónico, podría sostenerse que el Demiurgo se identifica realmente con el modelo; por otra parte, sólo gracias a esta tendencia reduccionista podría afirmarse que el modelo inteligible se reduce al $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\varsigma \zeta\omega\nu$,¹⁰⁵ lo cual no tiene sentido si interpretamos debidamente los pasajes de *Sophista* y de *Timaeus* que se refieren a los Géneros mayores y las Ideas en general.¹⁰⁶ Esta identificación será reconocida expresamente por Proclo,¹⁰⁷ después de nueve siglos de transformación filosófica en la que cabe destacar la aparición de la teoría aristotélica de las cuatro causas y la aplicación neoplatónica de la misma a la hermenéutica de los diálogos platónicos.

7. La relación de las Ideas con el Demiurgo y el mundo sensible

Antes de la producción del mundo por parte del Demiurgo, las Ideas obran sobre la $\chi\omega\rho\alpha$ a través de sus propias $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$.¹⁰⁸ Allí las trazas de los elementos que, a continuación, el Demiurgo ordena a través de las determinaciones de forma y número.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Ambas tesis inverosímiles o, en todo caso, simplistas, pasan por alto las complejas relaciones con que Platón construye su sistema y son afirmadas por W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 4: «nella produzione del mondo il costruttore (δημιουργός) divino guarda al $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\varsigma \zeta\omega\nu$ como modello (παράδειγμα: *Tim.* 30c-31b3). Tuttavia, tutti e tre —il $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\varsigma \zeta\omega\nu$, il demiurgo e il modello— sono una cosa sola; infatti, il demiurgo non è altro che l'aspetto produttore-ordinatore del $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\varsigma \zeta\omega\nu$, nello stesso modo in cui il modello ne è l'aspetto paradigmatico». Esta interpretación, al margen de su verosimilitud, no resulta útil a la hora de esclarecer los pasos que distintamente van superponiéndose en la evolución, reformulación y adaptación de la misma a lo largo de los siglos de acuerdo con los intereses dictados por diferentes circunstancias, entre las que son determinantes los desarrollos del neoplatonismo y la asimilación cristiana de las Ideas, en la forma en que en cada uno de los casos particulares se llevó a cabo; de todos modos, es cierto, sirve para explicar el hilo de continuidad a lo largo de ellos, pero este valor sólo es efectivo si permite seguir distinguiendo las interpretaciones de cada uno de los elementos que Platón menciona. Desde el punto de vista histórico, siempre hay que tener presente el sentido, correspondiente a la historia externa de la filosofía, sin embargo, la historia se dibuja a partir de la presentación sucesiva y comparativa de las diferentes trazas con las que se lo refiere en cada momento, *i. e.*, con la correspondiente historia externa.

¹⁰⁶ A. RIVAUD, “Notice”, *Platon. Oeuvres complètes. Tome X. Timée – Critias*, Société d'Édition «Les belles lettres», Paris, 1925, p. 33: «En effet, le modèle éternel, on le verra par la suite (30c-d), c'est le Vivant en soi, qui comprend en lui même les formes ou essences éternelles de tous les Vivants, ce qu'on nommera plus tard l' $\alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\omega\nu$, c'est-à-dire un modèle du Monde, constitué par un système parfaitement vive d'essences éternelles, sous la loi du Bien. Un tel système est quelque chose de plus que l'ensemble des Idées, ou le Monde intelligible».

¹⁰⁷ A. LINGUITI, “Dottrina delle idee nel neoplatonismo”... *cit.* p. 255, sobre Plotino, e *ibidem*, p. 261, sobre Proclo. Ni siquiera en Plotino las Ideas pueden ser caracterizadas por la causalidad eficiente, ya que son sus versiones degradadas en la procesión, *i. e.*, los $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ inmanentes, los principios que asumen aquel tipo de causalidad. Incluso, la distinción entre causalidad formal y eficiente está reconocida en la interpretación de las Ideas platónicas por parte de Proclo, ya que entiende que la forma trascendente se limita a conferir unidad a la forma inmanente, siendo ésta la encargada de la producción de la realidad particular y concreta; como veremos, se trata de una triple distinción fundada en la articulación de lo imparticipable ($\tau\omicron \acute{\alpha}\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\kappa\tau\omicron\nu$), que es la Forma trascendente; lo participado ($\tau\omicron \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$), que es la forma inmanente, y lo participante ($\tau\omicron \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\nu$), que es la realidad particular concreta que adquiere ser gracias a tal participación. Con todo, *cfr.* PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 910, 24-34, donde atribuye a Platón el mérito de haber legitimado, antes y mejor que Aristóteles, la unificación de los tres tipos inmateriales de causalidad, a saber, la formal, la final y la eficiente; pero, precisamente, se trata de un caso paradigmático de hermenéutica neoplatónica, tardía además, de Platón.

¹⁰⁸ La virtualidad y potencialidad de las Ideas es un aspecto que será ampliamente subrayado por los intereses cosmológicos del neoplatonismo y por el creacionismo cristiano expresado en términos platónicos. Platón caracteriza a la Idea comprendiendo cierta potencialidad en PLATÓN, *Timaeus* 28a e IDEM, *Parmenides* 133e; este hecho, junto a la calificación de las Ideas como vivas («viviente» del *Timaeus*) y formando parte de una realidad que incluye la vida del

El carácter activo y virtual de la Idea es insinuado por la permanencia del efecto que causa la Idea aun después de la primera intervención del Demiurgo; de este modo, las Ideas hacen que las cosas sensibles lleguen a ser de forma desarrollada aquello que por naturaleza y potencialmente son.¹¹⁰ Cabe hablar de una presencia (παρουσία) no espacial de la Idea en las realidades sensibles, así como de una participación (μέθεξις, μετάσχσις) o comunicación (κοινωνία) de ellas con las Ideas y de las Ideas entre sí.¹¹¹ Las cosas tienden a la Ideas porque aspiran a ser como ellas, aunque permanecen inferiores en tanto que imágenes (εἰκόνες), imitaciones (μιμήματα) o reproducciones (ἀφομοιώματα);¹¹² por su parte, las Ideas no quedan afectadas por esta participación.¹¹³

Gracias a la ordenación del Demiurgo, además de la acción de las Ideas trascendentes sobre el receptáculo, se hallan las Ideas (εἶδη, ἰδέαι, μορφαί) inmanentes a los seres (ἐνόντων).¹¹⁴ Ello fundamenta la eponimia (ἐπωνυμία),¹¹⁵ es decir, la relación por la cual las cosas reciben el nombre de las Ideas de las que, en cada caso, participan, siendo ὁμώνυμα respecto a ellas.¹¹⁶ Por el hecho de participar (μετέχειν), las cosas sensibles sólo reciben en parte la Idea trascendente

alma y el movimiento (*Sophista*), permitirá al neoplatonismo y al Cristianismo caracterizar a la Idea como un ente dotado de actividad (ἐνέργεια) y potencialidad (δύναμις).

¹⁰⁹ PLATÓN, *Parmenides* 133e; IDEM, *Timaeus* 28a: «ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν»; [«Siempre que el artífice, mirando continuamente a lo que es por sí mismo, sirviéndose de un tal modelo, remata la Idea y su propiedad, para que todo se consume de forma bella por necesidad» v.i.i.l.]. La traducción de «δύναμιν» por «propiedad» tiene asociados los sentidos de fuerza, potencia, esencia, naturaleza, facultad y órgano; cfr. É. DES PLACES, S. I., *sub voce* «δύναμις», *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon...* cit., pp. 150-151; siendo, de acuerdo con *ibidem*, p. 427, «cualidad» una traducción inadecuada en la medida en que el término «ποιότης» es el que corresponde propiamente a éste sentido.

¹¹⁰ PLATÓN, *Phaedo* 100b-101c; si en IDEM, *Parmenides* 133e e IDEM, *Timaeus* 28a, Platón asocia «δύναμις» a «ἰδέα» con el fin de señalar la naturaleza activa de la misma. No en vano el primero de estos términos es utilizado en IDEM, *Theaetetus* 197c con un valor que prelude los conceptos modales que Aristóteles emplea a la hora de dar cuenta del cambio y del movimiento natural, es decir, el par acto-potencia.

¹¹¹ Para la participación entre Ideas y seres sensibles, cfr. PLATÓN, *Phaedo* 100d, 101c; IDEM, *Parmenides* 132d; para la participación de las Ideas entre sí, cfr. PLATÓN, *Respublica* VI 505a; IDEM, *Phaedo* 105b.

¹¹² IDEM, *Timaeus* 51a.

¹¹³ IDEM, *Symposium* 211b; IDEM, *Timaeus* 52a.

¹¹⁴ IDEM, *Phaedo* 102d; *ibidem*, 103b; IDEM, *Euthyphro* 5d; IDEM, *Cratylus* 424d; IDEM, *Philebus* 16d; IDEM, *Hippias major* 300a.

¹¹⁵ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* cit., p. 56-57. El realismo platónico de las formas, como, e. g., aparece en PLATÓN, *Phaedo* 102b, se cifra en a) la separación de las formas como realidades determinadas, b) la participación (teoría de la causalidad ontológica de las formas sobre las realidades sensibles) y c) la causalidad eponímica según la cual la participación se desarrolla «onto-logiquement» (teoría de la causalidad nominal de las formas sobre las realidades sensibles, es decir, las cosas sensibles tiene el nombre de una forma). La causalidad eponímica no exige necesariamente la separación de las formas subsistentes, ya que la presencia de la forma en la cosa le da a ésta el derecho a recibir su nombre. Denominar significa aquí expresar la relación de participación entre la cosa y la forma, y el nombre pasa a funcionar como una especie de predicado, como un atributo del sujeto que representa a la cosa. Y, puesto que la filosofía crítica tiene por objeto determinar qué nombre es referido a una cosa de forma que exprese su naturaleza, sabiendo de antemano que se dan casos en los que el nombre se desvía de la cosa no correspondiéndola, puede decirse que el platonismo es una cuestión de gramática más que de lógica. La primera forma de platonismo medieval es ésta del platonismo gramatical, la cual constituye una forma de plantear el problema de los universales. Será la tradición interpretativa de la obra platónica la que origine el «platonismo» por una desviación del lenguaje; cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* cit., p. 51: «l'écart de langage d'où procède le platonisme».

¹¹⁶ PLATÓN, *Phaedo* 78e; *ibidem*, 102b; *ibidem*, 102c; *ibidem*, 103b.

correspondiente, mientras que la forma inmanente se halla completa en ellas, de forma que se puede decir que la poseen (ἐχέειν), mas sólo mientras el ente no se corrompe, momento en el que la forma o se retira o se anula.¹¹⁷ Por otra parte, por cada forma inmanente comprendida en un género o en una especie hay un εἶδος trascendente.¹¹⁸

8. La divinidad de la Idea

La Idea de Bien, que domina como un soberano por ser causa del ser,¹¹⁹ verdad e inteligibilidad de las Ideas así como de todas las realidades, está relacionada con el θεός y soberano¹²⁰ que ha producido así la Idea de cama¹²¹ como el resto de Ideas; en este sentido, abre la dimensión teológica de la teoría platónica de las Ideas.¹²² Ello se debe a que, como decimos, es causa no sólo de la verdad del conocimiento de las Ideas, sino también causa de su ser y de su substancia; tenemos en esta función causal, en su valor absoluto y en su posición cimera dentro del ámbito inteligible una primera certidumbre de la divinidad de las Ideas. La cualidad divina de las mismas es declarada expresamente en varios pasajes y se explica por las funciones de ser la causa de la divinidad de los seres mundanos, así como del alma que las articula con la vida y el movimiento del pensamiento.¹²³ Por último, la divinidad de las Ideas se cifra en el hecho de ser objeto de contemplación por parte

¹¹⁷ IDEM, *Phaedo* 74b.

¹¹⁸ IDEM, *Phaedo* 47c; IDEM, *Respublica* VI 507b.

¹¹⁹ IDEM, *Respublica* VI 509d.

¹²⁰ *Ibidem*, X 597e.

¹²¹ *Ibidem*, X 597d: «οὐκοῦν τριτταί τινες κλίνειν αὐται γίνονται· μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα, ἣν φαῖμεν ἄν, ὥς ἐγώμαι, θεὸν ἐργάσασθαι. [...] ὁ μὲν δὲ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλεον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη». D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 236, indica a la simetría compositiva del discurso, en un nivel literario, como la única razón por la que Platón habría afirmado que la Idea de cama (κλίνη) es una producción de Dios, subrayando que la actividad del Demiurgo está sujeta a la preexistencia de tres elementos entre los que se hallan las Ideas: el mundo del devenir, el receptáculo y el modelo ideal de los seres vivos, de los elementos y del tiempo, siendo esta última la Eternidad. Si la cama pintada es el producto del pintor y la cama física es obra del carpintero, a la Idea de la cama que éste contempla le corresponde haber sido producida por Dios: «*symmetry leads Plato to say that the Idea of bed is the work of God*»; *ibidem*, p. 79, Ross sienta la relatividad del valor de la afirmación de PLATÓN, *Respublica* X 597c: «*we are justified in not taking seriously Plato's description of God as making the Ideas [...]; the reference to God's wish cannot be serious and if not it, then presumably not the whole reference to God. God is introduced merely to give the ideal bed some maker, answering to the carpenter and the painter who are the makers of the physical bed and of its likeness*»; cfr. *ibidem*, p. 235: «*There is one passage in the Republic [597b] where Plato does injustice to his own view. That is the passage in which he describes God as making the Idea of bed. To describe any Idea as 'made' is to deprive it of the complete independence which everywhere else Plato ascribes to the Ideas*».

¹²², «Ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος»... *cit.*, p. 227, explica cómo, a diferencia de Descartes, quien concibió la posibilidad de un Genio Maligno que nos engañase en el conocimiento verdadero de la verdad, Platón jamás habría podido concebir una Idea tal teniendo tras de sí, como tenía, el Olimpo de los dioses homéricos, a diferencia de Descartes, quien, a su espalda tenía el Medioevo occidental; por ello, cabe decir que la Idea platónica es una remodelación de la perfección entitativa y axiológica de los dioses homéricos: «ὁ Πλάτων ἔχει πίσω του Θεοῦ τοῦ Ὀλύμπου οἱ ὅποιοι μετασχηματίζονται τώρα μέσα εἰς τὸ πνεῦμα του εἰς καθαρὰς ἰδέας, εἰς αἰώνια πρότυπα, ἀρχέτυπα τῆς ἀληθείας».

¹²³ PLATÓN, *Phaedrus* 80b; IDEM, *Symposium* 211e; IDEM, *Philebus* 62a.

del νοῦς y de estudio dialéctico por la facultad discursiva de la διάνοια con la que pueden llegar a observarse.¹²⁴

Gracias a su cualidad divina, las Ideas permiten al hombre tener acceso y relación con lo divino; el medio para que el hombre lo alcance y lo testimonie es una severa senda moral y dialéctica.¹²⁵ Si bien es cierto que este rasgo se halla ya en el propio Platón, será en los posteriores desarrollos del neoplatonismo y del Cristianismo donde se acentuará la función teológica de la ontología platónica.

El paso de la μάθησις de las formas mutables del ámbito sensible,¹²⁶ correspondiente a la δόξα,¹²⁷ hasta el conocimiento de las formas trascendentes del ámbito inteligible, correspondiente a la ἐπιστήμη, viene propiciado por la ἀνάμνησις¹²⁸ y realizado por la Dialéctica que desemboca en intuición.¹²⁹ La consumación de este proceso gnoseológico entraña consecuencias prácticas y políticas, de modo que el conocimiento se ordena a su consecución. El alma, habituada entre aquellas realidades que no cambian nunca, se orienta entre aquellas otras realidades que están sujetas a mutación de forma continua. Esta orientación se pone de manifiesto en la adecuada denominación de las cosas,¹³⁰ en la correcta formulación de los juicios,¹³¹ en la ortología, la dicción propia y el habla eminente,¹³² y, por supuesto, en el actuar oportuno,¹³³ en la dieta de vida más conveniente¹³⁴ y en la buena conducción de los Estados.¹³⁵

¹²⁴ IDEM, *Phaedrus* 247d.

¹²⁵ I. N. THEODORAKOPOULOS, “Ἡ θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος”... *cit.*, p. 228. No hay que olvidar que la cosmología de *Timaeus*, así como todos los escritos de Platón, tienen una función más práctica que teórica: su Metafísica, su Física, su Ontología, todas las disciplinas que Platón trabaja están al servicio de la práctica y la misma teoría de las Ideas, como se verá, hallándose presente en todas las disciplinas y en todos los escritos, cumple la función, como particularmente ocurre en *Timaeus*, de fundamento para una ética y una política fundadas naturalmente; *cfr.* A. RIVAUD, “Notice”... *cit.*, p. 38: «Partout, Platon semble avoir reculé devant l’effort de synthèse nécessaire pour élaborer une théologie dogmatique. Après tout, il n’est pas sûr que cette métaphysique l’ait intéressé particulièrement. Son oeuvre tout entière est dominée par le souci continu des applications. La morale, la politique, la médecine le préoccupent plus que la théologie. A la métaphysique, Platon ne demande qu’une chose, un certain esprit, une certaine disposition intellectuelle, de confiance en la raison et dans le Bien, d’optimisme réfléchi et méthodique. Il vise à nous donner des impressions, plus qu’à nous imposer des dogmes»; *cfr. item* F. LISI, “Introducción”, *Platón. Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias, Gredos*, Madrid, 2000, p. 144: «Sólo en segunda instancia el *Timeo* es una cosmología. Forma parte de un proyecto político. [...] El *Timeo* trata, entonces, de dar una fundamentación natural a la Ética y la Política, a la vez que alude a la fundamentación ontológica de la Física».

¹²⁶ PLATÓN, *Protagoras* 324a.

¹²⁷ IDEM, *Respublica* V 477a; IDEM, *Timaeus* 51d.

¹²⁸ IDEM, *Phaedo* 72e; IDEM, *Meno* 81b.

¹²⁹ IDEM, *Phaedrus* 248b; IDEM, *Respublica* VII 525a; el conocimiento del orden ideal viene referido en IDEM, *Respublica* VI 503e como «τὰ μέγιστα μαθήματα», y es consumado en el «μέγιστον μάθημα» que corresponde a la Idea de Bien, mencionado en *Respublica* VI 504d y 532c.

¹³⁰ IDEM, *Cratylus* 388e; *ibidem*, 390e; *ibidem*, 438d; *ibidem*, 439d; IDEM, *Respublica* VI 505c; IDEM, *Parmenides* 133d.

¹³¹ IDEM, *Sophista* 259d; *ibidem*, 263d.

¹³² IDEM, *Phaedrus* 261c.

¹³³ IDEM, *Euthyphro* 6d; IDEM, *Respublica* VII 517c.

¹³⁴ IDEM, *Theaetetus* 176a; IDEM, *Respublica* IX, 592b.

¹³⁵ Lo que constituye el fin manifiesto de toda la obra platónica, y, en particular, de *Respublica*, *Politicus* y *Leges*.

9. Origen del idealismo realista platónico

La Idea platónica significa principalmente la estructura con que el verdadero ser se manifiesta al hombre en la νόησις o intuición intelectual. Siendo simple (μονοειδής),¹³⁶ pura (τὸ καθαρὸν καὶ ἀληθές καὶ [...] εἰλικρινές)¹³⁷ y sin mezcla (αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον),¹³⁸ sin poder ser corrompida por nada, se manifiesta como estructura significativa de forma que su manifestación muestra la esencia que es,¹³⁹ coincidiendo esencia objetiva con formación intelectual, de modo que ésta, como φαινόμενον, es universal y trascendental.¹⁴⁰

El significado original de la Idea, perteneciente al campo léxico de ver, se mantiene en el significado técnico que hace de la Idea el ser en sentido eminente gracias a la mediación de la teoría del conocimiento platónica, según la cual la Idea es calificada de νοητή debido a que es conocida en la νόησις por la parte más digna del alma, es decir, el νοῦς, llamado «τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα».¹⁴¹ De esta manera, captar la Idea es un acto de visión intelectual, aunque es cierto que el sentido de apariencia perceptiva propia de las imágenes proporcionadas por los sentidos es transfigurado y elevado a un plano en el que no cabe aducir esquemas espaciales ni temporales.¹⁴² Por lo dicho, puede verse cómo la realidad en sentido verdadero, la Idea, coincide con el conocimiento de la misma, es decir, con su intuición intelectual; igual que en Aristóteles, en Proclo y en Hegel, como en el resto de los grandes sistemas filosóficos, ontología y gnoseología son términos correlativos de la unicidad trascendental de lo real.

Sin embargo, la intuición de la Idea no se produce, en la filosofía de Platón, inmediata o espontáneamente; antes bien, la verdad de las cosas que se da en el alma¹⁴³ se alcanza al final de un proceso ascendente,¹⁴⁴ despertado por la belleza inteligible que dimana, a través de reflejos, desde el mundo sensible.¹⁴⁵ Este proceso, conducido por la mayéutica socrática,¹⁴⁶ nos hace recordar, por

¹³⁶ IDEM, *Phaedo* 80b; IDEM, *Philebus* 15a: «ἐνός», «μονός».

¹³⁷ IDEM, *Philebus* 57c.

¹³⁸ IDEM, *Symposium* 211c.

¹³⁹ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 3.

¹⁴⁰ J. ECHARRI, S. I., *Filosofía fenoménica de la Naturaleza...* *cit.*, p. 218: «Efectivamente, la realidad específica de esas ἰδέαι platónicas se caracteriza en cada caso por ser toda ella una realidad, digamos, luminosa por sí misma, luminosa de sí misma y luminosa que otros de ella. [...] Se quiere decir más bien que esa realidad está ella misma estructuralmente intelectualizada o noetizada, y que como tal justamente se constituye en fuente original de significado y de sentido y también de referencia a los fenómenos particulares. [...] La Idea platónica, justamente en cuanto οὐσία y como οὐσία, es ya pensamiento. Su propio ‘ser’ (εἶναι, ὄν), eleático pero específico, nos lo presenta Platón como eso, esto es, como pensamiento expreso ontificado».

¹⁴¹ PLATÓN, *Respublica* 533d.

¹⁴² IDEM, *Phaedrus* 247b; *ibidem*, 248a; *ibidem*, 249c; el rechazo de las categorías nacidas en la experiencia humana del mundo sensible, así como el lenguaje que de ella deriva, hallándose en Platón, será un tema sacado a colación frecuentemente por Plotino, que heredarán los autores patrísticos, como, *e. g.*, Gregorio de Nisa.

¹⁴³ PLATÓN, *Meno* 86b; IDEM, *Phaedo* 99e.

¹⁴⁴ IDEM, *Symposium* 210a, IDEM, *Respublica* VI 511b; *ibidem*, VII 514a.

¹⁴⁵ IDEM, *Symposium* 211e.

¹⁴⁶ IDEM, *Phaedrus* 249b; IDEM, *Timaeus*, 44b.

ἀνάμνησις,¹⁴⁷ las formas puras que el alma ha contemplado antes de perder las alas que le hicieron caer desde el ámbito inteligible, denominado τὸ ἀληθείας πεδίων,¹⁴⁸ a un cuerpo.¹⁴⁹

10. La teoría platónica de las Ideas en perspectiva diacrónica

A pesar de que la perspectiva evolutiva ha sido rechazada como una consecuencia caduca de prejuicios académicos decimonónicos, sigue ofreciendo una panorámica de conjunto que ayuda a comprender la tematización platónica de las Ideas; no obstante, hemos de evitar el supuesto de que hay una evolución unívoca y de que ésta progresa en un determinado sentido, ya que lo que en la obra platónica encontramos son diferentes caracterizaciones de la Idea.

La evolución del concepto de Idea en los diálogos platónicos comprende, además de la noción de Idea trascendente, que es la propiamente platónica, la forma inmanente y el concepto mental. A la hora de rastrear diacrónicamente el concepto de las formas en la obra platónica, es necesario tener en cuenta la clasificación usual de los diálogos en cuatro bloques.¹⁵⁰ Según los autores que consideran que la obra platónica es unitaria conceptualmente,¹⁵¹ las Ideas vendrían caracterizadas por hallarse separadas, ser incorpóreas y eternas, y comprenderse como Paradigmas autopredicativos;¹⁵² en cambio, los autores que consideran la obra platónica sujeta a una evolución conceptual,¹⁵³ están dispuestos a reconocer un tipo de forma diferente en cada uno de los períodos mencionados, a excepción del de transición, por quedar definido éste entre el socrático y el medio.

De este modo, las formas del período socrático, de acuerdo con la interpretación que ya hiciera Aristóteles,¹⁵⁴ son universales y no separadas respecto a los particulares; las formas del período

¹⁴⁷ IDEM, *Phaedo* 72e; IDEM, *Meno* 81b.

¹⁴⁸ IDEM, *Phaedrus* 248b; *ibidem*, 249c.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 248a.

¹⁵⁰ a) Socráticos: *Apologia*, *Crito*, *Euthyphro*, *Charmides*, *Laches*, *Lisias*, *Hippias minor*, *Euthydemus*, *Ion*, *Protagoras*; b) de transición: *Gorgias*, *Meno*, *Hippias major*, *Cratylus*; c) medios: *Phaedo*, *Symposium*, *Respublica*, *Phaedrus*; d) tardíos: *Parmenides*, *Theaetetus*, *Timaeus*, *Critias*, *Sophista*, *Politicus*, *Philebus* y *Leges*. Cfr. L. BRANDWOOD, *Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, 1990; IDEM, *The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method. A Historical and Critical Survey*, Ph. D. Thesis, University of London, 1958.

¹⁵¹ G. VLASTOS, "The 'Third Man' Argument in the *Parmenides*", *Philosophical Review* 63 (1954) 319-349, defiende la diferencia entre el período socrático y el medio, pero no entre éste y el tardío; R. E. ALLEN, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London, 1970, p. 136 afirma que las formas son separadas tanto en el período socrático como en el medio; H. F. CHERNISS, "Socrates", *Proceedings of the British Academy* 74 (1988) 89-111, defiende que el concepto de forma como Paradigma del período medio prevalece en el tardío.

¹⁵² G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 36.

¹⁵³ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 11-21 y pp. 228-231; G. E. L. OWEN, "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", M. NUSSBAUM (ed.), *Logic, Science and Dialectic*, Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1986, p. 65-84; ACKRILL, "Συμπλοκή εἰδῶν", G. VLASTOS, (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays. I. Metaphysics and Epistemology*, New York, 1971; H. TELOH, *The Development of Plato's Metaphysics*, University Park, London 1981; W. J. PRIOR, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, London-Sydney, 1985, quien apuesta por una evolución moderada.

¹⁵⁴ Aristóteles separa un período socrático de otro propiamente platónico y él mismo cabe ser clasificado como un observador de la unidad así como de la evolución en la obra de Platón, pues, por una parte, diferencia un período

medio son tanto universales como particulares —en la medida en que son universales definidos realmente por su unicidad—, Paradigmas autopredicativos, y se dan separados de los particulares que incluyen; por último, en el período tardío, la concepción de las formas revierte a la del período socrático, ya que, si bien la Dialéctica alcanza cotas cimeras, se constata una moderación del realismo, debido a la autocritica ejercida en *Parmenides*.

Dado que Aristóteles había acusado a Platón de haber separado las Ideas del mundo que deberían explicar, se impuso, entre los estudiosos modernos, la cuestión de determinar el punto de la obra platónica a partir de la cual su autor habría separado las formas de los particulares. A este respecto, se ha señalado *Phaedo* como hito que inaugura la concepción separada y transcendente de las Ideas.¹⁵⁵ A pesar de que no es posible trazar una línea divisoria definida entre la concepción socrática y platónica, también se ha apuntado que ya en *Euthyphro* la determinación de las formas adquiere algunos rasgos propios que Aristóteles atribuye a Platón.¹⁵⁶

No obstante, el paso crucial se da en un punto de un diálogo escrito en el lapso comprendido entre *Euthyphro* y *Phaedo*: se trata de *Meno* 72c-b, donde se habla de εἶδος en el sentido de forma inteligible, carente de diferencia ontológica respecto a los particulares, *i. e.*, como Idea inmanente.¹⁵⁷ En un principio, εἶδος significa ausencia de diferencia o comunidad de apariencias, por la que varios individuos numéricamente distintos pueden ser denominados homonímicamente correspondiendo, por eponimia, a su esencia (περὶ οὐσίας).¹⁵⁸ Según se ha explicado, este proceder es de carácter negativo, en el sentido de que excluye el reconocimiento de una realidad esencial positiva y realmente presente en los individuos que se dicen específicamente iguales, razón por la cual resultaría más adecuado al caso decir «no diferentes».¹⁵⁹ Sin embargo, en este mismo pasaje, Sócrates, respondiendo por el esclavo Menón al que interroga, da un salto desde el reconocimiento por parte de éste de a) una no diferencia en cuanto a la naturaleza, a saber, el εἶδος por el que una abeja no se distingue de otra, entre individuos que pertenecen a una misma especie, al reconocimiento de b) un carácter general poseído por todos los individuos que se dicen

socrático de otro platónico, mientras que, por otra parte, no distingue entre el período medio y el de madurez; *cfr.* D. ROSS, "The Socratic Problem", *Proceedings of the Classical Association* 30 (1933) 7-24 y G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 37.

¹⁵⁵ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 22-23.

¹⁵⁶ Se trata, en particular, de PLATÓN, *Euthyphro* 5c-6e; *cfr. passim*, R. E. ALLEN, *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London, 1970.

¹⁵⁷ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 53. Esta especie (εἶδος) entendida como inteligible ontológicamente igual a los particulares corresponde al sentido de esencia (οὐσία) como realidad o naturaleza inteligible inmanente.

¹⁵⁸ PLATÓN, *Meno* 72b.

¹⁵⁹ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 55; no hay en el pasaje señalado de *Meno* ni forma de tesis, ni explicitación positiva de una identidad específica, ni reconocimiento de un εἶδος en tanto que carácter general, sino enunciación de la no diferencia en cuanto a la οὐσία o naturaleza.

específicamente idénticos, es decir, a un εἶδος que, reconocido positivamente, fundaría la semejanza de todos los individuos pertenecientes a una misma especie.¹⁶⁰

Dado este paso, poco faltaba ya para la interpretación clásica de las Ideas platónicas, característica del período medio, según la cual constituyen el nivel ontológico de la realidad susceptible de ser objeto de conocimiento científico y, de hecho, son entendidas como objetos de conocimiento científico.¹⁶¹ El nivel de los Inteligibles se halla coronado por la Idea de Bien, que se halla más allá del ser.¹⁶² La caracterización de la atemporalidad de las formas platónicas de este período no corresponde al concepto neoplatónico de eternidad absoluta, el cual sólo habría sido entrevisto por Platón puntualmente.¹⁶³ En último lugar, hay que destacar que las referencias a los elementos matemáticos de los pasajes de la caverna y de la línea constituyen un elemento importante a la hora de interpretar la atribución que Aristóteles hace a Platón de las Ideas de los números y de las figuras geométricas, así como la propia concepción platónica de las matemáticas.

En el período tardío de la producción platónica, la concepción de las Ideas puede caracterizarse a partir de cuatro rasgos: a) la ausencia de la Idea de Bien, si bien el Demiurgo de *Timaeus* es considerado como representación mítica de la causalidad eficiente;¹⁶⁴ b) autocrítica en *Parmenides* de la teoría de las Ideas del período medio; c) aparición del Uno y la Díada como principios de las Ideas,¹⁶⁵ sin que ello, de acuerdo con Aristóteles, supusiera el abandono de la teoría de las Ideas propia del período medio; d) radical reconsideración de todas las elaboraciones anteriores en *Sophista*, tanto en lo que respecta a la naturaleza como a la interrelación de las Ideas, además de la presentación del nuevo método de la colección y división.¹⁶⁶

En consonancia con lo que ya se ha apuntado sobre el significado de la cosmología platónica de *Timaeus*, la interpretación correcta de *Sophista* no lleva a la determinación de las Ideas ni como

¹⁶⁰ *Ibidem*: «Le passage de la non-différence à la ressemblance est la matrice de la problématique des universaux et le ressort du réalisme».

¹⁶¹ Esta interpretación se refiere a *Phaedo*, en donde se habla de presencia o inherencia de la forma en el particular o de la participación del particular en la forma, y se contrapone el conocimiento sensible al inteligible; *Respublica*, en donde se habla en términos de modelo y copia, de substancia y de sombra, y se contrapone el conocimiento de la opinión al de la ciencia, posibilitado por las formas; *Symposium* y *Phaedrus* retoman estos temas e introducen nuevos matices. La investigación de la naturaleza de las formas desde un punto de vista epistemológico, en el que la ciencia se opone a la opinión, se lleva a cabo, además de en *Respublica*, en *Meno* y *Theaetetus*.

¹⁶² J. B. SKEMP, "Plato's Metaphysical System: Forms"... *cit.*, p. 37.

¹⁶³ PLATÓN, *Timaeus* 37c-38c; *cfr.* J. WHITTAKER, "The 'Eternity' of the Platonic Forms", *Phronesis* 13 (1968) 131-144.

¹⁶⁴ Como explica D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas...* *cit.*, p. 127, hay otros pasajes en los que pueden reconocerse precedentes del Demiurgo, como, *e. g.*, PLATÓN, *Respublica* VI 507c; *ibidem*, VII 530a.

¹⁶⁵ El pasaje PLATÓN, *Philebus* 23c, en el que todo lo existente se reduce al Límite, lo Ilimitado, la Mezcla y su Causa, ha sido tomado por los defensores de las Doctrinas no escritas como una prueba de su filiación platónica; *cfr.* J. R. ARANA MARCOS, *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, (Filosofía, 2), Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibersitatea, Bilbao, 1998, p. 22, n. 26.

¹⁶⁶ J. B. SKEMP, "Plato's Metaphysical System: Forms"... *cit.*, p. 38, tanto en *Sophista* como en *Politicus* las divisiones se realizan sobre varias artes (τέχναι), *i. e.*, varios modos de realizar cosas.

vivas ni como movientes. Es el conjunto de la realidad el que no es un bloque inmovible, como la descripción del Uno de *Parmenides* podría hacernos pensar, ya que la realidad, además de las formas, incluye la mente que las conoce, y ésta se caracteriza por el movimiento, la vida y su dimensión moral. Por ello, el Ser debe participar de la Quietud y el Movimiento, dos de los μέγιστα γένη propuestos en *Sophista*. Como ya hemos indicado, la conexión de τὸ παντελῶς ὄν¹⁶⁷ con τὸ παντελὲς ζῶον¹⁶⁸ no da derecho a interpretar el mundo inteligible de las formas como un mundo viviente dotado de alma y de intelecto, sino que sirve a la perfección para indicar la dirección que pudo tomar la interpretación de los textos platónicos por parte de Plotino y el resto de neoplatónicos afines. En este sentido, de las consideraciones sobre las Ideas que encontramos en *Sophista* se puede concluir que: a) la inmovilidad no es un rasgo necesario de la realidad en su conjunto y que el modelo estático de la forma, caracterizado en términos parmenídeos, es una concepción física que no se adecuaba convenientemente los objetos del conocimiento, pues obvia el mismo proceso de conocimiento; b) tanto el Intelecto como el Alma deben ser reconocidas, a partir de ahora, como elementos extensivamente constituyentes de la auténtica realidad junto a las Formas,¹⁶⁹ sin que, por ello, haya que concebirlas como «vivas en sí mismas».¹⁷⁰

11. Autocrítica

Hemos visto que Platón es el creador de la doctrina de las Ideas y el descubridor del término universal;¹⁷¹ entre otras cosas, también le corresponde el mérito de haber sido su primer crítico, con el valor añadido de ser una autocrítica,¹⁷² si bien alentada en el seno de las discusiones que acerca de las Ideas se producían en la Academia.¹⁷³

¹⁶⁷ PLATÓN, *Sophista* 249a.

¹⁶⁸ IDEM, *Timaeus* 31b.

¹⁶⁹ La distinción moderna entre extensión e intensión como sentidos del verbo «ser» corresponde a la que se da entre su valor existencial y copulativo; sólo en la segunda acepción puede decirse que el ser es neutro y que ni se mueve ni que está en reposo. Aunque A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II”, *Phronesis* 1 (1955-1956) 149, utiliza ambas categorías en su estudio de la crítica de la lógica aristotélica en Plotino, lo hace con la advertencia de que esta distinción no fue expresamente introducida por los antiguos, ya que implica un grado de abstracción y de técnica posterior.

¹⁷⁰ J. B. SKEMP, “Plato’s Metaphysical System: Forms”... *cit.*, p. 39. La razón aducida en contra de la caracterización de las formas como vivas es que el Demiurgo diseña primero el Alma del mundo y después las criaturas.

¹⁷¹ A. REINACH, “Vortrag über Phänomenologie”, 1921; trad. esp., *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid, 1986, p. 50.

¹⁷² G. FINE, *On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*... *cit.*, p. 245, n. 7, recuerda que es el propio Platón quien en *Parmenides* establece el primer análisis sobre el tema a modo de autocrítica sobre las posiciones alcanzadas en los diálogos medios. El honor de ser el primer crítico de una teoría propia se suma, en el caso de Platón, al de ser el primer historiador de la filosofía por sus contribuciones de PLATÓN, *Sophista* 244a-252e; la cuestión tiene importancia en la medida en que la clasificación de los grupos de filósofos que allí se mencionan se hace en función de su interpretación de los principios metafísicos respectivos, contándose, entre ellos, las Ideas.

¹⁷³ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 6.

En *Parmenides*, Platón responde a varias de estas críticas y se defiende, por ejemplo: a) de haber presentado un número insuficiente de realidades de las que hay una Idea correspondiente;¹⁷⁴ b) de haber sostenido una interpretación materialista de la participación, lo que hace que su posición sea inconciliable con las de Filópono (s. VI) y Juan Ítalo (s. XI), que, como veremos, defienden la particularidad y materialidad de la forma inmanente; c) del denominado argumento del «Tercer hombre» que, exigiendo una tercera Idea que comprenda, por ejemplo, la Idea de ‘hombre’ y el conjunto de los hombres, desembocaría en un proceso *regressus ad infinitum*, con lo que vemos cómo el mismo Platón se anticipó a una de las más sólidas críticas que Aristóteles, desde un punto de vista lógico, dirigió contra las Ideas; d) la interpretación de la Idea como mero pensamiento mental (νόημα [...] ἐν ψυχᾷς),¹⁷⁵ por lo cual cabe señalar que ya Platón concibió la solución conceptualista al problema del estatuto de los universales, aunque sólo para rechazarla; e) la incorrecta interpretación de la semejanza que se da entre el Paradigma y el ente sensible, de acuerdo con la relación de copia respecto al modelo;¹⁷⁶ f) la separación absoluta de la Idea respecto de las realidades sensibles, con lo que, de nuevo, se anticipa a Aristóteles, aunque en este caso se trate de una de las más toscas críticas que el Estagirita dirigió contra la metafísica de su maestro.

En efecto, Platón avanzó su propia versión del argumento del «Tercer hombre», indicando que, en la relación de la forma con los particulares según la metáfora del modelo-copia tal como aparece en *Respublica*, la forma cabe ser entendida como un particular que explica la relación de semejanza que se da entre los particulares, de modo que a tal semejanza pudiera corresponderle la forma de la Semejanza en sí, con la ulterior consecuencia de que ésta comprendería tanto la forma original como a los particulares. Sin embargo, hay que señalar que la expresión «Tercer hombre» no se halla en Platón, sino en Aristóteles.¹⁷⁷

12. Cierre

La Idea platónica nace como una solución al problema físico del cambio natural, que es el que, originariamente —ya desde Tales de Mileto—,¹⁷⁸ trata de solucionar la filosofía griega mediante el

¹⁷⁴ PLATÓN, *Parmenides* 130b.

¹⁷⁵ IDEM, *Parmenides* 130e; cfr. ARISTÓTELES, *De anima* III 4, 429; ALCIMO, *apud* DIÓGENES LAERCIO, III 13. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 88.

¹⁷⁶ PLATÓN, *Parmenides* 132c; *ibidem*, 133a.

¹⁷⁷ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 8, 990b; IDEM, *Sophistici Elenchi* 197a; la expresión se atribuye a Polixeno. Cuando Aristóteles rechaza la teoría platónica de las Ideas aduciendo el argumento del «Tercer hombre» no hace sino seguir la actitud que ya se había mantenido en la Academia. Alejandro de Afrodiasias evitó esta crítica diciendo que la expresión «el hombre anda» no se refiere a la forma Hombre ni a un individuo de la especie humana, de forma que no cabe aducir el argumento del «Tercer hombre» que implicaría una regresión al infinito; cfr. J. B. SKEMP, “Plato's Metaphysical System: Forms”... *cit.*, p. 42.

¹⁷⁸ G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. esp., *Lecciones sobre la historia de la filosofía. I*, F.C.E., México, 1995.

esquema de lo Uno y lo Múltiple;¹⁷⁹ la definición del Ser por parte de Parménides, como exclusiva vía de verdad, su determinación trascendental «ὥς ἀγέννητον ἔον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον»¹⁸⁰ y la investigación inductiva de Sócrates, que muestra la esencia de las virtudes morales por medio de definiciones, son los elementos genéticos que constituyen la original solución platónica.¹⁸¹ En particular, lo que hace Platón es explicitar el presupuesto ontológico de la predicación contenida en las definiciones socráticas: la identidad respecto a sí y la permanencia del sujeto de la predicación;¹⁸² pero no sólo, ya que, en general, se trata de una operación que, además de fundar la objetividad de la ciencia, se eleva, para fundamentar el humanismo, hasta la cumbre de la Teología.

Pese al origen físico y natural de la teoría de las Ideas, la conceptualización platónica de las mismas es un hito para la historia de la filosofía, en varios sentidos. En primer lugar, supone la primera tesis de un principio inmaterial del ser y, en segundo lugar, el descubrimiento de los términos universales. Ello implica un cierto alejamiento de la solución respecto al problema inicial planteado por la desmaterialización y desnaturalización de los términos empleados; por otra parte, el descubrimiento de los términos universales posee un alcance teórico de tal magnitud que hizo que Platón quedase preso en ellos, viéndose obligado a subordinar la explicación del mundo inmanente, que, en un principio, había sido el objeto de estudio que reclamaba aclaración. No es, por tanto, inexacto, referirse a tal metafísica como «alienación platónica del fenómeno», por lo que hace a la realidad mutante del mundo sensible.¹⁸³

¹⁷⁹ J. MARÍAS, *Historia de la filosofía*. 23ª edición nuevamente ampliada. Prólogo de Xavier Zubiri. Epílogo de Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid, 1971, p. 68.

¹⁸⁰ PARMÉNIDES, *Fragmenta* § 8, 3-4, ed. H. DIELS – W. KRANZ (1966), p. 9 [«de modo que el ser es ingénito e incorruptible, pues es continuo de miembros, así como inmóvil e infinito» v.i.i.l.]; cfr. otra traducción en A. BERNABÉ, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 158.

¹⁸¹ A estos dos elementos señalados por J. MARÍAS, *Historia de la filosofía... cit.*, p. 68., habría que añadir el de las investigaciones pitagóricas sobre la naturaleza, tal como señala ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 6, 987b; cfr. W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 7.

¹⁸² J. MARÍAS, *Historia de la filosofía... cit.*, p. 44: «El supuesto de la predicación *A es B* es que *A es A*; es decir, la identidad de *A* consigo misma, que a su vez se desdobra en estos dos momentos: 1.º que *A* es una; 2.º que *A* es permanente».

¹⁸³ J. ECHARRI, S. I., *Filosofía fenoménica de la Naturaleza... cit.*, p. 216, estudia la ‘contribución de Platón a la fenomenología bajo este epígrafe; cfr. *item, ibidem*, pp. 222-223: «en suma, quierase o no, todo ello vendría a desembocar de suyo y sin remedio en una des-ontización *pura y simple* de los γινόμενα, esto es, en una *alienación del fenómeno platónico*. Para evitarlo sería menester contar con una noción radical nueva como la del ‘ser-a-otro’, de la que Platón no disponía, amarrado fundamentalmente como estaba a la noción eleática del ser. Esto basta a nuestro propósito, y no hemos de entrar en más cuestiones de detalle, que justamente interesan a los historiadores de Platón».

Por otra parte, Platón no estableció una teoría de las Ideas sistemática ni detallada.¹⁸⁴ Sin embargo, ofrece argumentos a favor de su existencia y menciona varios de sus rasgos,¹⁸⁵ aunque, en general, de forma vaga y distanciada por todos los recursos literarios de su exposición dialogada.¹⁸⁶ Por ello, escrita la obra platónica, sus sucesores estaban obligados a interpretar y criticar el sentido de la Idea, logrando constituir una tradición que, retomada por el pensamiento judaico y cristiano, llega hasta nuestros días sin que un solo filósofo relevante haya dejado de tomar posición sobre el asunto.¹⁸⁷

Las Ideas pasaron a ser interpretadas bien como significados, desde una perspectiva semántica, o bien como propiedades universales, desde una consideración lógica.¹⁸⁸ Algunos de los términos de la discusión acerca del estatuto de los universales en Platón son a) si son propiedades o significados y, a su vez, b) si son universales o particulares.¹⁸⁹ Por otra parte, la terminología

¹⁸⁴ En conformidad con ello, muchos estudiosos se han preocupado de negar la legitimidad de atribuir una teoría de las Ideas a Platón; entre ellos, J. ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981; G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, N.Y., 1991; A. de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 55, indica que la continuidad real de las problemáticas filosóficas entre Antigüedad y Medioevo presupone la validación de un anacronismo necesario para las referencias que exige la historiografía y la analítica filosófica, por ejemplo, el recurso a la expresión «tesis platónica» en la problemática medieval de los universales; debido a ello, esta continuidad meramente útil y no necesariamente real ni verdadera desde un punto de vista histórico y filológico, descontextualizada de la relatividad de su validez, es un elemento distorsionante e inconveniente. Más recientemente, se ha publicado F. J. GONZÁLEZ, «Perché non esiste una «teoría platonica delle idee»», M. BONAZZI – F. TRABATTONI (eds.), *Platone e la tradizione platonica*, 2003, p. 31-67; cfr. la contribución de F. J. GONZÁLEZ, «Plato's Dialectic of Forms» y de D. A. HYLAND en W. A. WELTON (ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*, Lanham, Maryland, 2002. Son éstos estudios citados por W. LESZL, «Introduzione», F. FRONTEROTTA – W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica... cit.*, p. VII.

¹⁸⁵ En consonancia con ello, muchos otros estudiosos sí admiten la tematización de una teoría de las Ideas en Platón; cabe destacar a G. F. W. Hegel, W. Dilthey y el clásico Sir David Ross.

¹⁸⁶ Puede hallarse un argumento de «Uno sobre varios» en PLATÓN, *Respublica* X, 596a; defiende su presencia en los colectivos naturales en IDEM, *Phaedrus* 265e e IDEM, *Politicus* 262a-b; emplea el argumento de la compresencia en PLATÓN, *Respublica* VII, 523a-525d.

¹⁸⁷ H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Volume I... cit.*, p. 107, donde, refiriéndose a Filón, afirma: «it is most remarkable that without a group of official disciples his teachings became the most dominant influence in European philosophy for well nigh seventeen centuries»; se trata de la reinterpretación teológica y la revisión medioplatónica de la cosmología platónica que, de acuerdo con el autor, no conoce solución de continuidad desde el s. I al S. XVII, momento de su refutación por parte de Spinoza.

¹⁸⁸ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIII 10, 1086b, afirma la imposibilidad de que un universal sea particular.

¹⁸⁹ La distinción entre la concepción realista y semántica de los universales, según G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 246, n. 9, ha sido precisada por D. M. ARMSTRONG, *Universals and Scientific Realism*, Cambridge, 1978, I, p. XIII-XIV; refiere también a D. PEARS, «Universals», *Philosophical Quarterly* 1 (1950) 218-227, quien entiende que la concepción realista y semántica del universal no fue distinguida generalmente en el pensamiento griego, a pesar de que Platón y Aristóteles, en ocasiones, sí las distinguieron: en particular, Aristóteles habría asumido la concepción realista a la hora de interpretar a Platón y proceder a su crítica; no obstante, «some semantic conceptions are also realist». G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 23-24 asume, rechazando la validez de la concepción referencial de la semántica (según la cual el significado de un término es la entidad extralingüística a la que se refiere y no la generalización abstracta de la misma, sea particular o colectiva), la identidad de universal con propiedad en sentido realista (no todos los significados predicativos son universales; sólo lo son aquellos que son a su vez propiedades explicativas), pero alberga la posibilidad excepcional de referir el universal como significado según la concepción semántica del universal (en la que todo significado predicativo es un universal). Según M. FREDE, *Prädikation und Existenzaussage*, Göttingen, 1967, pp. 92-94, entiende que PLATÓN,

platónica no se refiere a las formas a través de la utilización unívoca de cualquiera de estos términos: ni hay en Platón términos técnicos, ni los términos que emplea tienen sentido unívoco.¹⁹⁰

Además de la utilidad en contextos teológicos y cosmológicos, destaca, a lo largo de la historia de la filosofía, la versión lógica y lingüística de la Idea platónica, bien como término universal del silogismo o como predicado de la proposición. La distinción entre universal y particular puede establecerse,¹⁹¹ diciendo que a) el universal es abstracto, mientras que el particular es concreto; que b) el universal es invisible, mientras que el particular es visible. Esta doble distinción señala dos términos que ni en Platón ni en Aristóteles se hallan estrictamente diferenciados, ya que ambos estiman que se dan tanto universales perceptibles como particulares imperceptibles.¹⁹² La interpretación de las formas platónicas más extendida es la realista; según esta interpretación, las formas no son significados ni particulares,¹⁹³ sino propiedades explicativas universales, *i. e.*, abstractas. Por otra parte, el hecho de que las formas sean Paradigmas predicativos separados no implica que, por su separación, sean particulares, ni muestras ostensivas.¹⁹⁴

Respublica 596a, asumió esta concepción del universal, según la cual la forma es un universal, entendido el universal como todo significado predicativo.

¹⁹⁰ G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 21: «For one thing, Plato never says that forms are universals, properties, particulars or meanings». Sin embargo, para referirse la característica común emplea «κατὰ ὅλου», cfr. PLATÓN, *Meno* 77a; Aristóteles emplea la misma palabra, «καθόλου», aunque más frecuentemente en modo substantivado.

¹⁹¹ G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 23 cita algunas excepciones que, sin embargo, desconsidera en vistas a la funcionalidad de su definición.

¹⁹² *Ibidem*: «For they believe that there are perceivable universals and non-perceivable particulars».

¹⁹³ *Ibidem*, p. 24, donde la autora no encuentra pruebas en Platón de la defensa de la interpretación semántica de las formas, sino que los argumentos platónicos son o bien epistemológicos o bien metafísicos. Dentro de los argumentos epistemológicos, Platón afirma la necesidad de las formas como condición de posibilidad del conocimiento científico, que no está fundamentado lingüísticamente, sino opuesto, en su gnoseología, a la creencia; dentro de los argumentos metafísicos, Platón afirma la necesidad de las formas como condición de posibilidad de su esencia, *i. e.*, de su modo de ser. Ahora bien, el argumento epistemológico es correlativo al metafísico, ya que la posibilidad del conocimiento se funda en la existencia de las formas como propiedades reales de las cosas; no obstante, la consideración epistemológica y metafísica de la realidad, relacionadas como están, incluyen un plano lingüístico, *i. e.*, implican una relación al lenguaje, el cual está, a su vez constituido por las formas; sólo que esta relación lingüística no es tan principal como para definir las formas a través de ella, diciendo que son significados predicativos particulares.

¹⁹⁴ Fine sigue esta interpretación debido, en buena medida, a que es la que aparece en *De ideis*; *ibidem*, p. 25 dice: «A further reason for favouring the view of Plato just described is that it is suggested by the *Peri ideōn*». Fine desconsidera los pocos casos en los que Aristóteles entiende que las formas, además de universales, pueden ser también particulares, argumentando que estos casos no aparecen en *De ideis*.

III. ARISTÓTELES

1. El valor del testimonio aristotélico

Aristóteles, alumno de Platón en la Academia durante una veintena de años,¹ nos proporciona información sobre la herencia filosófica que influyó en Platón a la hora de concebir la teoría de las Ideas,² de relacionarlas con los números,³ de su derivación del Uno y la Díada,⁴ y de la identificación del «αὐτὸ τὸ ἓν» con «αὐτὸ τὸ ἀγαθόν».⁵

Por otra parte, nos da cuenta de las diferencias que la interpretación de la teoría de las Ideas suscitaron en seno de la Academia, ante el intento general de transformarlas a través de su inserción en un sistema más amplio en el que quedaran justificadas,⁶ por ejemplo, entre Jenócrates y Eudoxo de Cnido.⁷ Nos permite ver cómo uno de los aspectos que enfrentaron a los académicos fue la cuestión acerca de qué realidades hay Ideas, oscilando entre los límites de declarar que sólo hay Ideas de realidades naturales a afirmar que hay Ideas de todo aquello que se predica universalmente. Según Aristóteles, no existirían las Ideas de los artefactos,⁸ de negaciones, de seres corruptibles, de relaciones⁹ ni de realidades contables, como los números.¹⁰

2. La crítica de Aristóteles

Excluyendo el caso de Platón, que, advertido de las críticas de la escuela megárica y sumergido en las discusiones nacidas a partir de sus lecciones en la Academia,¹¹ había depurado críticamente la concepción de la Idea de los diálogos de madurez en *Parménides*, Antístenes pasa por ser el primer crítico de la teoría platónica de las Ideas.¹² En el seno de la Academia, Espeusipo y Jenócrates hacen observaciones críticas, pero con la intención de interpretar correctamente el pensamiento de Platón y, en cualquier caso, sin rechazar la teoría en su conjunto, sino proponiendo reformulaciones. En este sentido, hay que esperar a la crítica aristotélica de las Ideas platónicas para

¹ M. CANTO-SPERBER, “Stagire, Athènes et le Lycée”, M. CANTO – SPERBER (dir.), *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, p. 303.

² ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 6, 987b.

³ IDEM, *Metaphysica* XII 8, 1073a; *ibidem*, XIII 7, 1081a; *ibidem*, 9 1086; IDEM, *De bono* 2A, B.

⁴ IDEM, *Metaphysica* I 6, 987b, 988a; *ibidem*, I 7, 988b; IDEM, *De bono* 2A, C.

⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIV 4, 1091b; *Ethica Eudemea* I 8, 1218.

⁶ M. ISNARDI PARENTE, “Il dibattito sugli εἶδη nell’Accademia antica”... *cit.*, p. 169.

⁷ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIII 6, 1080b.

⁸ *Ibidem*, I 9, 991b; *ibidem*, XIII 5, 1080a; IDEM, *De ideis* 3.

⁹ IDEM, *Metaphysica* I 9, 990b; IDEM, *De ideis* 3.

¹⁰ IDEM, *Metaphysica* III 3, 999a; IDEM, *Ethica Nicomachea* I 4, 1096a; IDEM, *De ideis* 3.

¹¹ G. REALE, “La polemica di Stilpone contro la teoria delle Idee”, IDEM, *Storia della filosofia greca e romana*. 2. *Sofistici, Socrate e socratici minore*, Tascabili Bompiani, Milano, 2006, p. 321.

¹² L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... *cit.*, p. 317; A. BRONOWSKI, “The Stoic view on Universals”... *cit.*, p. 84. *Cfr. infra*, para los detalles sobre la crítica de Antístenes.

que el problema sea abordado de forma sistemática. Su crítica puede cifrarse en los siguientes puntos:¹³ a) las Ideas no están separadas de las cosas; b) el ser no es un género en el sentido de principio, sino el más general de los universales; c) el Ser, el Bien y el Uno se coimplican, reduciéndose los dos últimos al primero; d) el ser se dice de muchas maneras (πολλαχῶς), por analogía.

Aristóteles critica las Ideas tanto por su imposibilidad ontológica como por su inutilidad epistemológica, y, en ambos casos, tendrá sus epígonos medievales.¹⁴ Para ello, funda su crítica en la tesis de la inseparabilidad de la forma y del individuo, además de asociar a la problemática la perspectiva de la teoría del conocimiento y de la percepción. No obstante, en su obra encontramos pasajes que pueden hacer de su autor tanto un nominalista, en el sentido de que lo único real sería el individuo percibido sensorialmente, como un conceptualista, en el sentido de que, en la percepción, no se capta un «τόδε τι» (*aliquid*), sino un «τοῖόνδε» (*quale quid*), e, incluso, como un realista, en el sentido de que la forma es una substancia primera (πρώτη οὐσία), constituyendo la realidad del individuo. En cualquiera de los casos, al igual que sucedía en Platón con los motivos para la postulación de las Ideas, en Aristóteles las tesis ontológicas se explican como requisitos para la posibilidad de la ciencia, en tanto que conocimiento universal a partir de la intelección del particular. No hay que perder de vista que la noción de universal en Aristóteles es una alternativa a la Idea platónica que pretende explicar la imposibilidad de la ciencia sobre el particular.¹⁵

¹³ J. MARÍAS, *Historia de la filosofía... cit.*, pp. 51-52, Aristóteles se opone a la consideración del ser como género supremo porque, partiendo del principio de que la diferencia ha de ser distinta del género —lo que, en el caso de que el género sea el ser, implica que la diferencia no será puesto que, hasta el momento, sólo el ser es— hay que concluir que la diferencia no será, impidiendo que el hipotético género supremo del ser se diferencie a través de ella. Como no puede haber diferencia alguna que se aplique al ser, el ser no puede ser género supremo. Las divisiones que practica Aristóteles demuestran que el ente se puede dividir, pero con una división que no procede en género y especie, demasiado simple para adecuarse exactamente a la realidad, que es más compleja de acuerdo con los muchos modos de ser de la analogía del ente, *e. g.*, las categorías.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Analítica Posteriora* I, 22, 83a 32-35; la traducción del término «τερέτισμα» por «*monstrum*» por Juan de Venecia es un abuso etimológico que dio pie al adagio escolástico «los géneros y las especies de Platón son monstruos»; la *Translatio Ioannis* habla de «*cicadatio*» como cante de cigarras, para aludir al «*flatus vocis*» de Roscelino de Compiègne, quien enunció su crítica sin conocer la cita de Aristóteles; *cfr.* A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 71.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 15, 1040a; la forma presente en el individuo es la que explica la posibilidad de la ciencia, mientras que la materia es ininteligible. No obstante, es necesario únicamente una percepción de un particular para poder abstraer los rasgos que determinan su forma universal, pues este porta la naturaleza que le hace ser tal, más allá de la posibilidad de ser predicado de una pluralidad. Concepto utilizado por TOMÁS DE AQUINO, *De anima* III. La refutación de la concepción platónica del universal como forma que aparece en ARISTÓTELES, *De ideis* tiene la intención adicional de defender la concepción aristotélica del universal como comunidad. Aristóteles: define el universal dentro del marco de la predicación lingüística; *cfr.* ARISTÓTELES, *De interpretatione* 7, 17a-17b: «Ἐπεὶ δὲ ἐστὶ τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, —λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μὴ, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον,—». Para la interpretación de la Idea en Tomás de Aquino, *cfr.* B. J. F. LONERGAN, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, University of Notre Dame Press, 1967.

Es en los capítulos 13-16 del libro VII de *Metaphysica*, donde Aristóteles establece los principios antiplatónicos de su concepción del universal. Su propia concepción de la definición esencial se apoya en dos tesis negativas enunciadas contra la teoría platónica de las Ideas, interpretadas bajo la óptica de su particular concepción de la substancia: a) ningún universal es substancia¹⁶; b) la substancia no es predicado de un sujeto, mientras que el universal es siempre predicado de un sujeto.¹⁷ Para evitar caer en el argumento del «Tercer hombre»,¹⁸ el predicado ha de ser considerado como una cualidad (ποιόν) y no un ser determinado, ya que dos seres en acto no pueden comprenderse mutuamente.¹⁹ Lo que de universal hay en los particulares no es substancia, sino εἶδος en el sentido de μορφή, que es, precisamente, el correlato óntico que actúa como sujeto de la predicación del εἶδος en el sentido de κοινόν ο καθόλου. Así se explica que, a pesar de que el universal pueda darse en los particulares, en ningún caso lo hace como substancia.

Aristóteles procede a criticar la teoría de las Ideas.²⁰ Si la Idea existe substancialmente, ha de hacerlo en las relaciones lógicas que como género implica. En el caso de la Idea de Animal en sí, habrán de existir en otras Ideas que se incluyen en ella a modo de especies en un género, como la de Hombre en sí y la de Caballo en sí. Entonces se plantean dos posibilidades: que la Idea sea única o múltiple. Si la Idea fuera a) numéricamente idéntica, tendría que dividirse en tantos números cuantas especies abarcara; en este caso, en las dos de hombre y caballo; pero también podría separarse de sí misma, por considerarse, además de como género, como especie de sí misma; surge el problema adicional de que atributos contrarios, como lo son ‘bípedo’ y ‘cuadrúpedo’, no pueden coexistir en una única substancia individual por exigencia de coherencia lógica. Si, por el contrario, la Idea fuera b) numéricamente diferente, el animal en sí se hallaría como un todo en cada una de sus especies; pero ello es imposible debido a los siguientes argumentos: b.1) habrá una infinidad de especies con el Animal en sí por substancia, mientras que los platónicos afirman que en el caso del género ‘hombre’, ‘animal’ no es más que un accidente; b.2) la Idea en sí se perderá en una multiplicidad de especies; b.3) la Idea, presente en cada una de las especies, deberá seguir siendo en sí en ellas; b.4) no se sabe de qué ‘animal’ deriva el Animal en sí que se tiene en un grado determinado de la jerarquía lógica de las especies; b.5) Animal en sí no podría ser

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 13.

¹⁷ IDEM, *Categoriae* 5, 2a.

¹⁸ ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 84, 21-27, lo resume diciendo que una tercera especie substancial de hombre sería necesaria para la Idea substancial de hombre y para todos los hombres particulares de los que ella, en tanto que universal, se predica. Por lo mismo hará falta un cuarto universal subsistente y así hasta el infinito.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Categoriae* 5, 3b.

²⁰ IDEM, *Metaphysica* VII 14.

lo que es al estar separado en varios grados de la jerarquía. Por todo ello, concluye Aristóteles que no hay Ideas de entes sensibles.²¹

3. El caso del tratado *De ideis*

El valor histórico del tratado *De ideis* reside en el hecho de que constituye una de las primeras contribuciones al debate acerca de la naturaleza de los universales.²² El texto, estructurado de forma sistemática,²³ resulta complejo desde el punto de vista de la comprensión y muestra cómo su autor procede a examinar las fuentes platónicas, objeto de crítica, desde diversas perspectivas, prestando a la elaboración teórica de los diálogos platónicos de madurez una atención mayor que a la que se halla tanto en los diálogos de vejez como en las Doctrinas No Escritas.

De ideis es un texto en el que el autor procede exponiendo la teoría platónica, sacando consecuencias, criticándolas y proponiendo soluciones alternativas. En algunos de los argumentos, no se llega al establecimiento de las conclusiones pertinentes, de modo que la crítica discurre de modo más fiel a la originaria interpretación platónica de las Ideas. Esta afinidad también se echa de ver en el hecho de que, en *De ideis*, Aristóteles usa generalmente el término «ἰδέα» para referirse a la forma platónica y sólo en una ocasión «ἶδος». Por otra parte, todos los argumentos que Aristóteles expone con precisión en *De Ideis* se hallan de forma más concisa en *Metaphysica*,²⁴ dato que se ha tenido en cuenta a la hora de avalar la paternidad del texto.²⁵

Aristóteles distingue, entre los argumentos platónicos que señala a favor de la existencia de las formas, el de los Relativos y el del «Tercer hombre» como los dos «más precisos».²⁶ Los tres anteriores, que cabría calificar de, relativamente, «menos precisos», son referidos en *De ideis* como

²¹ En ello concuerda con ARISTÓTELES, *De anima* I, 2, 414b; este razonamiento aparecerá en W. Ockham; cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 77.

²² ARISTÓTELES, *De ideis*, apud ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 79ss; cfr. D. HARLFINGER, "Edizione critica del testo del *De ideis* di Aristotele", W. LESZL, *Il 'De ideis' di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger*, (Studi, 40) Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria' – Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1975, pp. 15-39.

²³ ARISTÓTELES, *De ideis*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 87, 15; cfr. G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 20: «it is the first systematic investigation into Plato's theory of forms»; *ibidem*, p. 245, n. 7: «at least, it is the first such investigation by someone other than Plato».

²⁴ Son cinco en total: a) argumento de las Ciencias, en ARISTÓTELES, *De ideis*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 79, 3 - 80, 6; b) de la Unidad, *ibidem*, p. 80, 8 - 81, 22; c) del Pensamiento, *ibidem*, p. 81, 25 - 82, 7; d) de los Relativos, *ibidem*, p. 82, 1 - 83, 33; y e) del «Tercer hombre», *ibidem*, p. 83, 34 - 84, 7 da la versión de Eudemo, e *ibidem*, p. 84, 21 - 85, 3, la más incisiva, clara y consecuente de todas. Cfr. con ARISTÓTELES, *Metaphysica* I, 9.

²⁵ G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 20; no obstante, se ha de proceder con la debida cautela a la hora de atribuir directamente el texto a Aristóteles. Entre los argumentos en contra de la atribución, cabe señalar el de que ni Proclo ni Plutarco mencionan *De ideis* cuando se pronuncian sobre el criticismo aristotélico de Platon, cfr. E. HEIZ, *Fragmenta Aristotelis*, Didot, Paris, 1869, p. 87 y Proclo, citado a través de FILÓPONO, *De aeternitate mundi* II 2, ed. RABE (1963), 7, p. 31; b) que todo el contenido de *De ideis* no se halla en ARISTÓTELES, *Metaphysica* I, 9, cfr. V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio*, Berlin, 1854, p. 83.

²⁶ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I, 9, 990b; G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 26-27.

argumentos válidos para justificar, no la existencia de las Ideas platónicas, sino la de los universales aristotélicos.²⁷ Pero el argumento de los Relativos, uno de los calificados como «más precisos», es reconocido como válido para la afirmación de la existencia de las Ideas platónicas en cuanto Paradigmas; por otra parte, del argumento del «Tercer hombre» puede decirse que Aristóteles lo considera válido para la afirmación de la existencia de las formas en cuanto universales separados.²⁸ Pero el valor que Aristóteles confiere a estos dos argumentos se refiere a ellos en cuanto argumentos, y no en cuanto a concluyentes, ya que la conclusión de ambos, a saber, la hipotética existencia de las Ideas platónicas, es rechazada por un motivo diferente en cada caso: a) el argumento de los Relativos, porque el tipo de Idea que afirma existir, *i. e.*, el de las Ideas de términos relativos, no puede, por principio, tener una clase en sí; b) el argumento del «Tercer hombre», porque conduce a un *regressus ad infinitum*.²⁹ Vemo, pues, que, aun juzgando las argumentaciones platónicas a favor de la existencia de las Ideas como no convincentes,³⁰ al menos en *De ideis*, Aristóteles reconoce que algunos argumentos son válidos, rechazándolos sólo por sus conclusiones, caso que consistan en la afirmación de la existencia de las formas.

Tanto las críticas aristotélicas recogidas en *De ideis* como las del resto de su *corpus*, que carecen de la presentación sistemática y del extenso desarrollo de aquel escrito, tuvieron gran repercusión en la filosofía del período helenístico.³¹ Unas y otras pueden sintetizarse en los siguientes nueve puntos:³²

²⁷ ARISTÓTELES, *De ideis*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 82, 7-9.

²⁸ A pesar de que ni Aristóteles ni Alejandro de Afrodísias lo dicen expresamente, Fine hace esta afirmación de su parte y argumenta *ex silentio* que cualquiera de los dos razonamientos es necesario y suficiente para la demostración de las formas. Cfr. G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 27.

²⁹ *Ibidem*, p. 27, llama la atención sobre la validez argumentativa virtual de los razonamientos platónicos que Aristóteles les confiere y señala que son declarados inválidos por Aristóteles no en cuanto argumentos, sino en cuanto a la imposibilidad de poder aceptar las conclusiones; para lo cual recurre a argumentaciones adicionales. De este modo, quedaría al trasluz la moral implícita del *De ideis*: «the Platonists ought to abandon their more accurate arguments for the existence of forms; they also ought modestly to revise the premisses, and alter the conclusion, of their less accurate arguments; thereby embracing Aristotle's alternative conception of universals». Por otra parte, parece interesante el matiz que Fine, *ibidem*, pp. 27-28, señala a la hora de interpretar la crítica aristotélica de Platón, para evitar el dilema de pensar que, o bien Aristóteles malinterpretó a Platón o bien que lo interpretó correctamente y que, entonces, Platón estaba equivocado. De este modo, Aristóteles estaría planteando la cuestión fuera de este dilema, en los siguientes términos: «What does Plato mean if not the literal reading Aristotle proposes? What justification is there for taking Plato to rely on distinctions he does not explicitly formulate?». Aristóteles reconstruye y reinterpreta las tesis platónicas siendo infiel a las mismas por varios motivos, entre los que se encuentran: a) tomar lo platónico en sentido lato; b) interpretar literalmente a Platón; c) atribuir a Platón tesis que no se hallan expresas en su obra completando un argumento truncado —lo cual, sin embargo, podría estar justificado en la medida en que Aristóteles escuchó las enseñanzas orales de Platón— o atribuyendo nociones relacionadas aun en el caso de que el argumento platónico esté completo.

³⁰ ARISTÓTELES, *De ideis*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 79-80; IDEM, *Metaphysica* I 9, 990b; *ibidem*, XIII 4, 1079a.

³¹ Cfr. CICERÓN, *Acad.* I 33-35; PORFIRIO, *Quaest. Hom.* 77, cfr. DORRIE-BALTES II, 41.2; ORÍGENES, *Contra Celso* I 13; II 12; FILÓPONO, *De aeternitate mundi* II 2, ed. RABE (1963), p. 26.

³² W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, «Idea (dottrina delle idee)»... *cit.*, p. 8.

- a. Que las Ideas, lejos de explicar la realidad del mundo sensible, constituyen una duplicación del mismo, cuyos objetos son transpuestos como αἰσθητὰ ἀΐδια.³³
- b. Que la separación de las Ideas respecto a la realidad física del mundo sensible es una dificultad insalvable en tal medida que invalida la teoría platónica de las Ideas;³⁴ a causa del χωρισμός que las separa del mundo sensible, las Ideas no podrían ser causas de las realidades que lo constituyen,³⁵ pues sólo una «Idea» que fuese inmanente podría hacerlo.³⁶
- c. Que las Ideas carecen de causalidad eficiente y final, poseyendo sólo causalidad formal y material.³⁷ Sin embargo, es un error reconocer en las Ideas platónicas índice de materialidad alguno, tal como Aristóteles hace después de identificar su propio concepto de materia con el «espacio» o «receptáculo» mencionado en *Timaeus*, único de los diálogos que considera explícitamente el mundo sensible como objeto de explicación.³⁸ Por otra parte, tampoco es correcto negar las causalidades eficiente y final de las Ideas, ya que, por ejemplo, se hayan presentes en *Phaedo*,³⁹ y puede decirse que, en general, se hayan presentes en todos los diálogos.⁴⁰
- d. Que el ejemplarismo, que hace de las Ideas Paradigmas (παράδειγματα) de las realidades sensibles, y el correspondiente concepto de participación (μέθεξις), que las relaciona, son metáforas poéticas que no explicitan el tipo de causalidad aludida, ni el significado profundo de la misma participación.⁴¹
- e. Que las Ideas son caracterizadas por Platón de forma equívoca, yendo en contra del principio de contradicción que él mismo reivindica; pues si, por una parte, como παράδειγματα son causas ejemplares y modelos de las realidades sensibles, por otra parte, son imágenes (εἰκόνες) de las Ideas que, de acuerdo con el criterio lógico de conferir un lugar más elevado a mayor extensión, se hallan por encima de ellas.⁴²

³³ IDEM, *Metaphysica* III 2, 997b.

³⁴ *Ibidem*, XIII 9, 1086b.

³⁵ *Ibidem*, I 9, 991a; *ibidem*, VII 8, 1033b; *ibidem*, XIII 5, 1079b.

³⁶ *Ibidem*, XII 3, 1070a: «ἄνθρωπος ἄνθρωπον γιννῶ».

³⁷ *Ibidem*, I 7, 998b; I 9, 991b; XII 6, 1071b; *De bono* 4 (ed. Ross).

³⁸ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 233.

³⁹ PLATÓN, *Phaedo* 97b-99c.

⁴⁰ D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 235: «While the Ideas remain his central theme, the twin thoughts of a divine source of change and a good to which he directs it are always present in the background of Plato's thought, and find growing expression in his dialogues»; cfr. PLATÓN, *Cratylus* 400a; *Respublica* VI 504e; *ibidem*, 507c, 530a; IDEM, *Phaedrus* 245e; IDEM, *Charmides* 168e; IDEM, *Sophista* 248e; *ibidem*, 249b; IDEM, *Politicus* 269c; IDEM, *Philebus* 28d; IDEM, *Leges* X 894c.

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 9, 991a e *ibidem*, XIII 5, 1079b son pasajes en los que se refiere a la participación como una «ποιητική μεταφορά».

⁴² *Ibidem*, I 9, 991a.

- f. Que las Ideas no producen los seres de forma continua, tal como debería esperarse de ellas, una vez que se ha admitido que son causas reales.⁴³
- g. Que la admisión de las Ideas invierte el orden de la lógica, pues implican que la especie (εἶδος) se predique del género (γένος), y no viceversa.⁴⁴
- h. Que no puede aceptarse la postulación platónica de una generación entre realidades eternas, tal como va implicada en la generación de realidades eternas a partir de principios eternos que, en el caso de los números, son el Uno y la Díada, y, en el caso de las Ideas, es la Idea de Bien.⁴⁵
- i. Que la Idea platónica, que no es substancia ni en el caso del género ni del universal, no puede ser causa formal presente en las realidades sensibles concretas, pues, en la medida en que — siempre según Aristóteles— existe separada y substancialmente, no puede hallarse en la substancia primera sensible. El universal puede existir y existe en las realidades individuales porque, aunque eterno, no es una realidad individual.⁴⁶

4. Valor relativo de la crítica aristotélica

La interpretación de las Ideas como entidades separadas y la crítica de las mismas a partir de tal caracterización sólo es posible, para Aristóteles, después de elevar a criterio de existencia el principio metafísico de la substancia primera, que quedaría como única modalidad de posibilidad del ser particular.⁴⁷ Llevado por el mismo criterio, caracteriza también a las Ideas platónicas como universales particulares.

⁴³ En este sentido, se pregunta ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* II 9, 335b: «διὰ τί οὐκ ἀεὶ γεννᾶται συνεχῶς».

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Topica* VI 6, 143b; la división de un género en sus especies se realiza señalando en él diferencias opuestas (del género ζῷον se predicán las diferencias πεζῶ, πτηνῶ, ἐνύδρῳ, δίποδι), de modo que las especies que corresponden a cada una de las diferencias son sujetos de los cuales se puede predicar el género correspondiente. En el caso de la predicación en la que se toma como sujeto la especie y se predica de ella el género, que es más universal y tiene mayor extensión lógica que aquella, el género es equívoco, es decir, se puede predicar de más de una especie. Esta predicación exige que el género no sea numéricamente uno, como lo es absoluta y existencialmente, en el caso de que el género se identifique con la Idea platónica; por eso, la Idea platónica exige la inversión del orden lógico, haciendo que la especie se predique del género y no el género de la especie, como ocurre en el ejemplo «‘hombre’ es Sócrates», que equivale a afirmar la existencia de la Idea de Hombre y a fundamentar la predicación de «Sócrates es ‘hombre’» en la participación de Sócrates en la Idea de Hombre. De un mismo género (e. g., ‘longitud’) ha de ser verdadera la predicación afirmativa de una diferencia (‘anchura’) o la predicación negativa del contrario de la misma diferencia (‘sin anchura’); si una de estas diferencias se opone a otra de forma meramente negativa (como ocurre en el caso de con ‘anchura’ y ‘sin anchura’, pero no en el de ‘pedestre’, ‘alado’, ‘acuático’ y ‘bípedo’), no constituirá una especie del género adicional respecto a aquella de la que es negación, dado que no pueden existir simultáneamente la línea sin ‘anchura’, correspondiente a la Idea de Línea o Línea en sí, y la línea con ‘anchura’, correspondiente a la línea ejemplificada y concretada en el caso de cualquier línea sensible del mundo físico. No se puede predicar con verdad a la vez de un género una propiedad y su contraria y ello exige que el género no sea numéricamente uno (πᾶν γένος ἐν ἀριθμῶ).

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIV 3, 1091a.

⁴⁶ *Ibidem*, VII 16, 1040b.

⁴⁷ *Ibidem*, XIII 9, 1086b.

Un análisis del uso de la familia léxica del verbo «χωρίζω» en los diálogos platónicos permite ver que su raíz nunca se aplica a las Ideas en sentido existencial: cuando se emplea la raíz aplicada a las Ideas no se trata más que de una consideración dialéctica, *i. e.*, de una distinción conceptual, no real.⁴⁸ A pesar de que en los diálogos de madurez la tendencia general es la de considerar las Ideas en sí,⁴⁹ ello no quiere decir exactamente que se hallen separadas, en el sentido en que podrían estarlo dos substancias primeras. Por otra parte, *Timaeus*, el único diálogo que apuesta expresamente por la separación de las Ideas, no emplea esta raíz léxica, sino que argumenta bajo la categoría de la ‘temporalidad’, limitándose a decir que, aunque siempre ha habido una Idea eterna del mundo, el mundo no es eterno, de modo que sólo a partir de tal oposición y en tal sentido cabe postular la separación de Idea y ente sensible.

En cualquier caso, Aristóteles afirma la separación platónica de las Ideas, y lo hace debido a que, por principio, excluye la posibilidad de que los universales puedan ser concebidos sin particulares que clasificar bajo ellos; ello se debe a que, para el Estagirita, el universal sólo existe particularizado en cada uno de los seres de los que puede ser predicado manifestando la esencia. Aristóteles atribuye a Platón la interpretación del universal como particular aun cuando entiende que Platón no la sostuvo expresamente,⁵⁰ y se justifica siguiendo una estrategia argumentativa que consiste en introducir, dentro del platonismo que critica, tesis que Platón no sostuvo expresamente o que incluso Platón rechazó, como es el caso de que un universal puede existir a pesar de no estar ejemplificado por los correspondientes particulares.

La problemática de la interpretación de la Idea en los términos de la substancia aristotélica aumenta con la constatación de puntos de vista platónicos dentro del propio *corpus aristotelicum*. Así ocurre en el estudio de la génesis psicológica del universal, donde no se limita al punto de vista empírico de la teoría de la abstracción a partir de casos de percepción concretos. Es cierto que Aristóteles nos ofrece una concepción empírica del universal;⁵¹ sin embargo, hay pasajes en los que prefigura el paso que los neoplatónicos dieron sobre la génesis empírica del universal,

⁴⁸ PLATÓN, *Parmenides* 130b.

⁴⁹ IDEM, *Respublica* X, 595a, donde, no obstante, aparece el caso de la cama inteligible, eterna, diferente de las sensibles, temporales; en la medida en que no siempre ha habido camas sensibles, cabe pensar que Platón concibe la Idea de Cama separadamente; G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms...* cit., pp. 81-89, argumenta en contra de este posible caso de separación.

⁵⁰ G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms...* cit., p. 64.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 1. De una multiplicidad de sensaciones la memoria permite pasar a la experiencia y de una multiplicidad de experiencias se llega, por abstracción, al juicio universal que es el fundamento del arte y de la ciencia. Tenemos, así, un concepto empírico de la ciencia que está en consonancia con el pasaje de *De anima* que afirma que el alma no puede pensar si no es con imágenes, haciendo de la abstracción el resultado de un proceso empírico. Esta abstracción es aludida por Siriano en tanto que síntesis lógica con la expresión «ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον»; cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* cit., p. 93.

considerándola como una etapa preliminar respecto al conocimiento de las Ideas separadas.⁵² El intento de Aristóteles de refutar la gnoseología de *Phaedrus*, dejó la puerta abierta a la lectura neoplatónica de su propia filosofía por parte la tradición posterior.⁵³ Precisamente, al tratar de alejarse de Platón mediante la explicación psicológica de la percepción, Aristóteles recae en el platonismo.⁵⁴ En la percepción de cualquier objeto singular, éste también es intuitivo intelectualmente captando el universal que lo conforma. Una vez apercebido el universal, gracias al cual el ente concreto es comprendido como un τί, se establece una relación con otro universal perteneciente a un nivel superior en universalidad que, en última instancia, remite a una de las diez categorías y, a través de ellas, por predicación paronímica, a la noción de οὐσία.⁵⁵ Este tipo de análisis presupone un punto de partida anterior al de la multiplicidad de abejas indiferenciadas que Platón cita con el objeto de reconocer en la multiplicidad la presencia de un εἶδος.⁵⁶ En efecto, para Aristóteles, no es necesario recurrir a una multiplicidad de seres indiferenciados para reconocer en ellos la presencia positiva de un εἶδος común, sino que, para tal fin, le basta la percepción de un solo singular, excepción hecha de que, postulado tal εἶδος, como καθόλου, nos veamos directamente llevados hasta el orden trascendental de las categorías.⁵⁷ Por ello, el horizonte

⁵² ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* II 19, donde el Estagirita identifica el universal que se halla en la multiplicidad con el que reside en el alma; cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 95). El universal entendido como la estabilización de una multiplicidad de recuerdos puede ponerse en relación con ARISTÓTELES, *Physica* VII, 3, 247b y con IDEM, *De anima* I, 3407a; al hablar del universal como restauración de un orden primitivo, Aristóteles parece ofrecernos su versión (ἐπαγωγή o inducción que reordena lo que es presentado de forma dispersa por las sensaciones que afectan a la forma de un cuerpo natural organizado, es decir, al alma) de la teoría de la reminiscencia platónica (el sensible es la ocasión de recordar las Formas contempladas antes de la caída del alma en el cuerpo); esta inducción es el proceso por el que el pensamiento discursivo (διάνοια) se eleva a los primeros principios del arte y de la ciencia, que son las categorías (τὰ ἀμερῆ), las cuales se diferencian del resto de universales en que aquéllas no están constituidas por la diferenciación específica de los géneros. El conocimiento de estos principios pone de manifiesto la existencia de una facultad intelectiva (νοῦς) superior a la del pensamiento discursivo (διάνοια); con ello, Aristóteles actualiza la distinción platónica entre pensamiento discursivo (διάνοια) e intuición intelectual (νόησις); cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 100, habla a este respecto de un «remaniement du platonisme».

⁵³ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 99: «C'est au moment précis où s'achève la théorie de l'induction de l'universel à partir de la sensation qu'Aristote, qui venait de s'arracher au platonisme sur le terrain même du Ménon, semble y retomber».

⁵⁵ Como veremos con detenimiento en el caso de los comentaristas alejandrinos del *corpus aristotelicum*, la metafísica de Aristóteles combina el paradigma ontológico, que estudia el ser en cuanto ser, con el un remanente de la henología platónica, que sirve de base a la teología del Motor Inmóvil. La identificación del Uno platónico con el Motor Inmóvil aristotélico que encontraremos en los alejandrinos fue efectuada por vez primera por Porfirio; cfr. J. J. GARCÍA NORRO, "Dos interpretaciones recientes de la *Isagoge* de Porfirio", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 18 (2001) 145. Sobre los problemas en la interpretación ontológica de las categorías y la extensión de la determinación καθ' αὐτό incluso a la predicación de las categorías «accidentales», cfr. T. CALVO MARTÍNEZ, "La fórmula καθ' αὐτό y las categorías: a vueltas con *Metafísica* V 7", *Methexis* 4 (1991) 39-57, e IDEM, "Releyendo a Aristóteles: ¿qué, y de qué, son por sí las categorías?" *Revista de Filosofía* 13 (1995) 81, donde se precisan los sentidos del valor que tal fórmula adquiere en la teoría aristotélica de las categorías; del mismo autor, cfr. *idem* IDEM, "Releyendo a Aristóteles: ¿qué, y de qué, son por sí las categorías?" *Revista de Filosofía* 13 (1995) 75-84.

⁵⁶ PLATÓN, *Meno* 72b.

⁵⁷ Esta tesis la reencontraremos en JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 67; ed. P. JOANNOU (1956), p. 107, 23. Por lo que hace a Aristóteles, cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 98, este factor constituye un punto de vista próximo al de PLATÓN, *Phaedrus* 265d, en donde se habla del conocimiento a la

categorial aristotélico, además de estar ordenado ἀφ' ἐνός desde la preeminencia ontológica de la οὐσία sobre las nueve categorías restantes y de permitir con ello la ulterior henologización neoplatónica de su ontología, pretendidamente contraria a la henología,⁵⁸ constituye un orden objetivo en la determinación del concepto que pertenece, de suyo, al plano de la Metafísica, irreductible de todos modos a la presunta formalidad de la lógica aristotélica.⁵⁹

Otro factor que contribuye a relativizar el valor de la crítica aristotélica de las Ideas platónicas lo encontramos en el hecho de que el Estagirita se contradice al afirmar, por una parte, que la forma es la substancia segunda, una especie de cualidad no subsistente,⁶⁰ y que, por otra parte, la forma es la substancia primera de cada ser.⁶¹ Como veremos, esta contradicción interna, que sucede en lo más íntimo de la metafísica aristotélica, facilitará las reinterpretaciones neoplatónicas de Porfirio y Simplicio que tienen repercusión directa en la comprensión de *Categoriae* por parte de los autores bizantinos, como, muy especialmente, ocurre en los comentarios aristotélicos de Aretas de Cesarea.⁶² Muy discutido ha sido también otro pasaje en el que, tomando el ejemplo de la estatua de bronce, reconoce la anterioridad de la forma respecto al compuesto de materia y de forma.⁶³

luz de una Idea que sintetiza la pluralidad de percepciones; pero, respecto a PLATÓN, *Meno* 72b, supone una radicalización del punto de partida, ya que la multiplicidad de la que parte Sócrates para reconocer un εἶδος común, es declarada innecesaria y remitida a la consideración de un solo singular, al margen de que se halle acompañada de otros individuos indiferenciados en cuanto a la especie, como las abejas del *Meno*.

⁵⁸ G. REALE, “«Henologia» e «Ontologia»: i due paradigmi metafisici creati dai Greci”, IDEM, *Storia della filosofia greca e romana* 9... cit., pp. 47-69; cfr. item IDEM, “Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi concetticardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone”, IDEM, *Introduzione, traduzione e commentario della 'Metafisica' di Aristotele. Testo greco a fronte* (Il pensiero occidentale) Bompiani, Milano, 2004, pp. XI-CCCII. Para la explicación del significado originario de estos dos paradigmas metafísicos en Platón y en Aristóteles, así como en sus desarrollos inmediatos, hasta Porfirio, remitimos al Apéndice I de nuestro estudio. No obstante, tendremos ocasión de ir viendo cómo son reinterpretados por los autores neoplatónicos, por la Patrística, y todos los autores bizantinos estudiados, pues no dejaremos de recurrir a ambas categorías con el objeto de precisar lógicamente la metafísica del «platonismo» y del «aristotelismo». La trascendencia de ambos paradigmas llega hasta el mismo final de la filosofía bizantina, con los casos de Pletón y Escolario; cfr. P. TAVARDON, “Le conflit de Georges Gémiste Pléthon et de Georges Scholarios au sujet de l'expression d'Aristote τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”, *Byzantion* 47 (1977) 269-278; curiosamente, el autor hace notar cómo la influencia platonizante del hesicasmo aproxima a Escolario, autor aparentemente peripatético, a la univocidad del Ser, i. e., al paradigma henológico que, como buen platónico, sostuvo Pletón. Con ello queda establecida la continuidad —y, aún, la preeminencia— de la filosofía platónica durante los cerca de 20 siglos que separan a Platón de Pletón.

⁵⁹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II...* cit., p. 320; en la medida en que lo dicho, τὰ λεγόμενα, deriva del λόγος, que significa concepto, lo dicho no es mero *predicamentum* —como tradujo Boecio—, sino, también, concepto determinado: éste es el sentido ontológico de las categorías aristotélicas que hace de ellas un objeto de estudio de la Metafísica y no sólo de la Lógica.

⁶⁰ Los planteamientos de ARISTÓTELES, *Categoriae*, en general, de acuerdo con IDEM, *Metaphysica* VII 8, 1033b.

⁶¹ IDEM, *Metaphysica* VII 7, 1032b.

⁶² Cfr. *infra*.

⁶³ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 3, 1028b; esta contradicción en el corpus aristotélico sobre un punto tan esencial de la ontología ha determinado el curso del problema medieval de los universales y los movimientos de platonización o antiplatonización; la solución a la contradicción entre los dos pasajes de *Metaphysica* podría hallarse a favor de la tesis que interpreta la forma como substancia segunda considerando el testimonio de IDEM, *Categoriae* 2 como propiamente aristotélico; cfr., A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* cit., p. 82.

Porfirio retomará este ejemplo para sugerir la anterioridad substancial de la forma;⁶⁴ de acuerdo con ello, el sentido soberano de οὐσία sería el de forma, correspondiendo a la cualidad, y no el del compuesto de materia y forma representado por la substancia primera.⁶⁵ En última instancia, lo que aquí se discute es la legitimidad de la problemática adjetivación aristotélica de la οὐσία, como «primera» y «segunda», acerca de la cual tendremos ocasión de ver cómo un espíritu característicamente bizantino, Focio (s. IX), tomó clara conciencia de este problema filosófico.

5. La propuesta del universal inmanente y sus diversos correlatos

El εἶδος es, de acuerdo con su interpretación física, el universal que existe en la realidad individual concreta a la que conforma, con la ulterior consecuencia de que puede ser definida por el universal correspondiente. La forma queda particularizada o individualizada, en tanto que σύνολος οὐσία, por la ὕλη o materia de la misma;⁶⁶ en este sentido, la materia actúa como *principium individuationis* de la cualidad universal aportada por aquella forma inmanente. El universal que se halla en la materia determina el ser y la esencia de la cosa real;⁶⁷ esta determinación se explica como causa formal del compuesto de forma y materia, es decir, de la substancia primera. El εἶδος asume en Aristóteles, en tanto que ἐνέργεια, una caracterización expresamente activa y supone, en tanto que ἐντελέχεια,⁶⁸ un cumplimiento, perfección o actualización de la esencia, mientras que, frente a esta actividad y perfección formales, la materia, en tanto que δύναμις, es pura potencialidad.

Consecuencia de esta teoría física del universal es la interpretación biológica del mismo, de acuerdo con la cual aquél coincide con el alma del cuerpo, tanto del hombre como de animales y plantas.⁶⁹

Desde la perspectiva gnoseológica, el εἶδος es el fundamento del conocimiento de cada realidad.⁷⁰ Ello es debido a que el conocimiento de una realidad se logra con el conocimiento de su

⁶⁴ PORFIRIO, *Isagoge* XIV 11, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 34; al analizar la diferencia, establece dos pares de equivalencias. En el primero, el bronce de la estatua equivale al género del hombre común y a la materia del compuesto substancial; en el segundo, la figura de la estatua equivale a la diferencia del hombre y a la forma del compuesto substancial.

⁶⁵ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 81; estos dos factores, añadidos a la traducción de «ὑπόστασις» por «*substantia*» de Boecio, en la que añade un matiz de substrato al término griego, configuran la problemática ontológica con la que la Edad Media anterior al s. XII había de enfrentarse a la interpretación de Aristóteles; en efecto, después de este siglo, se añadirán las problemáticas generadas a partir de la recepción de las traducciones del árabe y de las nuevas del griego, como, por ejemplo, de *Metaphysica*. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial – Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1998, p. 94.

⁶⁶ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 11, 1037a.

⁶⁷ Cfr. respectivamente, IDEM, *Physica* IV 3, 210a; IDEM, *Metaphysica* VII 17, 1041b; e *ibidem*, VII 7, 1032b: «τὸ τί ᾗν εἶναι ἐκάστου καὶ ἡ πρώτη οὐσία».

⁶⁸ *Ibidem*, IX 8, 1050b; IDEM, *De anima* II 1, 412a; II 2, 414a.

⁶⁹ IDEM, *De anima* II 1, 412a; II 2, 414a; IDEM, *Metaphysica* VII 10, 1035.

εἶδος,⁷¹ lo cual queda determinado ya desde la misma αἴσθησις, puesto que en ella comienza el proceso de abstracción del εἶδος a partir del σύνολον.⁷² En una sucesiva abstracción,⁷³ se obtienen los νοητὰ εἶδη, Especies inteligibles o conceptos universales puros, que sólo se hallaban potencialmente en los individuos.⁷⁴ Estos conceptos puros se encuentran en el νοῦς y, al igual que éste, son inmateriales, de modo que objeto pensado y sujeto pensante coinciden.⁷⁵ Es decir, el intelecto se identifica con los conceptos puros que conoce a partir de la abstracción completa de las imágenes recibidas en la percepción y gracias a esta identificación puede decirse, por una parte, que el intelecto es realmente sus objetos pensados y, por otra parte, que, en la medida en que los objetos pensados —las Ideas, formas, especies o sustancias segundas— son la esencia de las realidades físicas, es cada uno de los entes reales.⁷⁶ Debido a ello, el intelecto es εἶδος εἰδῶν, del mismo modo que la percepción es εἶδος αἰσθητῶν.⁷⁷ Sin embargo, resulta significativo que Aristóteles no se refiera al sumo grado de νοῦς y de ἐνέργεια, que es el Motor inmóvil como εἶδος,⁷⁸ ni a las esferas celestes que reciben el movimiento de aquél;⁷⁹ esta «prudente» autocensura le evita responsabilizarse de las interpretaciones neoplatónicas del Intelecto que, en todos los casos, fueron coadyuvadas por lo que el Estagirita dejó de decir o —lo que es lo mismo— dejó dicho, siquiera implícitamente.

Por fin, desde la perspectiva lógica, el universal es una unidad en relación a una multiplicidad que se predica naturalmente de ella, manifestando su esencia.⁸⁰

Haciendo balance de los diferentes planos desde los que Aristóteles interpretó el universal, resulta legítimo poder concebirlo de diversas formas, sin que ello entrañe más contradicciones que

⁷⁰ IDEM, *Metaphysica* IV 5, 1010: «κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γινώσκουμεν».

⁷¹ *Ibidem*, III 3, 998b.

⁷² IDEM, *De anima* II 12, 424a.

⁷³ IDEM, *Analytica Posteriora* I 31, 88a; *ibidem*, II 19, 100a.

⁷⁴ IDEM, *De anima* III 4, 430a.

⁷⁵ *Ibidem*, III 4, 429b: «τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοοῦμενον».

⁷⁶ *Ibidem*, III 8, 431b.

⁷⁷ *Ibidem*, III 8, 432a.

⁷⁸ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 9.

⁷⁹ Ello ha de tenerse en cuenta para interpretar el pensamiento árabe, en el que la especie es interpretada cosmológicamente e identificada con las esferas celestes; *cfr.* A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* *cit.*, p. 111, donde se explica que, en un contexto general en el que la metafísica pasa a realizarse como teología, al-Fârâbî († 950), basándose en pasajes como ARISTÓTELES, *Metaphysica* VI 1, e *ibidem*, XII interpreta las formas como inteligencias cosmológicas, es decir, identificándolas con las esferas de movimiento que se hallan capitaneadas por la esfera exterior del Motor inmóvil. Ello se pone en relación con una forma de vida práctica que tiene por objeto la contemplación de estas esferas o inteligencias situadas jerárquicamente entre el Primer motor y el mundo sensible. Ellas sustituyen los tres tipos de universal heredados de la escuela neoplatónica de Alejandría (ss. V-VI) y que, en su origen, fueron entendidos más ontológica y gnoseológica que cosmológicamente. En el pensamiento de al-Fârâbî, el universo es predominantemente aristotélico y el platonismo queda en un segundo lugar.

⁸⁰ *Cfr.*, para un tratamiento exhaustivo del concepto de universal en Aristóteles, A. C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle*, (A.R.C.A. Classical and Mediaeval Texts, Papers and Monographs 4) Liverpool, 1981.

las que explícitamente se hallan en el *corpus aristotelicum*.⁸¹ De entre ellas, destaca, por lo significativo de su trasunto platónico, la realista. Aristóteles es realista en lo que toca a la existencia del universal, ya que, al igual que la Idea platónica, es caracterizada como entidad real distinta de los particulares, predicados, significados, conceptos y clases. En su caracterización del universal como objeto básico del conocimiento,⁸² añade que sólo algunos tipos de universal son eternos,⁸³ imperceptibles⁸⁴ e inmutables;⁸⁵ en *De ideis* se dice que las formas platónicas tienen esos mismos rasgos, *i. e.*, que son objetos básicos del conocimiento, eternas, imperceptibles e inmutables, añadiendo que son insensibles, pero que, a diferencia de lo que ocurre en la interpretación aristotélica del universal —sea como μορφή o como καθόλου—, se dan separadamente,⁸⁶ siendo autopredicativas⁸⁷ y Paradigmas perfectos.⁸⁸ De este modo, observando la medida en la que la forma y el universal aristotélicos dependen aún de la Idea platónica, no sólo queda posibilitada la interpretación de Aristóteles como filósofo platónico,⁸⁹ sino que se comprenden mejor, desde una perspectiva evolutiva, los desarrollos medioplatónicos y neoplatónicos que habían de continuar la marcha providencial e histórica de la Idea.

⁸¹ G. FINE, “The One over Many”, *Philosophical Review* 89 (1980) 197-240 y T. H. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, Oxford, 1988, defienden la interpretación realista del universal aristotélico; D. SACHS, “Does Aristotle have a Doctrine of Secondary Substances?”, *Mind* 57 (1948) 221-225, B. JONES, “Introduction to the First Five Chapters of Aristotle's *Categories*”, *Phronesis* 20 (1975) 146-172, y E. HARTMAN, *Substance, Body and Soul*, Princeton, NJ, 1977, defienden la interpretación nominalista del universal aristotélico; el libro, ya citado, de A. C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle*, defiende la interpretación del universal aristotélico como clase.

⁸² ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIII 9, 1086b.

⁸³ IDEM, *Analytica Posteriora* 4, 73a; sin embargo, IDEM, *Categoriae* 11, 14a, concibe la posibilidad de un universal temporal, *e. g.*, la salud, caso de que todos los seres la poseyeran en un mismo momento.

⁸⁴ IDEM, *Metaphysica* XIII 4, 1079a, admite universales imperceptibles, aunque sólo algunos universales podrían ser perceptibles accidentalmente.

⁸⁵ IDEM, *Physica* V 1, 224b, concibe las formas como inmutables en sí, aunque mutables por accidente.

⁸⁶ IDEM, *Metaphysica* XIII, 9; *Analytica posteriora* 75a.

⁸⁷ IDEM, *De ideis*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 83, 26-8.

⁸⁸ IDEM, *Metaphysica* I 9, 991a; *ibidem*, VII, 13, 1038b.

⁸⁹ *Cfr. passim* el referente clásico para el estudio del platonismo aristotélico desde una perspectiva evolutiva: W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923.

§ 2

La filosofía postclásica y su reorientación teológica

IV. EL CRITICISMO HELENÍSTICO

1. Caracterización del período helenístico y su legado filosófico

Desde un punto de vista filosófico, el período de la cultura griega que se extiende entre los ss. III-II a. C., tradicionalmente conocido como «helenístico», se caracteriza por la evolución que, desde el estudio de la filosofía platónica hacia el *escepticismo*, se produce dentro de la Academia. Éste es uno de los dos sentidos principales en que, junto al neoplatonismo, había de desarrollarse históricamente la virtualidad de aquella filosofía. Frente a la negatividad disolutiva del subjetivismo escéptico, se alzan, al mismo tiempo,¹ las reacciones dogmáticas de estoicos y epicúreos; quienes, a su vez, se oponen entre sí por la diferente relación que establecen entre la generalidad del pensamiento y la particularidad del ser. Estas tres escuelas, la escéptica, la estoica y la epicúrea, al compartir el principio de la razón subjetiva, por la que un pensamiento general se aplica unilateralmente al ser, concuerdan a la hora de dirigir sendas modalidades de crítica de la teoría platónica de las Ideas. Sólo después del *eclecticismo* de Antíoco de Ascalón (s. I a. C.), y, muy especialmente, del *medioplatonismo* por él propiciado en las figuras de Filón de Alejandría (20 a. C. - 50 d. C.), Alcinoos (s. II) y Albino (s. II), conocerá el platonismo su desarrollo neoplatónico: sólo allí se establecen las bases para que pensamiento general y esencia absoluta vuelvan a unirse, reconociendo el valor de la Idea.² Así se explica que fuera este segundo desarrollo del platonismo, el neoplatonismo, el movimiento que habría de tener mayor éxito que el del escepticismo entre los autores cristianos de todos los tiempos, incluidos los bizantinos.

2. El legado de la crítica de Antístenes

Entre los efectos inmediatos que la teoría platónica de las Ideas provocó en el *seno cultivado* de la Academia, se cuentan, además de la sonada crítica aristotélica, las reelaboraciones matematizantes que, con el objeto de interpretar correctamente a Platón, realizan sus primeros sucesores en el cargo de director, su sobrino Espeusipo y, seguidamente, Jenócrates.

Pero, fuera de la Academia y ya entre los contemporáneos de Platón, la teoría de las Ideas fue objeto de agudas críticas. Hemos mencionado a Antístenes (ss. V-IV a. C.), socrático y precursor del cinismo, como el primer crítico, distinto del propio Platón, que criticó la teoría de las

¹ Un superficial cotejo de las fechas que comprenden las vidas de los fundadores de estas escuelas, nos las muestra como radicalmente contemporáneas, de modo que también cabe entender el escepticismo neacadémico como una reacción al dogmatismo de estoicos y epicúreos; el estoicismo lo funda Zenón de Cítio (336-264 a. C.), contemporáneo de Epicuro (341-270) y de los dos primeros escépticos, el académico Arcesilao (316-241 a. C.) y Pirrón (ss. IV-III).

² G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II... cit.*, p. 237: «para ellos, Dios está presente directamente en la razón; el conocer racional mismo es el espíritu divino y el contenido de este conocimiento, la esencia de Dios».

Ideas. En su crítica, transmitida por Epicteto, Simplicio y Elías de Alejandría,³ vemos cómo Antístenes apostrofó al propio Platón, argumentando que el hombre y el caballo, ciertamente, se ven, pero no la «caballeidad»; en particular, la noticia transmitida por Elías es muy elocuente, ya que incluye la respuesta con que Platón contestó a Antístenes:

οἱ μὲν γὰρ ἔλεγον ὑφεστάναι τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, ὡς Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ τοιοῦτοι, Ἀντισθένης δὲ ὁ Κυνικὸς ὁ τοῦ Διογένηος διδάσκαλος ἔλεγεν μὴ εἶναι τὰ καθόλου οὕτως ἐπιχειρῶν· "ἄνθρωπον ὁρῶ, ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὁρῶ, καὶ ἵππον ὁρῶ, ἵππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ". "ἀλλ', ὦ Ἀντίσθενες", φησὶ πρὸς αὐτὸν ὁ Πλάτων, "οἷς μὲν ὁρᾶται ἵππος καὶ ἄνθρωπος τὰ κατὰ μέρος ἔχεις, τοῦτ' ἔστιν ὀφθαλμούς, οἷς δὲ ὁρᾶται ἀνθρωπότης καὶ ἵππότης οὐχ ἔχεις· νοῦν γὰρ οὐχ ἔχεις".⁴

Cierto, Antístenes no observa la subsistencia de los universales, porque adopta una perspectiva inadecuada, la sensorial, como correlato gnoseológico de su materialismo ontológico. Es lo que Platón le reprocha, pues, acusándole de carecer de entendimiento, critica también que carezca de Ideas. El pasaje tiene valor adicional a lo que de anecdótico, por escénico y costumbrista, pudiera haber en él. Por una parte, nos muestra que, al menos para los comentadores alejandrinos, la interpretación aristotélica del universal, una vez cotejada con el conceptualismo nominalista del filósofo cínico, queda más cerca del realismo de Platón, hasta el punto que se le atribuye la tesis de que los universales subsisten (ὑφεστάναι). Se trata, evidentemente, de una subsistencia del universal interpretado como forma inmanente; no olvidemos que, para Aristóteles, la definición de la substancia en la que se predica el universal cualificado por la diferencia específica, pone de manifiesto, objetivamente, su esencia. Por otra parte, nos brinda un diálogo entre Platón y Antístenes que, además de verosímil, es altamente significativo, pues caracteriza la posición general del socrático Platón, de la crítica del socrático Antístenes y de la forma en que éste es contestado por aquél: en tal proceso dialéctico, se pone en evidencia una cuestión fundamental, a saber, la de que la postulación de las formas depende de una interpretación racional del conocimiento, *i. e.*, del conocimiento científico. En tercer lugar, la respuesta de Platón también hace ver que cualquier argumentación que se proponga el objeto de refutar las Ideas, no

³ ANTÍSTENES, *apud* SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 208, 28-29; *et apud* ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 47, 14.

⁴ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 47, 12-19 [«Pues unos dijeron que los géneros y las especies subsisten, como Platón y Aristóteles y los afines, pero Antístenes el cínico, el maestro de Diógenes, atacando, dijo que los universales no se dan de este modo: 'veo el hombre, pero no veo la humanidad, y veo el caballo, pero no veo la caballeidad'. 'Pero, oh Antístenes', le espeta Platón, 'aquello con lo cual se ve el caballo y el hombre particulares, lo tienes, es decir, ojos; pero, aquello con lo que se ve la humanidad y la caballeidad universales, no lo tienes, pues no tienes entendimiento'» *v.i.i.l.*].

puede limitarse a la mera negación simplista de las mismas, sino que, para ser eficaz, ha de ahondar, precisamente, en sus razones.

Antístenes se hace merecedor de su condición de discípulo socrático gracias a la admiración que manifiesta hacia la firmeza del carácter ético del sabio ateniense; aún lo es por validar su intelectualismo, en el que identifica virtud y conocimiento. Sin embargo, el valor que Antístenes reconoce a la virtud prepondera sobre el que está dispuesto a conceder al conocimiento, más si se trata del conocimiento científico para el que Platón había postulado las Ideas. La denominada «lógica de Antístenes» no tiene por objeto el progreso de la ciencia, sino la limitación de los factores que la posibilitan a sus mínimos necesarios. Esta exigencia, precursora en algún sentido a la economía metacientífica de todo «ockhamismo», nace de la interpretación sensualista del conocimiento: los universales, como entidades simples, son conocidos a través de sensaciones, *i. e.*, de percepciones, de modo que, en la definición, no hay manifestación de la esencia, sino una mera descripción que se vale de semejanzas y analogías, que, por lo tanto, ha de limitarse a afirmar de 'A' sólo su condición de 'A'. Educado en la sofística de Pródico, Antístenes limita el alcance de la lógica a la enunciación de juicios tautológicos, con lo que, en realidad, no sólo niega las Ideas platónicas, sino la propia validez universal del concepto socrático. Antístenes se queda sólo con los nombres; con ellos, el hombre se queda solo:

ἀρχὴ παιδείσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.⁵

Por ello, más que como «conceptualista socrático», a Antístenes ha de entenderse como «nominalista sofístico», y, así, como precursor del cinismo. Su discípulo Diógenes de Sínope (s. IV a. C.), que decía pisar la soberbia de Platón con otro tipo de soberbia que se le pasaba inadvertida, y el historiador Teopompo de Quíos (s. IV a. C.), se expresaron en forma análoga.⁶ Es cierto, son hombres con cierta conciencia, pero sin Ideas, y, por lo tanto, sin Ciencia, sin πόλις, sin leyes y sin dioses. Ahora bien, del mismo modo que la independencia del espíritu cínico se logró a través de un proceso de formación cultural y como consecuencia de éste, la postulación de los nombres en lugar de las Ideas no deja de representar un proceso en el que «lo negativo encierra, al mismo tiempo, una orientación positiva hacia aquello a que se renuncia; y la abstinencia y la importancia de aquello de que el hombre se abstiene se exagera, con ello, excesivamente».⁷

⁵ ANTÍSTENES, *apud* EPICTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae* I, § 17, 12, 2-3, ed. H. SCHENKL (1916), p. 57 [«el principio de la educación es la investigación de los nombres» *v.i.i.l.*].

⁶ DIÓGENES DE SÍNOPE, ed. GIANNANTONI, fr. 62; para el testimonio de TEOPOMPO DE QUÍOS, *cfr.* DÖRRIE-BALTES II, p. 36, 4.

⁷ G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II... cit.*, p. 132.

También fuera de los cultivados solares de la Academia, y durante el mismo s. IV a. C., encontramos, además de la cínica, otras críticas filosóficas a la teoría platónica de las Ideas. Tal fue el caso del megárico Estilpón (ss. IV-III), que, llevado de su pericia erística, rechazó enérgicamente las Ideas argumentando que, dado que su absoluta generalidad supedita la particularidad de los seres concretos, no sirven para el fin para el que fueron postuladas, a saber, la explicación unitaria de la multiplicidad.⁸

Si, fuera de la Academia, autores socráticos como Antístenes y Estilpón son «socráticos, pero no del todo»,⁹ en su misma época, encontramos otros críticos de la teoría platónica de las Ideas que ya ni siquiera pertenecen al terreno de la filosofía; con todo, arrojan luz sobre la cultura en la que germinó tal criticismo. Se trata de algunas noticias irónicas dirigidas contra Platón, como, por ejemplo, la extremadamente sarcástica que dice que él, maestro de la filosofía y creador de la Academia, veía las Ideas con un tercer ojo;¹⁰ Cefisidoro de Tebas (s. IV a. C.), polemista y rétor discípulo de Isócrates,¹¹ argumenta contra la teoría de las Ideas en un escrito dirigido a Aristóteles;¹² el sofista Polixeno (s. IV a. C.), de la escuela de Megara, enuncia en contra de las Ideas una versión del argumento del «Tercer hombre».¹³ También encontramos curiosidades doxográficas, como la afirmación del historiador siciliano Alcimo (ss. V-IV a. C.) de que Platón plagió al, por él admirado,¹⁴ comediógrafo Epicarmo (ss. VI -V a. C.), como si ya se hallara

⁸ En DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum* § 118, ed. H.S. LONG (1964), vol 2, p. 107, 16-20 se nos dice de qué manera rechazaba Estilpón la existencia de las especies: «δεινὸς δ' ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνὴρ καὶ τὰ εἶδη· καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἀνθρώπων εἶναι μηδένα· οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. Τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὐδ' ἄρα τόνδε· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἑτῶν· οὐκ ἄρα ἔστι τοῦτο λάχανον» [«siendo formidable en las discusiones erísticas, suprimía las especies; y dijo que el ‘hombre’ que se dice no es nada; pues no se dice un esto ni un otro. ¿Porqué, pues, habría de ser más esto que aquello? No es, pues, un esto. El ‘vegetal’ no es lo que se señala; pues ya había ‘vegetal’ hace miles de años; no es esto, entonces un vegetal» v.i.i.l.]. G. F. W. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II... cit.*, pp. 115-116, interpretó este texto de Diógenes Laercio contra la lectura del historiador W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, vol. 2, p. 58, como si Estilpón afirmase el valor de la generalidad conceptual sobre el de la particularidad de los seres concretos; sin embargo, G. REALE, “La polemica di Stilpone contro la teoria delle Idee”... *cit.*, pp. 320-322, sin aludir a la interpretación hegeliana, entiende que las palabras de Diógenes Laercio acerca de Estilpón han de interpretarse en sentido antiplatónico: «questo ragionamento significa: posto che esistano le Idee, ciascuna di esse non designa né questa né quell'altra cosa in particolare (l'Idea di un uomo non designa né quest'uomo qui, né quell'altro uomo), e, pertanto, non ne indica nessuna. Dunque le Idee non esplicano quel ruolo per cui sono state introdotte, ossia non garantiscono affatto l'unità del molteplice, non mediano l'unità e la molteplicità». Con todo, Hegel fundamenta su interpretación con otros pasajes de Diógenes Laercio más claros; por otra parte, la expresión «ἀνὴρ καὶ τὰ εἶδη», con la que Diógenes parece querer decir que Estilpón «suprime las Ideas», podía ser legítimamente traducida, con la misma ambigüedad del «aufheben» hegeliano, con el sentido de «levanta» o «eleva las Ideas».

⁹ W. DILTHEY, *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1949; trad. esp. *Historia de la filosofía por Wilhelm Dilthey*, F.C.E., México – Buenos Aires, 1956, p. 48.

¹⁰ ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 8; *Proleg. in Plat. Philos.* V 51 (ed. WESTERINK, TROUILLARD, SEGONDS); CICERÓN, *De nat. Deor.* I 19; DÖRRIE-BALTES, p. 315.

¹¹ A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, A. G. Verlag, Bern, 1963; trad. esp., *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid, 1989, pp. 614 y 657.

¹² EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. Evangelica* XIV 6, 9-10; NUMENIO (ed. DES PLACES, 25; DÖRRIE-BALTES II, 36.10).

¹³ ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 84.

¹⁴ PLATÓN, *Theaetetus* 152e.

en éste, de forma germinal, la teoría de las Ideas;¹⁵ incluso en la comedia media se criticaba la Idea de Bien.¹⁶

3. La Academia platónica y su evolución hacia el escepticismo

La información acerca del debate sobre las Ideas que, ya a lo largo del s. IV a. C., tuvo lugar en la Academia, es escasa y se reduce, para el caso de Espeusipo y Jenócrates, al testimonio de Aristóteles.¹⁷ A la vez que nos informa sobre la manera en que Platón asignó a los números aritméticos y a las figuras geométricas un lugar intermedio entre las Ideas y los seres sensibles, nos explica las actitudes que esta orientación neopitagórica generó dentro de la Academia.¹⁸ Fue esta subordinación platónica de las entidades matemáticas a las Ideas la que, entre otros aspectos, suscitó diferencias dentro de la Academia.¹⁹ El hecho de que el propio Aristóteles, contemporáneo de Espeusipo y Jenócrates, fuera un «académico» hace que sus testimonios acerca de esta problemática puedan reconocerse bajo la óptica propia del polemista y del adversario escolar. Además de contra ellos, Aristóteles polemizó contra la interpretación sensible y particular de las Ideas realizada por parte de uno de sus más eximios compañeros de estudios en la Academia, el reputado astrónomo Eudoxo de Cnido (s. IV a. C.);²⁰ como hemos de ver, esta interpretación, reelaborada a partir del conceptualismo de Alejandro de Afrodiasias sobre las exigencias particulares de la filosofía cristiana de Filopón y Juan Damasceno, cobrará gran importancia en la inversión del platonismo llevada a cabo en el s. XI por el filósofo bizantino Juan Ítalo.

¹⁵ DÖRRIE-BALTES I, 3; K. GAISER, “Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III 9-17)”, *Zetesis. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, p. 61-79. cit. por W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... cit., p. 10.

¹⁶ K. GAISER, “Plato’s Enigmatic Lecture *On the Good*”, *Phronesis* 25 (1980) 5-37.

¹⁷ Las obras de Espeusipo y Jenócrates no hablan de la teoría de las Ideas, y sólo se nos han conservado fragmentariamente; la obra *Περὶ πυθαγορικῶν ἀριθμῶν* de Espeusipo se ha reconstruido a partir de PSEUDO-JÁMBLICO, *Theolog. Arithm* 61, ed. de FALCO, pp. 82-85; los fragmentos de Jenócrates, cfr. PORFIRIO, *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, ed. I. DÜRING (1932), p. 30, 1; cfr. M. ISNARDI PARENTE, “Il dibattito sugli εἶδη nell’Accademia antica”... cit., p. 161.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 6, 987b.

¹⁹ Nos dice ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIII 10, 1087a, que todos los académicos estuvieron de acuerdo en aceptar el principio formal del Uno, lo que Platón refirió como «νοητόν», pero que tuvieron diferencias a la hora de aceptar e interpretar el principio material, al que se refirieron como Díada, lo Otro, lo Múltiple. El Uno es el fundamento teórico de la serie de los números, diferente del primer término de la misma, que es el uno, en tanto que número empírico. M. ISNARDI PARENTE, “Il dibattito sugli εἶδη nell’Accademia antica”... cit., p. 164, cuenta a Aristóteles y Espeusipo entre quienes habrían rechazado la teoría de las Ideas para aceptar la teoría de los dos principios; sin embargo, piensa que quienes, como Jenócrates, hipostatizan los principios con las mismas características trascendentales que las Ideas, en realidad, hacen de ellas «la vera ragione della dottrina delle idee».

²⁰ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 9, 991a; *ibidem*, XIII 6, 1080b; cfr. item, IDEM, *De ideis*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 97, 30. A. BRONOWSKI, “The Stoic View on Universals”... cit., p. 72, n. 3, toma el primero de los pasajes aristotélicos citados como prueba de que Eudoxo interpreta, por vez primera, las formas immanentes de modo sensible, particular y universal. Como veremos, Juan Ítalo defiende esta paradójica tesis, si bien llevado por motivaciones distintas de las del célebre astrónomo académico.

Espeusipo, sobrino y sucesor de Platón al frente de la Academia (347-338 a. C.), rechaza la existencia de las Ideas, por constituir su afirmación una *δυσχέρεια καὶ πλάσις*;²¹ en su lugar, afirma los números y las figuras geométricas, *i. e.*, las *οὐσίαι μαθηματικάι*,²² que interpreta como entidades trascendentes, inmutables y eternas.²³ Aristóteles, llevado de su propia concepción de la *οὐσία*, considera un error insalvable que, a diferencia de la interpretación de los números por parte de los pitagóricos, para quienes eran las esencias de lo real, Espeusipo los concibiera separados del mundo sensible.²⁴ En la medida en que todavía cabe ver en Espeusipo a un platónico, la afirmación de que los números son *πρῶτοι τῶν ὄντων οὐσίαι* ha de ser interpretada, por una parte, como confirmación de la teoría platónica de las Ideas; sin embargo, ello implica una modificación crítica de la misma, ya que, implícitamente, niega la necesidad de postular un modelo trascendente cualitativo, a la vez que declara suficiente el reconocimiento de un modelo trascendente sólo cuantitativo. Es el que viene representado por los números trascendentes, ora interpretados como ejemplares eternos del orden ideal, ora como Paradigmas ideales de los números empíricos.²⁵

Por su parte, Jenócrates (s. IV a. C.), sucesor de Espeusipo en la dirección de la Academia, identifica las Ideas con los números de la Aritmética,²⁶ los cuales deriva del Uno y la Díada, afirmando, en contra de la crítica de Aristóteles, que esta procesión no implica generación en el tiempo.²⁷ Análogamente a Platón, sitúa las Ideas fuera del cielo y las define como causas divinas y paradigmáticas que subsisten eternamente por naturaleza.²⁸ Al reconocer la identidad entre Ideas y principios,²⁹ y al considerar el mal como derivado del segundo principio, *i. e.*, de la *ἀπειρία*, cierra la posibilidad de la existencia de Ideas de elementos negativos, que habían sido provisionalmente reconocidas en Platón.³⁰ Con ello, abre la vía que llevará a Plotino a la afirmación de que la

²¹ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIII 9, 1086a.

²² *Ibidem*, XIII 1, 1076a; *ibidem*, XII 1, 1069a.

²³ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 9.

²⁴ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIII 6, 1080b; *ibidem*, XIV 3, 1090a.

²⁵ M. ISNARDI PARENTE, “Il dibattito sugli εἶδη nell’Accademia antica”... *cit.*, p. 163.

²⁶ *Cfr.* ARISTÓTELES, *Metaphysica* XII 1, 1069a; *ibidem*, XIII 1, 1076a; *ibidem*, XIII 8, 1083a; además de PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 888, 30, es importante el testimonio de SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* IX 2, 262, para testimoniar la originalidad de Jenócrates respecto a Platón y los pitagóricos al señalar la esencia de la Idea en el número, refiriendo ambos términos análogamente. TEOFRASTO, *Metaphysica*, 6b, tomando el testimonio de un platónico, menciona la teoría, coincidente con la posición de Jenócrates, de una jerarquía en la que relaciona en orden decreciente: Principios, Números, Ideas y entes sensibles.

²⁷ JENÓCRATES, *Testimonia, doctrina et fragmenta* § 116, ed. M. I. PARENTE (1982), p. 45; *ibidem*, § 188, p. 70-71.

²⁸ *ibidem*, § 83, p. 31; *ibidem*, § 94, 6-7, p. 37: «αἰτία παραδειγματική τῶν κατὰ φύσιν αἰεὶ συνεστώντων». De esta caracterización, PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 888, 30 saca la conclusión de que, según Jenócrates, no existen Ideas cosas que son contrarias a la naturaleza, ni de los artefactos ni de las cosas sujetas a generación y corrupción individual.

²⁹ M. ISNARDI PARENTE, “Il dibattito sugli εἶδη nell’Accademia antica”... *cit.*, p. 165.

³⁰ PLATÓN, *Euthydemus* 5d; IDEM, *Respublica* III 402c; IV 476a, donde se citan Ideas del mal, de lo injusto y del vicio; IDEM, *Epistula* VII 342d, acepta Ideas de lo que es «παρὰ φύσιν»; IDEM, *Theaetetus* 176e cita la Idea «τοῦ ἀθείου ἀθλιότητος».

existencia del mal no depende de la participación de un ser en la presunta Idea del mal,³¹ sino de la incapacidad de que tal ser adolece a la hora de llegar a asumir la cualidad de la Idea por él participada.³² Jenócrates no suprime, como sugiere Aristóteles, el aspecto cualitativo de la teoría platónica de las Ideas, sino que se limita a modificarlo a través de su relación con las Ideas numéricas, de modo que éstas sean la esencia de aquéllas. En particular, interpreta las Ideas de *Sophista* como géneros y especies que estarían compuestas por un número de Ideas simples, de manera que este número se identifica con la esencia del género o especie de que se trate, haciendo que la predicación lógica quede fundamentada por diferentes relaciones de proporción aritmética.³³

En general, durante la dirección de la Academia por parte de Jenócrates, los pensadores se atuvieron a la doctrina platónica, realizando sobre ésta críticas parciales y considerando las innovaciones de aquél con el objeto de restaurar el sentido más plausible del pensamiento platónico, sin que, en cualquier caso, encontremos críticas de conjunto que rechacen la teoría como un todo. En cambio, a partir del relevo de Polemón (ss. IV-III a. C.) en la dirección de la Academia, el estudio se focaliza hacia la Ética, comenzando a relegarse el interés por la teoría de las Ideas.³⁴ La atención a las Ideas se desvanece con el escepticismo de Arcesilao (316-241 a. C.),³⁵ quien, siendo contemporáneo de Pirrón, incluye la teoría de las Ideas entre las tesis dogmáticas que han de ser rechazadas.³⁶

4. La reacción dogmática de estoicos y epicúreos frente al escepticismo académico

La reacción frente al escepticismo que representa el dogmatismo de estoicos y epicúreos, al estar anclada en el mismo principio subjetivo de aquella filosofía, no logra la armonización entre pensamiento y ser, y, consecuentemente, también se ve en la necesidad de criticar la teoría platónica de las Ideas.³⁷ Sin embargo, a diferencia de la caracterización negativa y disolutiva de la racionalidad escéptica, los estoicos y epicúreos determinan el ser positivamente; de ahí que sus críticas a las Ideas no se limiten al rechazo absoluto de las mismas, sino que se vean obligados a ofrecer una versión o reinterpretación que las sustituya, sin eliminarlas del todo. Fue éste un mínimo avance sobre la crítica escéptica que permitió que la teoría de las Ideas pudiera volver a ser

³¹ PLOTINO VI 1, 10.

³² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 118, donde atribuye esta teoría a Proclo.

³³ M. ISNARDI PARENTE, "Il dibattito sugli εἶδη nell'Accademia antica"... cit., p. 167.

³⁴ *Ibidem*, p. 162; en contra de esta interpretación, cfr. H. J. KRÄMER, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin - New York, 1971, que sostiene la tesis de la fidelidad de los académicos a Platón.

³⁵ F. FERRARI, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo", F. FRONTEROTTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica...* cit., p. 233: «le idee avevano cessato di essere un patrimonio teorico significativo per coloro che si professavano 'platonici'».

³⁶ DÖRRIE-BALTES I, 12-15.

³⁷ W. M. BALTES - M. L. LAKMANN, "Idea (dottrina delle idee)"... cit., p. 11.

aceptada en el eclecticismo de Antíoco de Ascalón (s. I a. C.)³⁸ y, a partir de él, en una proporción creciente, por el medioplatonismo y el neoplatonismo. Este proceso, que sin duda apunta a una recuperación de la importancia de las Ideas, evoluciona sin poder dejar atrás los vestigios positivos que las críticas de las diferentes escuelas iban proponiendo en lugar de las Ideas platónicas. De este modo, quedaban establecidos los principios del denominado «fenómeno de la multiplicación de las modalidades del universal». Se trata de una procesión histórica de la Idea, que da comienzo con el transvase del nominalismo de Antístenes al conceptualismo estoico; que continua con la adecuación de los σπερματικοὶ λόγοι estoicos en los λόγοι de Filón de Alejandría; que, incluso, llega al neoplatonismo con la asimilación de tales λόγοι por parte de Plotino, y con su reformulación, en tanto que δημιουργικαὶ ἰδέαι, por parte de las escuelas neoplatónicas tardías de Atenas y de Alejandría. Como, por otra parte, hemos de ver, la trascendencia de esta fórmula llegará, incluso, al neoplatonismo magisterial de Miguel Pselo.

4.1. La reacción dogmática de los estoicos

El criticismo de Antístenes, que daba lugar a interpretaciones conceptualistas fácilmente derivables al nominalismo, trasciende en el sistema materialista de la filosofía estoica, cuya crítica a la teoría platónica de las Ideas constituye, a la vez, un claro reconocimiento de su valor científico. Es cierto, se trata de una consideración negativa, en el sentido de que el tema es abordado a través de una radicalización de la perspectiva crítica de Antístenes; sin embargo, al ejercerse por vez primera desde los presupuestos materialistas de la ontología estoica, la crítica no aboca en el nominalismo, sino en el conceptualismo puro, que, reconoce un mínimo de objetividad al universal.

En general, para el estoicismo la teoría de las Ideas resulta superflua³⁹ y, sin embargo, no se rechaza de plano, sino que es reinterpretada, como en el caso de Boetio de Sidón (ss. II-I a. C.) y Lucio Aneo Cornuto (s. I a. C.), dentro de una concepción lógica en la que las Ideas quedan reducidas a los conceptos generales de los que, *de facto*, hablamos: se trata de los λεκτά, en el doble sentido de significado (σημαινόμενα) y predicado (κατηγορήματα),⁴⁰ i. e., en el sentido en el que el significado de un predicado queda limitado al concepto abstracto de lo λεκτόν.⁴¹ Mientras

³⁸ DÖRRIE-BALTES I, 19-24.

³⁹ SENECA, *Epist.* 65, 13.

⁴⁰ Así lo testimonia SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 106, 5-8.

⁴¹ G. REALE, “Le ragioni per cui gli universali sono considerati «esprimibili» e «incorporei»”, *Storia della filosofia greca e romana. 5. Cinismo, epicureismo e stoicismo*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, p. 355; en IDEM, “Gli universali sono «esprimibili» (λεκτά) e «incorporei»”, *ibidem*, p. 351-352, el autor explica la innovación semántica estoica que, sobre la doctrina de Epicuro, supone el reconocimiento del *tertium quid* del λεκτόν como significado entre los extremos del significante y el referente objetivo extralingüístico de la cosa real, que eran los únicos reconocidos por el filósofo del Jardín. *Cfr. item* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 69; a diferencia de los estoicos, los neoplatónicos, *cfr. ibidem*, p. 48, equiparán el λεκτόν con el concepto abstracto de Aristóteles, para garantizar la

autores peripatéticos, como Eudemo de Rodas (s. IV a. C.), atacaban las Ideas repitiendo el argumento del «Tercer hombre»,⁴² atribuido a Polixeno y utilizado ampliamente por Aristóteles, Zenón de Citio (ss. IV-III a. C.),⁴³ fundador del estoicismo, que había escuchado en la Academia las lecciones de Jenócrates y Polemón, así como su sucesor en la dirección del Pórtico, Cleantes de Aso (s. III a. C.),⁴⁴ critican las Ideas por considerar que se reducen a meros productos del pensamiento humano, carentes de contenido real. Crisipo (s. III a. C.), considerado en la Antigüedad como el segundo fundador del estoicismo, Arquidemo de Tarso (s. II a. C.), que funda su propia escuela en Babilonia, y, con ellos, la mayor parte de los estoicos posteriores, consideraron, a pesar de sus críticas, que la teoría de las Ideas era útil para la lingüística.⁴⁵

Ahora bien, pese al materialismo radical que define el sistema ontológico de los estoicos, no se les puede atribuir, como pudiera concluirse a partir del testimonio de Elías,⁴⁶ la tesis de la materialidad del universal, que, más adelante, encontraremos discutida en Focio y formulada, característica y expresamente, en Juan Ítalo. El universal es admitido como realidad no corpórea, separada por abstracción y sin existencia más allá del cuerpo.⁴⁷ De acuerdo con los estoicos, los universales, incluidas las Ideas platónicas,⁴⁸ se reducen a concepciones o conceptos, es decir: a) el universal es «concepción» (ἐννοια), en tanto que proceso o disposición corpórea del alma, ya que, en sí misma, también el alma es corpórea y material; b) el universal es «concepto» (ἐννόημα), en tanto que contenido noético correspondiente al acto psicológico de la concepción, que se conserva

máxima filosófica de que el significado de una expresión es, inmediatamente, un pensamiento. Así, λεκτόν vale como nombre o descripción de pensamiento; cfr. AMONIO, *In Aristotelis librum De interpretatione commentarius*, ed. A. BUSSE (1897), p. 17, 24-28; en contra, SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 10, 3-4.

⁴² EUDEMO DE RODAS (ed. WEHRLI, 28); G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms... cit.*, p. 220 y 223.

⁴³ ZENÓN, *Stoicorum veterum fragmenta* I 19, 19-30, fr. 65.

⁴⁴ CLEANTES, *Stoicorum veterum fragmenta* I 110, 30-111, 3, fr. 494; DÖRRIE-BALTES V, 127.2.

⁴⁵ *Stoicorum veterum fragmenta* II 123, 33-38, fr. 364.

⁴⁶ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 47, 24 – 48, 14: «οἱ γὰρ Στωϊκοὶ σώματα εἶναι ἔλεγον τὰ καθόλου, οὐ ταῦτα δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ πάντα τὰ ὄντα καὶ τὸ Θεῖον αὐτὸ σῶμα ἔχειν, ἀλλὰ λεπτομερές (τοῦτο δῆθεν τὸ ὅσιον αὐτῶν)»; esta noticia historiográfica aparece en el pasaje dedicado a comentar el planteamiento porfiriano del denominado «problema de los universales»; después de haber respondido a la primera cuestión, en contra de Antístenes y de acuerdo con Platón, que los universales se dan objetivamente (εἰσὶ τὰ καθόλου), Elías aborda la segunda cuestión y da dos argumentos a favor de la incorporeidad del universal: a) siendo cuerpos, no podrían mantener su semejanza en las diferentes magnitudes corpóreas; b) siendo cuerpos, no podrían ser observados separadamente en diferentes cuerpos al mismo tiempo; por fin, la tercera cuestión porfiriana, que concierne a la separabilidad del universal respecto de los cuerpos, la responde en función de la triple clasificación alejandrina del universal: sólo se dan separadamente los universales πρὸ τῶν πολλῶν, los que, como vimos en su momento, sitúa «ἐν τῷ δημιουργῶ» en calidad de «τοὺς δημιουργικοὺς λόγους».

⁴⁷ Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta* I, 65, 94-96, para el testimonio de Zenón, e *ibidem*, II 329, 335 para el testimonio de Crisipo.

⁴⁸ D. SEDLEY, “The Stoic Theory of Universals”, *Southern Journal of Philosophy* 23 (1985) 89, llama la atención sobre las implicaciones que la reducción estoica del universal a concepto tiene para la crítica de la teoría platónica de las Ideas.

en la memoria como impresión lógica (λογικὴ φαντασία). Sea que interpretemos el universal como «concepción» o como «concepto», en ningún caso puede decirse que los universales sean corpóreos, puesto que no son realidad; pero tampoco puede decirse que los universales sean incorpóreos —como, dentro de la ontología estoica,⁴⁹ lo son el Espacio (τόπος), el Tiempo (χρόνος), el Vacío (κενός) y lo Dicho (λεκτόν)— ya que, de lo contrario, habría que reconocer que, si bien no llegan a existir con la propiedad de los cuerpos, subsistirían bajo la categoría de algo (τι, τινα), que, como género supremo, representa el *minimum* requerido para ser real; por ello, propiamente, no puede decirse γ) que sean «al go», ni, consecuentemente, pueden ser clasificados bajo la categoría de «τι», bajo la que se subsumen tanto los cuerpos, que existen, como los incorpóreos, que sólo subsisten (ὑφεστάναι). Lo que los estoicos están dispuestos a reconocer es que, en tanto en cuanto hablamos de conceptos, los empleamos y tienen lugar para nosotros, sólo alcanzan a ser o «no-algo» (οὐτινα) o «como si fueran algo» (ὡσανεὶ τινα). Sólo en esta medida los conceptos dejan de coincidir con la nada absoluta (οὐδέν),⁵⁰ con lo que se ve que los conceptos, siendo universales e incorpóreos en el sentido de la privación de la corporeidad de los λεκτά (espacio, lugar, vacío y tiempo), se diferencian de ellos por no poder clasificarse bajo la categoría general de τι.⁵¹

Tras la fundada y coherente crítica del materialismo estoico, la reconsideración de la verosimilitud de las Ideas irá siendo progresivamente reconocida por el neoestoicismo latino, tal como, por ejemplo, se halla presente en el eclecticismo neoacadémico de Cicerón⁵² (106-43 a. C.) y de Varrón (116-27 a. C.).⁵³ Esta apertura teórica se retrotrae a Antíoco de Ascalón (s. I. a. C.) y, dinamizada por el neoplatonismo y los intereses teológicos del Cristianismo, llegará, en el vehículo de la lengua latina, hasta Agustín de Hipona (ss. IV-V d. C.).⁵⁴

No obstante, como ya hemos indicado, es en las reformulaciones teológicas del medioplatonismo donde, por primera vez después del criticismo helenístico, las Ideas vuelven a tener un lugar propio. Muy próximamente al primer siglo de la era cristiana, Eudoro de Alejandría (*flourit* 25 a. C), el primer autor medioplatónico de relevancia, reasume la

⁴⁹ SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* X, 218; ed. H. MUTSCHMANN – J. MAU (1914), vol. 2, p. 345: «οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι ἀσώματον αὐτὸν ᾤθησαν ὑπάρχειν· τῶν γὰρ τινῶν φασὶ τὰ μὲν εἶναι σώματα, τὰ δὲ ἀσώματα, τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον».

⁵⁰ A. BRONOWSKI, “The Stoic view on Universals”... *cit.*, p. 79, n. 34 nos informa de que pensadores estoicos, como Estobeo, usan indiferentemente los verbos «ὑφεστάναι» y «ὑπάρχειν» para indicar el tipo de subsistencia de los incorpóreos; *cfr. item*, V. GOLDSCHMIDT, “ὑπάρχειν et ὑφεστάναι dans la Philosophie Stoïcienne”, *Revue des Etudes Grecques* 85 (1972) 331-334; *cfr. ibidem*, pp. 80-81.

⁵¹ PORFIRIO, *Introduzione agli intelligibili. Traduzione, commento e note con in appendice il testo greco a cura di A. R. Sodano*, (Quaderni di Koinonía, 5) M. d’Auria Editore, Napoli, 1994, p. 60, n. 42.

⁵² CICERÓN, *Acad.* I 30, 33 (DÖRRIE-BALTES I, 24, 29).

⁵³ VARRÓN (ed. CARDANUS, 206); *cfr.* W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 19.

⁵⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *De civ. Dei* VII 28; DÖRRIE-BALTES IV, 113.1.

teoría de las Ideas, aunque no con la centralidad originaria que tenían en Platón, sino reinterpretándolas neopitagóricamente a partir del platonismo aristotélico de la teoría de los principios.⁵⁵

4.2. La reacción dogmática de los epicúreos

De acuerdo con el materialismo ontológico de Epicuro (341-270 a. C.) y su correspondiente sensualismo gnoseológico, el conocimiento se basa en las *προλήψεις*, *i. e.*, anticipaciones o preconceptos de naturaleza imaginativa. Las imágenes de las cosas obtenidas a partir de la percepción, se almacenan, con su repetición, en la memoria, de modo que el máximo grado de objetividad mental se reduce a la impronta (τύπος) de las sensaciones pasadas.⁵⁶ En consecuencia, interpreta los nombres y, en general, el lenguaje, como expresión de las humanas percepciones y afecciones.⁵⁷ Entre los extremos de los nombres y de las cosas, que son entidades corpóreas y particulares, Epicuro no deja lugar a ningún *tertium quid*: los conceptos con los que los estoicos suplantaron las Ideas platónicas no tienen ningún lugar en la canónica epicúrea, con la ulterior consecuencia de la supresión del problema de los universales.⁵⁸ La afirmación de que todas las sensaciones son verdaderas constituye la antítesis de la interpretación platónica de la sensación como πίστις, y por ello, Epicuro valora como objetivo lo que para Platón era irracionalidad,⁵⁹ cayendo en un relativismo y un subjetivismo afín a los de Protágoras.⁶⁰ Coloto de Lámpsaco, autor epicúreo del los ss. IV-III a. C., critica la teoría platónica de las Ideas, atribuyéndola erróneamente a Aristóteles, a Teofrasto y al resto de peripatéticos, diciendo que, a partir de ella, se llega a la conclusión de la no existencia de las cosas sensibles.⁶¹ Sin embargo, la información acerca de las críticas por parte de la escuela epicúrea, especialmente en época imperial, es escasa.⁶²

⁵⁵ C. MAZZARELLI, "Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria", *Rivista de filosofia neo scolastica* (1985) 198-209 y 536-555; cfr. M. ISNARDI PARENTE, "Il dibattito sugli εἶδη nell'Accademia antica"... *cit.*, p. 167.

⁵⁶ G. REALE, "Le prolessi come impronte delle passate sensazioni", *Storia della filosofia greca e romana*. 5... *cit.*, p. 140-141.

⁵⁷ IDEM, "Validità dei nomi e del linguaggio per il loro stretto legame con le sensazioni e le prolessi", *ibidem*, p. 143.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 352: «Epicuro [...] tagliava netto: [...] sopprimeva il problema dell'universale».

⁵⁹ *Ibidem*, p. 140.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁶¹ PLUTARCO, *Adv. Colot.* 13, 1114-1115; DÖRRIE-BALTES IV, p. 302-304.

⁶² W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, "Idea (dottrina delle idee)"... *cit.*, 16: «non sappiamo nulla delle prese di posizione delle scuole di Epicuro in età imperiale in relazione alla dottrina delle idee».

1. Significado filosófico del medioplatonismo

La aparición del denominado «medioplatonismo» (ss. I a. C - II d. C.) coincide con la fundación del Imperio romano, acaecida en 27 a. C., cuando Octavio, tras vencer sobre los otros dos triunviros, Antonio y Lépido, es elevado a la dignidad de Augusto. Se trata de una filosofía propiciada por el eclecticismo que caracteriza a la Academia de los ss. II-I a. C. y que convivirá con la progresiva complicación y sectarización de las demás escuelas filosóficas. Las críticas que en una tal «época imperial» se dirigen contra la teoría platónica de las Ideas son menos agudas que las de los siglos precedentes; puede decirse que se aligeran, incluso en las mordaces ironías de Luciano (s. II d. C.).¹ No obstante, dentro de la corriente de los peripatéticos, Alejandro de Afrodisias (ss. II-III d. C.) rechaza de forma crítica y detallada no sólo la teoría platónica de las Ideas, sino también las interpretaciones realistas de la forma inmanente en el *corpus aristotelicum*;² Galeno (s. II d. C.), aun declarándose fiel a Platón, también rechaza la concepción autosubsistente de las Ideas.³ En el neopitagorismo (ss. I-II), la teoría de las Ideas se transforma en la doctrina de los números trascendentes.⁴ De la escuela neoescéptica, cabe mencionar a Sexto Empírico (ss. II-III d. C.), quien recuerda que, ya para los pitagóricos, las Ideas no pueden ser principios, sino que, al ser asimilables a los números, habrían de tener, igual que éstos, los principios de la Mónada y la Díada;⁵ sin embargo, incluso esta doctrina neopitagórica le resulta problemática.⁶ En el gnosticismo (s. II d. C.)⁷ y en el *Corpus Hermeticum* (ss. II-III d. C.), la doctrina de las Ideas queda absorbida y modificada,⁸ tal y como tendremos ocasión de ver en las explicaciones al respecto de Miguel Pselo.

Después de la profunda crítica aristotélica a las Ideas y de su propuesta de readmitirlas interpretadas inmanentemente e inmediatamente después de los tibios pronunciamientos académicos al respecto, encontramos, en el medioplatonismo, el primer intento de conciliar las tesis platónicas y aristotélicas sobre los Inteligibles. Esta conciliación se lleva a cabo a través de dos teorías, que son consideradas características de este período y que coinciden en la tendencia a relativizar la autosubsistencia de las Ideas: la teoría de los tres principios, que reconoce como

¹ LUCIANO, *Icarom.* 8; *Vit. auct.*; cfr. DÖRRIE-BALTES V, n. 131.1.

² Cfr. DÖRRIE-BALTES III, 89.3.

³ DÖRRIE-BALTES III, p. 293.

⁴ NICÓMACO DE GERASA, *Introductio arithmeticae* I, 1-16; cfr. DÖRRIE-BALTES V, p. 353-359.

⁵ SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* X 261, que refiere como principios la «μονάς» y la «δύάς».

⁶ *Ibidem*, XI 230; IV 11-20; VIII 6; IX 364.

⁷ Cfr. H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964, pp. 223-263. W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, "Idea (dottrina delle idee)"... cit., p. 17.

⁸ W. KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Münster, vol. 2, pp. 111-117.

tales a Dios, las Ideas y la Materia, y la teoría de los dos principios, que se limita a reconocer un principio en Dios y otro en la Materia. En la teoría de los tres principios, las Ideas se interpretan como «νοήματα θεοῦ», con la ulterior consecuencia de quedar subordinadas a la divinidad que las contiene. Por su parte, en la teoría de los dos principios se reconoce, además de la materia, únicamente el principio noético divino, *i. e.*, Dios. La causalidad formal y paradigmática de las Ideas queda confundida con la causalidad eficiente y final de Dios. A la subordinación de las Ideas que se produce en ambas clases de teorización, menos acentuada en la primera que en la segunda, se le suma el fenómeno de la relativización de la autonomía ontológica de las Ideas trascendentes, una vez que comparten la esfera del ser junto a las formas inmanentes, en que quedan asimiladas las formas inmanentes aristotélicas.

Como veremos, ambas operaciones se llevan a cabo de forma equívoca, divergiendo, según el caso, en la acentuación bien de una tendencia platonizante, bien de otra aristotelizante. Otros elementos, como el escepticismo de la última Academia o la teoría estoica de los σπερματικοὶ λόγοι⁹ influyen en la diversidad de interpretaciones. Por ejemplo, el escepticismo fue rechazado por Numenio como un elemento extraño al platonismo, haciendo que el platonismo comience a adquirir una orientación dogmática y positiva, detectable a partir del s. I d. C., que dará cima con la complejidad de los sistemas neoplatónicos de Plotino (s. III d. C.) y Proclo (s. V d. C.).

Otro elemento destacable en este período es la centralidad que adquiere *Timaeus* y su temática cosmológica como pórtico interpretativo del conjunto de la filosofía platónica.¹⁰ Una de las consecuencias de esta perspectiva sobre la teoría platónica de las Ideas es la de su reducción cualitativa a las formas de los correspondientes seres naturales y la consecuente interpretación de la Idea como Paradigma inteligible del mundo viviente sensible. La incorporación de los inteligibles inmanentes, además de estar propiciada por el desarrollo de la filosofía peripatética, hallaba también un fundamento en esta visión cosmológica de conjunto y, en particular, en los precedentes que Platón había señalado de forma puntual y vaga. De este modo, aunque, en el período denominado medioplatónico, las Ideas trascendentes siguen sirviendo de ejemplar para los seres del mundo, se las subordina al Demiurgo que lo ordena de acuerdo con aquéllas. En los casos más extremos, las Ideas llegan incluso a desaparecer al ser asimiladas absolutamente al Demiurgo, quedando reducidas a él. Por otra parte, el desdoblamiento de estos Inteligibles

⁹ ZENÓN, *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. VON ARNIM (1903), vol. I, p. 28.

¹⁰ F. FERRARI, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo"... *cit.*, p. 246: «Nell'ambito di un quadro filosofico sostanzialmente omogeneo, si poterono innestare opzioni personali, spesso legate all'esegesi di passi platonici, in particolare del *Timeo*. La straordinaria importanza acquisita da questo dialogo, che deviene l'opera in prosa di gran lunga più letta e commentata, si collega direttamente a questa tendenza filosofica. La storia del platonismo da Antioco a Numenio è essenzialmente la storia dell'esegesi del *Timeo* e le concezioni delle idee sorte in questo periodo costituiscono il frutto dell'interpretazione di questo dialogo».

trascendentes en las correspondientes formas inmanentes confiere a las Ideas una función eficiente y activa, aplicada a la conservación del orden del mundo físico, que, como vimos en algunos pasajes de *Timaeus* y *Sophista*, sólo había sido sugerida. Asistimos, pues, a dos desplazamientos medioplatónicos de las Ideas: a) el que, teológicamente, las subordina a la divinidad, haciendo de ellas, en la mayoría de los casos, «νοήματα θεοῦ» y b) el que, cosmológicamente, relativiza su principalidad, juxtaponiéndoles las formas inmanentes al mundo sensible. El reconocimiento de la función activa de las formas inmanentes y la relativa superioridad que, pese a verse subordinadas a la divinidad, adquieren sobre ellas las Ideas trascendentes, conducirán, como inesperada consecuencia lógica, a la interpretación neoplatónica de las Ideas, en la que se acentúa aún más la trascendencia teológica —a través de la innovación que en la teoría de la participación constituye la declaración de la Idea arquetípica como ἀμέθεκτον— y el carácter inteligible y cosmológicamente activo de las formas —a través de la introducción, entre el plano inteligible y sensible, de los λόγοι que, por otra parte, coadyuvará a la acentuación de la trascendencia de las Ideas puramente inteligibles—.

Considerando la precisión con la que, en la filosofía medioplatónica, se recogen los argumentos a favor de la existencia de las Ideas, puede concluirse, en contra de lo que se ha sostenido,¹¹ que la teoría de las Ideas sí está significativamente presente en la tradición, y que es gracias a ella por lo que cabe seguir hablando de platonismo.¹² El hecho de que en algunos autores, como ocurre en Plutarco, la teoría de las Ideas no registre demasiadas apariciones, debe interpretarse en el sentido de que se la presupone como un lugar común de la filosofía.¹³ Sin embargo, ello no quiere decir que se dejara de discutir sobre la forma en que se entiende las Ideas, del «lugar» en el que se hallan, del concepto de la participación, del conjunto de seres sensibles respecto a los que hay Ideas, así como de la cantidad de Ideas que hay.

2. Las Ideas como «νοήματα θεοῦ»

Ya hemos indicado que, tras el ocaso del escepticismo, que había terminado por conquistar el interior de la Academia en un momento en el que Roma asedia Atenas,¹⁴ cesa el criticismo helenístico y la teoría platónica de las Ideas deja de ser objeto tanto de rechazo como de indiferencia. Ahora, en la época imperial, vemos cómo desaparece también la ironía con la que algunas vertientes de la filosofía helenística se había enfrentado a ella. Se inaugura, así, un período

¹¹ H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München, 1976, p. 36.

¹² ÁTICO, fr. 9, 29 (ed. É. DES PLACES) afirma que renunciar a las Ideas significa renunciar al platonismo.

¹³ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... cit., 12: «tale dottrina viene presupposta come ovvia piuttosto che a un suo effettivo ‘superamento’».

¹⁴ El asedio romano de Atenas, capitaneado por Sila, ocurre en 88-86 a. C.

en el que las Ideas platónicas se abordan con una actitud más condescendiente y hasta más seria,¹⁵ sea el caso que se la tenga por una doctrina dogmática o por un gran logro cultural.¹⁶

Ya en algunos diálogos platónicos,¹⁷ así como en los testimonios de las doctrinas no escritas, las Ideas constituyen un ámbito de la realidad, cuya complejidad se estructura jerárquicamente en estratos ordenados en función de la unidad inherente al ser de cada uno de ellos.¹⁸ De acuerdo con esta interpretación de la realidad, la teoría de las Ideas será considerada en el medioplatonismo,¹⁹ —pero, sobre todo, en el neoplatonismo— principalmente, desde un punto de vista cosmológico,²⁰ siguiendo las directrices que había inaugurado Jenócrates, al integrar lo sensible y lo inteligible, así como lo matemático y lo divino, dentro de la esfera del cosmos.²¹ Los filósofos medioplatónicos consideraron *Timaeus* como el diálogo de referencia para comprender el pensamiento de Platón y captar el significado del verdadero platonismo, discerniéndolo de los elementos aristotélicos, estoicos y neopitagóricos junto a los que lo encontraban.²² Tanto en la teoría tradicional de los tres principios como en la menos frecuente de los dos principios, la revalidación de las Ideas se enmarca en la interpretación de *Timaeus*, de modo que se ve cómo este diálogo, y, por extensión, la interpretación cosmológica de las Ideas, constituyen el marco epistémico del platonismo de los siglos I a. C. al II d. C.

¹⁵ Las primeras pistas de esta nueva actitud, escritas en latín, corresponden a Cicerón (106-43 a. C.) y a Séneca († 65); del primero, tenemos citas explícitas a las Ideas platónicas en CICERÓN, *Ac. Post.* 30 y 33; *Tusc. Disp.* I 57-58; *Orat.* 7-8; de Séneca hay que destacar *Epist.* 58, en la que establece una jerarquía ontológica de seis grados, en la que las Ideas ocupan, tras un principio trascendente y el Demiurgo, el tercer puesto; en la *Epist.* 65, Séneca atribuye a Platón una cosmología en la que Dios es la causa eficiente que se refiere al modelo ideal para imprimir un orden formal en el mundo inmanente. La fuente de Séneca fue bien un comentario o un manual de cosmología basado sobre el *Timaeus* platónico, cuyo autor pudo ser Antíoco de Ascalón o Eudoro de Alejandría; cfr. F. FERRARI, “Dottrina delle idee nel medioplatonismo”... *cit.*, pp. 233-236.

¹⁶ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 11.

¹⁷ PLATÓN, *Respublica* VI 509c.

¹⁸ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*... *cit.*, p. 121-122. El decremento de semejanza en una serie procesual corresponde lógicamente al decremento en términos de fuerza-poder de las entidades que proceden de una mónada debido a que ambos términos, la semejanza y la fuerza, se relacionan con el tercer término de perfección, el cual puede ser descrito como valor en la medida en que es unidad, entendida ésta como bondad que preserva aquello que es y que, resulta claro, se opone a la desintegración con la que se representa el abandono de la existencia. La doctrina aristotélica de la convertibilidad de «uno» y «ser» se halla, junto a la versión estoica de la causa, que es necesaria para la existencia, continente (συνεκτική αἰτία), en la validación de la ecuación que, de acuerdo con lo anterior, afirma que unidad y valor se coimplican (Unidad ⇔ Valor).

¹⁹ La obra de referencia para este período sigue siendo J. DILLON, *The Middle Platonists*, London, 1977; no obstante, hay que señalar que el empleo escolar del término «medioplatonismo» ha sido frecuentemente cuestionado, como en P. L., DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, 1982 y en IDEM, “Medioplatonismo e filosofi medioplatonici”, *Elenchos* 11 (1990) 79-93.

²⁰ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 11.

²¹ *Ibidem*: «Con Senocrate, comincia ciò che caratterizza l'epoca successiva, cioè il fondamentale concentrarsi della filosofia verso la cosmologia, in modo che ora anche la dottrina delle idee viene considerata prevalentemente da un punto di vista cosmologico».

²² F. FRONTEROTTA, “Natura e statuto dell'εἶδος: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica”, F. FRONTEROTTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*... *cit.*, p. 185.

La teoría que consume este decisivo giro cosmológico del platonismo es la de la interpretación de las Ideas como «νοήματα θεοῦ»,²³ la cual representa el núcleo de la ontología medio y neoplatónica, constituyendo, además, una de las encrucijadas teóricas más complejas de estas filosofías.²⁴ Desde nuestra perspectiva actual, puede pensarse que tanto la interpretación de las Ideas como del Dios en el que, en calidad de pensamientos, se hallan, ha de ser explicada a partir de los diferentes tipos de causalidad señalados por Aristóteles;²⁵ sin embargo, aun sabiendo que la filosofía aristotélica estaba muy difundida entre ellos, hemos de considerar la posibilidad de que los autores medioplatónicos idearan su teoría en un sentido *sui generis*.²⁶ La complejidad teórica del tema aumenta por la circunstancia de que, siendo los testimonios de los autores medioplatónicos mal conocidos, la primera vez que aparece la teoría es en un autor hebreo, Filón de Alejandría. Dada esta circunstancia, los estudiosos han optado, bien por reconocerle como el padre de la teoría,²⁷ bien por declarar el problema insoluble.²⁸

²³ Entre los artículos clásicos sobre el tema, cabe destacar R. M. JONES, "The Ideas as Thoughts of God", *Classical Philology* 21 (1926) 317-326, y A. N. M. RICH, "The Platonic Ideas as the Thoughts of God", *Mnemosyne* 4.7.2 (1954) 123-133.

²⁴ F. FERRARI, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo"... *cit.*, p. 240: «*rappresenta uno degli aspetti più significativi dell'ontologia medioplatonica e contemporaneamente uno dei suoi nodi teorici più problematici*».

²⁵ ARISTÓTELES, *Physica* II, 3; IDEM, *Metaphysica* IV, 2; *cfr.* M. CANTO-SPERBER, "La théorie de la causalité", M. CANTO-SPERBER (dir.), *Philosophie grecque...* *cit.*, p. 336.

²⁶ A. LINGUITI, "Dottrina delle idee nel neoplatonismo"... *cit.*, p. 261: «*ammesso —e non concesso— que quello che Plotino e seguaci avevano in mente possa essere integralmente tradotto in termini aristotelici*». La razón del rechazo de la categorización aristotélica se debe a que, en el platonismo, la inteligibilidad está relacionada con la vida y la estratificación ontológica.

²⁷ *Ibidem*, p. 248, n. 7, donde se señala a Séneca como segundo autor, después de Filón, que la cita. Por su parte, R. ARNOU, "Platonisme des Pères", A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (dirs.), *Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Fascicules CVI-CVII*, Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1934, p. 2340, dice que la operación de situar las Ideas en la mente divina es obra de Filón, Albino y Ático, sin señalar a uno de ellos de forma expresa. Más decididamente, G. REALE, "La dottrina delle 'Idee' e la riforma filoniana", *Storia della filosofia greca e romana. 7. Rinascita del platonismo e del pitagorismo, 'Corpus hermeticum' e 'Oracoli caldaici'*, Tascabili Bompiani, Milano, 2006, p. 61, ante la evidencia de los datos, afirma —aunque con la debida prudencia— la verosimilitud de la tesis de que Filón sea el primer autor que sostiene la tesis de las Ideas como pensamientos de Dios, argumentando que: a) para la posibilidad de esta tesis era precisa la hipótesis de la Creación del mundo; b) nadie antes que él la presenta tan amplia y expresamente; y c) después de Filón y en el contexto de Alejandría, la teoría aparece ampliamente difundida, *e. g.*, en Alcinoos y en Plotino. En cambio, P. O. KRISTELLER, "Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft", Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1989, p. 13, aun admitiendo que Filón es el escritor más antiguo que atestigua esta interpretación, no puede considerársele el inventor de la tesis: «*Anscheinend ist Philon von Alexandrien der älteste Autor, bei dem uns die Lehre von den Ideen als Gedanken Gottes begegnet. [...] Man hat früher oft geglaubt, dass Philon selbst der Erfinder dieser Lehre war, doch ist dies darum unmöglich, weil wir ähnliche Gedanken bei vielen heidnischen Autoren finden, die zwar später als Philon sind, die ihn aber schwerlich gekannt oder gelesen haben und die darum auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgehen müssen*».

²⁸ F. FERRARI, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo"... *cit.*, p. 240, n. 37, donde, después de señalar los testimonios de ECIO, *Plac.* I 3, 21 (= *Dox. Gr.* 287-288) y de HIPPOCRATES, *Phil.* 19, 2 (= *Dox. Gr.* 567) y de indicar la posibilidad de que la tesis se retrotraiga hasta el mismo PLATÓN, *Timaeus* 28b, a Jenócrates o a fuentes del platonismo de Séneca (Antíoco de Ascalón o Eudoro de Alejandría), afirma: «*la questione dell'origine di questa dottrina resta un problema aperto*». Por su parte, pese a que la aportación más notable del estoicismo a la concepción de las Ideas es su versión conceptual y lógica, con la contrapartida de la negación de la Idea autosubsistente y trascendente, a Posidonio le corresponde al título de uno de los primeros autores que habrían situado las Ideas en la mente de Dios; *cfr.* L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought"... *cit.*, p. 79: «*Nurtured in the New Academy or in the*

La teoría de las Ideas como «νοήματα θεοῦ» fue propiciada por la interpretación racional del principio divino y por la concepción inmanente del Alma del mundo de los estoicos, que ordena el mundo a través de los σπερματικοὶ λόγοι que contiene. Por otra parte, considerada históricamente, supone una elevación al plano de la divinidad de los conceptos humanos que los mismos estoicos habían propuesto en lugar de las Ideas platónicas.²⁹

La interpretación de las Ideas como «νοήματα θεοῦ» se efectúa, dentro del medioplatonismo, a través de varias soluciones estructurales. La solución más frecuente es la de situar las Ideas, interpretadas como «νοήματα θεοῦ», a) en el Demiurgo.³⁰ No obstante, se ofrecen otras soluciones, que convergen en el hecho de situar las Ideas, invariablemente interpretadas como «νοήματα θεοῦ», b) fuera del Demiurgo.

2.1. Las Ideas como «νοήματα θεοῦ» situadas en el Demiurgo

La solución (a) de situar las Ideas, interpretadas como «νοήματα θεοῦ», en el Demiurgo encuentra, a su vez, diferentes versiones: pueden hallarse a.1) en el Intelecto del Demiurgo,³¹ o, simplemente, a.2) fuera de su Intelecto.³² Fue el genio del Cristianismo quien concibió a.3) el *tertium quid* entre estas dos últimas posibilidades, a saber, la interpretación genética de acuerdo con la cual, ya en el mismo Platón, se daría una evolución en la teoría platónica de las Ideas, de modo

Middle Stoa (Poseidonius), and intensively cultivated by Philo of Alexandria, it passed as a generally accepted interpretation in the Middle Platonism, Neoplatonism, and in the Christian writers».

²⁹ P. O. KRISTELLER, “Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft”... *cit.*, p. 8, señala el pasaje de CICERÓN, *Orator* 7-10, como el primero en el que, por influencia de Panecio, aparece formulada la tesis de que la Idea platónica es una representación de la razón humana; *ibidem*, p. 13, indica que esta versión psicologista es el precedente de la interpretación de las Ideas como pensamientos de Dios.

³⁰ Sobre esta cuestión, pueden consultarse los siguientes estudios: C. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 15-19; H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*... *cit.*, p. 21-29; M. BALTES, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Leiden, 1972, p. 34, 85; W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt, 1965, p. 39-48; DÖRRIE-BALTES V, p. 370, n. 46; y, específicamente, el artículo R. M. JONES, “The Ideas as Thoughts of God”, *Classical Philology* 21 (1926) 317-326.

³¹ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 105, 25, las atribuye a Plutarco, Demócrito y Ático.

³² ÁTICO, fr. 28 (ed. É. des PLACES); PORFIRIO, *Vita Plot.* 18, 8-19 e *ibidem*, 20, 90-104, donde atribuye la tesis a Longino; SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 105, 25. ÁTICO, fr. 12 y 34 (ed. É. des PLACES) y Longino, según PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 322, sitúan al Demiurgo, identificado con el «νοῦς», por encima del modelo inteligible, entendiéndolo éste como el modelo del Animal viviente; pero Porfirio, observando el *status* prototípico de las Ideas, invierte esta jerarquía y sitúa el «παράδειγμα» inteligible, aunque identificado con el νοῦς del Demiurgo, por encima de la «ὑπερκόσμιος ψυχή» del mismo. Si tenemos en cuenta, la indicación de G. REALE, *sub voce* “Idea (ιδέα)”, *Storia della filosofia greca e romana*. 9... *cit.*, pp. 206-207, de que en Platón no hay una separación absoluta entre Inteligible e Intelligencia, si bien es lo Inteligible el elemento que ocupa la cúspide de la jerarquía ontológica, así como que, el Estagirita, en cambio, distingue ambos elementos y prioriza la Intelligencia, encumbrada por él en la concepción del Motor inmóvil de ARISTÓTELES, *Metaphysica* XII 9, 1074b, que es pensamiento de sí, entonces, podemos decir que, en los pasajes señalados, Porfirio adopta un punto de vista platónico, mientras que Ático y Longino estarían más próximos de la versión aristotélica de la substancia trascendental.

que, en un principio, el filósofo ateniense les concede autonomía, mientras que, en un momento posterior, las habría concebido como νοήματα de Dios.³³

En general, la versión medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», que las sitúa en el Demiurgo, interpreta a éste como Intelecto divino que produce las especies del mundo gracias a su propia función intelectual, pensando los Paradigmas eternos, que coinciden con las Ideas platónicas y que, de este modo, se convierten en sus pensamientos.³⁴ Las Ideas, así interpretadas, constituyen la actividad noética de aquél (ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα).³⁵ Gracias a la tesis del Intelecto divino, los autores medioplatónicos tratan de fundamentar el problemático concepto de la participación, que nunca fue explicitado con precisión por Platón y que, en consecuencia, había constituido el blanco y el objeto de escarnio para su discípulo Aristóteles.³⁶ De acuerdo con la nueva explicación, las Ideas, al ser pensadas por el Demiurgo, adquieren una capacidad eficiente, activa y productiva sobre el mundo sensible que aquél ordena.

En este sentido, las Ideas, tomadas en su conjunto, representan una de las tres causas metafísicas, además de la representada por el Demiurgo y la materia; se trata, en este caso, de la ya mencionada teoría de los tres principios.³⁷ En cambio, en la denominada teoría de los dos principios, las Ideas, consideradas por su aspecto activo y causal, no solamente por el paradigmático o específico, se identifican con el Demiurgo y, así, con el ámbito de divino que se opone a la materia.³⁸ Los que explican el proceso por el cual se llega a interpretar las Ideas como «νοήματα θεοῦ», quedando, en algunos casos, identificadas realmente con él, son varios. En primer lugar, se trata de la identificación del primer principio, *i. e.*, Dios, con la Idea de

³³ PSEUDO JUSTINO, *Cohort. ad gentiles* 7, esta tesis la reformula CIRILO, *C. Iulianum* II 17, 22-26.

³⁴ Se transforma teológica y cosmológicamente la tesis psicologista considerada en PLATÓN, *Parmenides* 132b, y sólo se admite gracias a esta transformación, que poco tiene que ver con aquélla. Sin embargo, esta transformación no es la única; por ejemplo, Numenio multiplica las formas hasta establecer una jerarquía con tres niveles y sendos dioses: el primero se piensa a sí mismo, el segundo, coincidente con el Demiurgo platónico, contempla los inteligibles, y el tercero ordena e informa el mundo sensible; *cfr.* F. L. LISI, “Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea”, *Cuadernos de filosofía* 26-27 (1979) 111-130.

³⁵ ALCINOO, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 32-34 [citamos por página de la edición de Hermann, ya que, por alguna razón, es la que da la pauta a la enumeración de las líneas en la edición de Whittaker].

³⁶ F. FRONTEROTTA, “Natura e statuto dell’ἐἶδος: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica”... *cit.*, p. 186.

³⁷ Es la denominada teoría de los tres principios, de ascendencia anterior al s. II y sostenida por ALCINOO, *Epitome doctrinae platonicae*, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 11-14; también se halla en ECIO, *Plac.* I 3, 21 (*Dox. Gr.* 287-288); HIP. *Phil.* 19, 1-4 (*Dox. Gr.* 567); VARRÓN, *Ant. rer. div.* fr. 206 (ed. Cardanus); PLUTARCO, *Quaest. Conv.* VIII 2, 720A-B; APULEYO, *Plat. dogm.* I 190. Como señala D. ROSS, *Plato’s Theory of Ideas*... *cit.*, p. 128, en el pasaje de PLATÓN, *Timaeus* 51e-52b, aparte del Demiurgo e independientemente de él, preexistían a la ordenación del cosmos las Ideas, el mundo del devenir en caos y el receptáculo en el que el devenir toma lugar.

³⁸ Es la denominada «teoría de los dos principios». Esta tesis, que, por la identidad que supone entre Ideas y Demiurgo, cabe señalar como precedente de la localización de las Ideas en la mente del Demiurgo o del Dios cristiano, se halla en TEOFRASTO, *Phys. Dox.* fr. 230, 7-11 (ed. FORTENBAUGH – HUBY – SHARPLES – GUTAS, *Dox. Gr.* 485, 1-4; DÖRRIE-BALTES IV, 119.1, 11 8-12); PSEUDO-TIMEO LOCRIO, 1 *Marg.*; PLUTARCO, *De an. Procr.* 6, 1015ab (DÖRRIE-BALTES IV, 114.1); Aristocles, en EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. Ev.* XV, 14, 1; DIÓGENES LAERCIO III 69, 75 (DÖRRIE-BALTES IV, 119.2; 119.4); TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autol.* II 4; PSEUDO JUSTINO, *Cohort. ad gentiles* 20 (DÖRRIE-BALTES II, 70, 6.b); *De resurrectione* 6.

Bien que ora comprende en sí las Ideas,³⁹ ora es la causa de ellas.⁴⁰ En segundo lugar, en la medida en que tanto el mundo inteligible como Dios son considerados, cada uno por sí mismo, una unidad, queda facilitada la identificación del uno con el otro,⁴¹ o, cuando menos, la referencia a Dios en calidad de realidad inteligible.⁴² En tercer lugar, la localización e identificación de las Ideas en el seno del Demiurgo es propiciada por la teoría aristotélica del Intelecto divino que se piensa a sí mismo, así como por la del intelecto agente, que se identifica con su objeto de conocimiento en la intuición intelectual.⁴³ Como se ve, los factores que permiten la transformación de las Ideas en «νοήματα θεοῦ», aun encontrando un acicate en la filosofía aristotélica y estoica, nacen de los principios de la filosofía platónica y, en cualquier caso, como desarrollo coherente de los mismos.

Cuando autores medioplatónicos, como Antíoco de Ascalón, Eudoro de Alejandría y Alcino o, hablan de las Ideas como «pensamientos de Dios», entienden por «Dios» el Demiurgo de *Timaeus*.⁴⁴ Albino (s. II d. C.), menos místico que Plutarco y que Apuleyo, en *Introductio in Platonem*, preanuncia las tres hipóstasis de la metafísica plotiniana: Dios (ὑπερουράνιος θεός), la Inteligencia (ἀπουράνιος θεός) y el Alma (ψυχή).⁴⁵ Numenio de Apamea (s. II d. C.), que, en general, anticipa algunos rasgos del neoplatonismo a través de la conjunción de elementos neopitagóricos y medioplatónicos, distingue un primer dios, que se identifica con la Idea de Bien, un segundo dios, que corresponde al Demiurgo. Dentro de este esquema, por una parte, las Ideas están en el mismo plano que la Idea de Bien, en la cúspide de la jerarquía ontológica; mientras que, por otra parte y simultáneamente, en cuanto efecto de tal Idea suprema, se hallan subordinadas a un segundo plano;⁴⁶ con todo, esta interpretación de las Ideas, como efecto causado por el primer dios

³⁹ DIÓGENES LAERCIO III 72; MACROBIO, *In Cic. Somn. Scip.* I 2, 14; I 6, 20. M. BALTES, “τέγουμεν (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?”, K. A. ALGRA - P. W. van der HORST - D. T. RUNIA, *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to J. Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Leiden - New York - Köln, 1996, p. 76-96; en contra de la interpretación de Baltes, que sostiene que ya en PLATÓN, *Timaeus* 28b, aunque de forma análoga, se halla la tesis de que las Ideas son pensamientos de Dios, es preciso citar a R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2340, quien recuerda que la operación de situar las Ideas en la Inteligencia fue obra original de Filón, Albino, Ático. Esta tesis, dentro de la escuela neoplatónica, fue cuestionada por PORFIRIO, *De vita Plotini*, § 18, rechazada por Longino y aceptada por PLOTINO V, 5; entre los teólogos cristianos de tendencia platonizante que la aceptaron, contamos a Clemente de Alejandría, Orígenes, Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena y Agustín.

⁴⁰ ÁTICO, fr. 9, 35-42 (ed. É. DES PLACES); NUMENIO, fr. 16, 1-5 (ed. É. DES PLACES); CELSO, fr. 7, 7, 45 (ed. BADER); *cfr.* *Orac. Chald.*, fr. 7 (ed. É. DES PLACES); MART., *Cap.* VII 731; CALCIDIO, *Comm.* 304, p. 306 (ed. WASZINK); MACROBIO, *In Cic. Somn. Scip.* I 6, 8. Los precedentes se hallan en PLATÓN, *Respublica* VI 509b; X 597b; y en ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 6, 988a.

⁴¹ NUMENIO, fr. 52, 37-43 (ed. É. DES PLACES); CALCIDIO, *Comm.* 296, p. 298, 13-17 (ed. WASZINK).

⁴² BOECIO, *De cons. phil.* V 4, 30.

⁴³ *Cfr.*, respectivamente, ARISTÓTELES, *Metaphysica* XII 9, 1074b e IDEM, *De anima* III 4-5.

⁴⁴ Esta identificación del Bien con el Demiurgo cósmico, representada ejemplarmente por Ático, se tiene por uno de los aspectos conservadores del medioplatonismo; así, M. BALTES, *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart-Leipzig, 1999, p. 84; F. FERRARI, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli, 1995, p. 254-257.

⁴⁵ R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2272.

⁴⁶ DÖRRIE-BALTES V, pp. 265-269.

que es la Idea de Bien, constituye un elemento que, a efectos prácticos, restituye la autosubsistencia del mundo inteligible.⁴⁷ Así es que la tesis de Numenio puede considerarse formalmente análoga a la de Plotino, y, como tal, implica ya una reivindicación del sentido substancial originario que las Ideas tuvieron en Platón.

Una interpretación de las Ideas semejante a la de Numenio la reencontramos en Ático (s. II d. C.). Por lo que hace a la subsistencia eidética,⁴⁸ nos dice que las Ideas, aun siendo νοήματα τοῦ θεοῦ,⁴⁹ se hallan en el alma de Dios y, por ello, subordinadas respecto al Intelecto. El hecho de que esta subordinación de las Ideas implique una separación respecto al Intelecto que las piensa, no nos permite interpretarlas como meros productos del Intelecto divino; gracias a ello se mantiene su autosubsistencia: κεχωρισμέναι τοῦ νοῦ καθ' αὐτὰς ὑφ' ἑστέκασιν.⁵⁰ La independencia de las Ideas respecto al Intelecto, confirmada por la expresión ἔξω τοῦ νοῦ, implica que comparten con él la causalidad para con los seres sensibles, de modo que puede decirse que son «concausas» de tales seres. Con todo, a pesar de la recuperación parcial de la autosubsistencia y de la causalidad formal de las Ideas, Ático confirma la tendencia general del medioplatonismo a relativizar el carácter eficiente de las mismas, una vez que es asumido por el Demiurgo.⁵¹

Los casos de Numenio y de Ático nos permiten concluir que, dentro del mismo medioplatonismo, tras el criticismo de estoicos, epicúreos y escepticos del período helenístico, da comienzo la recuperación funcional de las Ideas platónicas, aunque al precio de proceder a dessubstanciarlas como «νοήματα θεοῦ». El hecho de que, en esta recuperación medioplatónica de las Ideas, haya cierto lugar para la reivindicación de su autonomía ontológica, significa que, junto a la tesis característica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ» aparece ya el germen de su antítesis. Ésta dará cima con la interpretación plotiniana de la hipóstasis del Intelecto, donde se da un equilibrio perfecto entre la condición substancial de las Ideas y su condición de contenido realmente idéntico a tal continente.

La tendencia a la subordinación de las Ideas a la divinidad se halla, igualmente, en Plutarco, cuyo nacimiento en el 50 d. C. coincide, muy de cerca, con la muerte de Filón de Alejandría (40-50 d. C.). Sin embargo, su caso no es tan claro como el de Numenio o Ático, por lo que a la distinción entre Demiurgo e Ideas respecta. Además de la obra perdida *Ποῦ εἰσιν αἱ ἰδέαι*, cuya noticia constituye un testimonio de la importancia que adquirió en la época el problema

⁴⁷ NUMENIO, fr. 16 (ed. É. DES PLACES).

⁴⁸ F. FERRARI, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo"... *cit.*, p. 241.

⁴⁹ ÁTICO, fr. 9, 40 (ed. É. DES PLACES).

⁵⁰ IDEM, fr. 28, 2-6 (ed. É. DES PLACES).

⁵¹ F. FERRARI, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo"... *cit.*, p. 242: «Anche se le idee non sono contenute nell'Intelletto divino, esse risultano al Dio chiaramente subordinate, fino a essere addirittura private della pienezza del loro ruolo causale».

de la localización metafísica de las Ideas, en varios de sus escritos conservados encontramos referencias a la relación establecida entre el Demiurgo y el mundo de las Ideas.⁵² Se observa una aproximación entre ambas instancias, de forma que la causalidad eficiente que, en principio, le corresponde al primero, se confunde con la causalidad formal que, en principio, compete al mundo paradigmático de las Ideas.⁵³ El Bien, identificado con el Intelecto y caracterizado por su actividad pensante, genera las Ideas en el ejercicio de tal pensar. Esta posición da pie a interpretar las Ideas como «νοήματα» de Dios, tal como expresamente aparece en Alcinoos. Sin embargo, dado que la fórmula no se halla expresamente en el *corpus* de Plutarco y teniendo en cuenta que hay pasajes en los que menciona la teoría de los tres principios, distinguiendo las Ideas del Demiurgo,⁵⁴ hemos de concluir que, a pesar de que la tesis de las Ideas como «νοήματα θεοῦ» parece desprenderse de los textos de Plutarco, es posible que no estuviera interesado en postular una dependencia ontológica absoluta entre el Intelecto y las Ideas, y que se limitase a reconocer las Ideas como un elemento del ámbito divino de la realidad, pero subordinadas a la divinidad personal.⁵⁵

Dando un paso más en lo que a la identificación entre Demiurgo e Ideas se refiere, damos con la denominada teoría de los dos principios, que tuvo muchos menos seguidores que la teoría de los tres principios. Teofrasto aparece como el testimonio más antiguo. En su interpretación de *Timaeus*, reconoce el substrato, representado por la materia, y la causa activa motriz, atribuida al Dios que identifica con el Bien.⁵⁶ Por su parte, Diógenes Laercio también atribuye a Platón un dualismo consistente en una causa noética activa y otra material indeterminada.⁵⁷ En ambos casos no se mencionan las Ideas, cuya causalidad formal y paradigmática⁵⁸ son asumidas por la eficiencia del principio noético divino.⁵⁹

⁵² La obra se corresponde con el número 67 del Catálogo de Lamprias 67; Cfr. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, *De procreatione animae*, y algunas de las *Quaestiones platonicae*.

⁵³ C. SHOPPE, *Plutarchus Interpretation der Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburg, 1994, p. 139 y F. FERRARI, “La teoria delle idee in Plutarco”, *Elenchos* 17 (1996), p. 121-142, señalan los textos de Plutarco más relevantes.

⁵⁴ PLUTARCO, *Qaest. Conv.* VIII 2, 720b; IDEM, *An. procr.* 1023c-d.

⁵⁵ F. FERRARI, “Dottrina delle idee nel medioplatonismo”... *cit.*, p. 243.

⁵⁶ SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. DIELS (1882), p. 26, 7.

⁵⁷ DIÓGENES LAERCIO III 69e 75-76.

⁵⁸ Esta doble causalidad, sintetizada en la causalidad ejemplar, es atribuida por L. BRISSON, “Come rendere conto della partecipazione del sensibile all’intelligibile in Platone”, F. FRONTEROTTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica...* *cit.*, pp. 26-27, donde, en términos más generales, leemos «Platone si volge per trovare una soluzione al problema più temibile con cui ebbe a che fare sul piano filosofico, ossia quello della partecipazione, che si riduce in ultima analisi al problema della causalità che l’intelligibile esercita rispetto al sensibile». La causalidad ejemplar de las formas está representada por la versión de la participación de *Phaedo*, donde puede decirse que las formas se hallan presentes en los sensibles singulares; la evolución platónica del concepto de participación, interpretada en términos de semejanza del sensible al inteligible, tal como aparece en el contexto cosmológico de *Timaeus*, supone el reconocimiento de una nueva causa, la eficiente, representada por el Demiurgo. En ambos casos, los inteligibles son responsables de la causalidad formal. De este modo, tenemos que la causalidad eficiente del Demiurgo —que en un nivel inferior es la causalidad motriz del Alma sobre el mundo sensible—, la causalidad ejemplar y formal de las Ideas dan cuenta del orden y de la permanencia de la realidad, que no se halla,

2.2. Las Ideas como «νοήματα θεοῦ» situadas fuera del Demiurgo

La solución (b) de situar las Ideas, interpretadas como «νοήματα θεοῦ», fuera del Demiurgo, comprende, por su parte, distintas «localizaciones»: b.1) la cercanía o proximidad a Dios, haciendo que se cuente entre ellas como la Idea más eximia;⁶⁰ b.2) la última esfera del cielo;⁶¹ o b.3) fuera del cielo.⁶² Incluso, encontramos una solución que suprime la categoría de la «localización», en la medida en que es posible aplicarla análogamente al mundo inteligible; a este respecto, destaca la afirmación de Luciano de que las Ideas no se hallan en lugar alguno.⁶³

Por lo que hace a la prioridad metafísica de las Ideas que se sitúan fuera del Demiurgo, cabían sólo dos posibilidades:⁶⁴ a) afirmar la anterioridad de las Ideas respecto al Demiurgo, que es la solución adoptada, tras la reiterada advertencia de Plotino sobre el hecho de que las Ideas son seres reales (οὐσίαι), por Porfirio (s. III d. C.);⁶⁵ o b) mantener la posterioridad de las Ideas respecto al Demiurgo, que es la solución adoptada por su discípulo Casio Longino (s. III d. C.)⁶⁶ y por el medioplatónico Ático (s. II d. C.).⁶⁷

3. Las Ideas como Inteligibles inmanentes

De entre las definiciones de la Idea platónica del período medioplatónico,⁶⁸ cabe destacar la de Alcinoos (s. II d. C.). Idéntica a la de Calcidio (s. IV d. C.),⁶⁹ no dejará de ser aludida tanto por los autores del medioplatonismo como por los del neoplatonismo. Alcinoos nos ofrece una definición en la que las Ideas aparecen consideradas desde perspectivas diferentes: la de Dios, la del hombre, la que toma como término de referencia la materia, la que toma el universo, y

gracias a ellas, en caos; *cfr. ibidem*, p. 33: «il demiurgo, come causa efficiente, l'anima del mondo, come causa motrice, e le matematiche (figure e numeri) come principio dell'ordine».

⁵⁹ F. FERRARI, «Dottrina delle idee nel medioplatonismo»... *cit.*, p. 243: «Si tratta di uno schema che presuppone l'assunzione da parte dell'Intelletto demiurgico anche della causalità paradigmatica, che in questo modo viene del tutto privata di autonomia metafisica».

⁶⁰ SÉNECA, *Epist.* 58, 27; PLUTARCO, *Quaest. Conv.* VIII 2, 718; IDEM, *Quaest. Plat.* III 2, 1002b; *cfr.* PLATÓN, *Phaedrus*, 249c; PLUTARCO, *De an. procr.* 8, 1016b: «τῶν νοητῶν [...] τὸ ἄριστον».

⁶¹ PSEUDO JUSTINO, *Cohort. ad gentiles* 6, p. 252; *cfr.* DÖRRIE-BALTES, V 131.2 (I); esta solución se reencontrará en FOCIO, *Bibliotheca*, *codex* 249, 439b, 17-20, ed. R. HENRY (1959-1977), p. 1277; *cfr.* DÖRRIE-BALTES, V 131.2 (II).

⁶² *Corp. Herm.* 16, 12 (II p. 235, ed. NOCK-FESTUGIÈRE); PSEUDO APULEYO, *Asclepius* 33; 34 (II p. 343, 2-5; 345, 4-6 Nock-Festugière); *cfr.* PLATÓN, *Phaedrus* 247c y DÖRRIE-BALTES IV, p. 272, 389; V, p. 312.

⁶³ LUCIANO, *Vit. Auct.* 18; *cfr.* PLATÓN, *Symposium* 211a.

⁶⁴ PORFIRIO, *Vita Plotini* 18e 20.

⁶⁵ Tesis atribuida por AGUSTÍN DE HIPONA, *De civ. Dei.*, 7, 28 a VARRÓN, *Ant. Rer. div.*, fr. 206, ed. CARDANUS.

⁶⁶ M. FREDE, «La teoría de las Ideas de Longino», *Methexis* 3 (1990) 85-98.

⁶⁷ DÖRRIE-BALTES, V, p. 272.

⁶⁸ ECIO, I 10, 1 (= *Dox. Gr.* 308b-309b), *apud* EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. evag.* XV, 45, 1; AR. DI., *Epit.* fr. 1 (= *Dox. Gr.* 447a), referida en EUSEBIO, *Praep. ev.* XI 23, 3; SÉNECA, *Epist.* 58, 19; DIÓGENES LAERCIO III 77; CALCIDIO, *Comm.* 304, p. 306, 6; TERTULIANO, *De anima* 18, 3; SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 105, 13.

⁶⁹ CALCIDIO, *Comm.* 339, p. 332, 5-10 (ed. WASZINK).

la que considera la Idea referida a sí misma. De todas ellas, destacan la consideración platónica de la Idea en sí y la aristotelizante que la relaciona con la materia:

ἔστι δὲ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία.⁷⁰

Alcinoos⁷¹ distingue las ἰδέαι de los εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ, asignando a aquéllas el valor de primeros objetos del pensamiento y reservando a éstos el de segundos objetos del pensamiento, referidos por Plotino⁷² como ἔνυλα εἶδη por ser inmanentes a la materia. Esta distinción, junto al hecho de que no se habla en ningún lugar de ἔνυλοι ἰδέαι, sugiere que el término ἰδέα contiene el matiz de trascendencia y εἶδος el de inmanencia, aunque no quepa hablar de términos con sentidos netamente distintos.⁷³ De este modo, la doble perspectiva de considerar las Ideas como Inteligibles trascendentes y separados,⁷⁴ que coinciden con los νοήματα θεοῦ, y las formas inmanentes recibidas que informan a la materia y que, sin conservar nada más que una traza del modelo perfecto, constituyen sus μορφαί o figuras, responde a un primer intento de conciliación de las interpretaciones platónica⁷⁵ y aristotélica⁷⁶ de la Idea.⁷⁷ Orientación que volveremos a encontrar, de forma más acusada y acentuando la versión aristotélica de la Idea, en la escuela neoplatónica de Alejandría, para la que, sin duda, el ejemplo de Alcinoos constituye un notorio precedente.⁷⁸

A diferencia de Alcinoos, que mantiene la teoría del doble nivel de los Inteligibles reconociendo las formas inmanentes con igual derecho que las trascendentes, Plutarco nos da una versión de la misma en la que las formas inmanentes son interpretadas matemáticamente,⁷⁹

⁷⁰ ALCINOOS, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 14-17; cfr. DÖRRIE-BALTES V, 125, 29-33 [«La Idea es, siendo investigada en relación a Dios, su pensamiento; siendo investigada en relación a nosotros, primer inteligible; siendo investigada en relación con la materia, medida; siendo investigada en relación con el mundo sensible, modelo; siendo investigada en relación consigo misma, substancia» v.i.i.l.].

⁷¹ ALCINOOS, *Epitome doctrinae platonicae* § 4, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 155, 39.

⁷² PLOTINO, VI 7, 4.

⁷³ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 13.

⁷⁴ ALCINOOS, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 11-23: «αἰώνιά τε καὶ ἄτρεπτα».

⁷⁵ PLATÓN, *Timaeus* 50c; *ibidem*, 51; e *ibidem*, 52d, donde se refiere al ingreso de las μορφαί, definidas como «ἀφομοιώματα», en el receptáculo; aunque la interpretación es difícil, es probable que se refiera a formas privadas de trascendencia, mas semejantes a las Ideas; por otra parte, la ordenación matemática del devenir precósmico la realiza el Demiurgo mediante formas y números dotados de virtualidad activa; cfr. IDEM, *Timaeus* 53b: donde se reconoce que los cuatro elementos, antes de la ordenación demiúrgica, estaban presentes en el caos «ἄχρη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅπτα»; a partir de ellos, se han constituido las figuras de todos los géneros y especies «εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς».

⁷⁶ ARISTÓTELES, *Physica* IV 3, 210a; IDEM, *De cael.* I 9, 278a se refiere a la forma inmanente, «εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ».

⁷⁷ F. FRONTEROTTA, “Natura e statuto dell’εἶδος: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica”... *cit.*, p. 186: «l’obiettivo di Alcinoos è proprio quello di giungere a una sorta di sincretismo fra le dottrine di Platone e di Aristotele, per realizzare la ‘conciliazione’ dei due grandi filosofi antichi, riducendo a unità le loro divergenze».

⁷⁸ L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν Βυζαντινῶν”... *cit.*, pp. 311-340.

⁷⁹ Cfr. PLUTARCO, *Quaest. Plat.* III 1001c; e IDEM, *Quaest. conv.* VIII 2, 720b-c, donde en términos semejantes a PLATÓN, *Timaeus* 53b: «εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς», habla de «λόγος καὶ μέτρος καὶ ἀριθμός». En *De Iside et Osiride*

siguiendo con ello la interpretación del Paradigma de *Timaeus* y el del segundo segmento de la línea de *Respublica*; por ello, en este caso, cabe hablar de una versión platónico-pitagórica, no directamente aristotélica, de la teoría medioplatónica de los inteligibles inmanentes.

373 a-b, Plutarco identifica el mundo inteligible con Osiris y lo divide en alma y cuerpo; la primera, identificada con el Ser y el Bien, comprende las Ideas, mientras que el segundo, alberga las entidades (λόγοι, εἶδη, ὁμοιότητες) que, dependiendo del mundo inteligible, se introducen en el mundo sensible con el fin de mantener su orden y racionalidad.

§ 3

*El afianzamiento de la teología natural en la escolástica
neoplatónica*

1. Caracterización del período neoplatónico

Después de la incipiente reorientación teológica que los autores medioplatónicos confieren al desarrollo de la teoría platónica de las Ideas, a partir del s. III y hasta el s. VI, el neoplatonismo la lleva a su grado más alto. Se trata de un proceso de continuidad en el que, sin embargo, se producen reconsideraciones importantes y, aún, críticas severas, destacando el tema de la substancialidad de las Ideas. Hemos visto cómo, en la reinterpretación medioplatónica de las mismas como «νοήματα θεοῦ», quedaba entrañada su dessubstanciación, en el sentido de que las Ideas no son ya principios autónomos, realidades en y para sí que aúnan en plenitud los sentidos últimos de la esencia y la existencia, tal como ocurría en Platón. Frente a todas las filosofías anteriores, el neoplatonismo se caracteriza por la toma de conciencia de este proceso histórico debatido en torno a la substancialidad.

Por una parte, la exégesis platónica de Plotino (s. III) se vuelve en contra de tal dessubstanciación y afirma la substancialidad de las Ideas con un radicalismo tal que incluso llega a invalidar el ejemplarismo de Filón, así como su reformulación neotestamentaria por los teólogos cristianos, alejandrinos en su mayor parte, y contemporáneos al filósofo de Licópolis. Pero, por otra parte, el propio neoplatonismo, evolucionado, a través de la escuela siria de Jámblico (s. IV), en las escuelas ateniense y alejandrina de los ss. V y VI, olvida aquella lección de Plotino y recae en la desusbstancialización medioplatónica de las Ideas, interpretándolas esta vez como «δημιουργικὰς ἰδέας», fórmula con la que quedan diferidas en el espacio que va del Uno hasta los λόγοι inmanentes y eficientes de la tradición filónico-plotiniana, a lo largo y ancho de cada una de las series ontológicas que, partiendo de las diez categorías aristotélicas que se ordenan paronímicamente a partir del Uno, procediendo a la vez que se degradan hasta el mundo sensible. Como veremos, la fórmula de las «δημιουργικὰς ἰδέας» es objeto de una acendrada y lúcida crítica por parte de Filópono, que, cultivado en el seno de la escuela neoplatónica de Alejandría y convertido al Cristianismo, se alza como crítico de Platón, Aristóteles y Proclo. De entre todas las escuelas neoplatónicas, destacaremos, por la trascendencia que había de tener en la filosofía bizantina, la alejandrina; es ella la que sistematiza las modalidades del universal bajo las cuales habrían de interpretarse, en adelante, las Ideas platónicas y que, con el caso de Filópono, ofrece los cimientos de la inversión del platonismo que hemos de ver en la solución que Juan Ítalo ofrece al problema de los universales. Problema que, entre las lecciones de Plotino y los desarrollos del neoplatonismo tardío, había planteado Porfirio.

2. Reelaboración de la teoría sobre el Intelecto

Ya hemos indicado que, en la concepción del Intelecto por parte de Plotino, se da una armonía entre la concepción autosubsistente de las Ideas y su localización en el Intelecto. Esto ocurre gracias a la innovación de interpretar tal «localización» hipóstatica como identificación entre Ideas e Intelecto. La afirmación simultánea de esta identificación y la tesis de la substancialidad originaria de las Ideas hace que la atribución de la fórmula medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ» a la filosofía de Plotino resulte inadecuada. De acuerdo con nuestro estudio, es incorrecto considerar que Plotino sanciona la tesis medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios».¹

Veremos cómo, por una parte, Plotino presupone y radicaliza la tesis medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios». La presupone en la medida en que las Ideas son el producto de la actividad noética del Intelecto, quedando identificadas y, a la vez, subordinadas respecto a él;² en segundo lugar, la radicaliza, pero en un modo en que, además de elevarla a su cota más alta, la suprime. Se trata del significado más íntimo de la Dialéctica neoplatónica del ἀναρρεῖν, plenamente asumido en la Dialéctica hegeliana del *aufheben*, por el cual se echa de ver que el logro de la máxima elevación implica, simultánea y concomitantemente, la anulación y supresión del proceso mismo. Por ello, la radicalización plotiniana de la interpretación medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», a la vez que afirma su condición de productos de la actividad noética del Intelecto divino, confirma el sentido platónico de las Ideas como verdaderas y reales οὐσίαι; es más, antes que la constatación de las posiciones medioplatónicas, la ontología de Plotino significa una reivindicación de la genuina interpretación platónica de las Ideas. El testimonio de Proclo, que cita a Plotino como representante de la tesis de que el Demiurgo contiene las Ideas,³ es anacrónico, además de parcial; ello no ha de extrañarnos, pues, como hemos de ver, el propio Proclo y, en general, la escuela neoplatónica ateniense, llegando incluso a despertar afinidades en la escuela alejandrina, habrían de volver a dessubstanciar las Ideas con la fórmula de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι». La consumación de la orientación teológica del neoplatonismo tardío lleva aparejada una transformación de la segunda hipóstasis de Plotino. Ora al acentuarse la estructura de la procesión ontológica desde el Uno, con la introducción de nuevas entidades ontológicas, como sucede con las mónadas de Proclo, ora al acentuarse el ejemplarismo teológico, como sucede en la interpretación de las Ideas como Paradigmas o λόγοι en la mente del Demiurgo por parte de la escuela neoplatónica de Alejandría, lo cierto es que las Ideas ya no son, exactamente,

¹ Cfr. *infra*.

² F. FERRARI, "Dottrina delle idee nel medioplatonismo" ... *cit.*, p. 241.

³ PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 322, 18-26.

lo que eran en el Intelecto de Plotino, que ni dio excesiva importancia a las mónadas, ni aceptó el ejemplarismo medioplatónico, compartido por Filón y la Patrística, ni, mucho menos, se permitió —como, a la vez, habrían de hacer los neoplatónicos atenienses y alejandrinos de los ss. V y VI, interpretar las ἰδέαι trascendentes como λόγοι ο «δημιουργικαὶ ἰδέαι»—.

Sin embargo, en esta ocasión, el proceso histórico de la Dialéctica, encauzado con determinación por el Cristianismo, no volverá a encontrar —excepción hecha del caso *sui generis* de Jorge Gemisto Pletón (s. XIV-XV d. C.)—, una reivindicación pagana de la substancialidad de las Ideas. La primera reacción contra la dessubstanciación ateniense de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» la habría de llevar a cabo un autor cristiano, Juan Filópono, educado en la escuela neoplatónica de Alejandría y convertido al Cristianismo dentro de ella. Ahora bien, la reacción de Filópono no constituirá, como sí ocurre en el caso de Plotino, una reivindicación personal de la originaria concepción platónica de las Ideas, en la que esencia inteligible y existencia substancial quedaran eidéticamente aunadas; antes bien, en el caso de Filópono se trata de una crítica de hermenéutica histórica, puesta al servicio de la inversión del platonismo que había de ir cumpliéndose a la vez que se iba afirmando la filosofía cristiana de la ὑπόστασις individual, tal como tendremos ocasión de verla realizada en el caso de Juan Ítalo.

Estas diferencias intrínsecas al neoplatonismo, muy importantes en sí mismas, no impiden que podamos reconocer la existencia de una orientación general en la concepción neoplatónica del Intelecto. El orden ontológico viene dado por el νοῦς, que, interpretado como πλήρωμα τῶν ἰδεῶν,⁴ piensa las Ideas de forma que, en el acto de pensarlas, se identifica con ellas. Esta identificación, como se ha apuntado, incorpora al platonismo la teoría intelectual aristotélica de acuerdo con la cual se da identidad entre el νοῦς y los νοητὰ εἶδη pertenecientes al último grado de abstracción.⁵ Gracias a esta identificación, es posible, por una parte, decir que el νοῦς es εἶδος εἰδῶν,⁶ y, por otra parte, cada una de las Ideas es un intelecto.⁷ Ahora bien, en la medida en que el Intelecto es divino, cada una de las Ideas que, constituyéndolo, se identifican con él, son dioses.⁸ La

⁴ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 800; IDEM, *Institutio theologica* § 177, ed. E. R. DODDS (1977), p. 78.

⁵ ARISTÓTELES, *De anima* III 4, 429b.

⁶ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 140; PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, § 18, p. 63, 2. Como veremos, FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Opif.* 6, 25 había empleado la fórmula «ἰδέα ἰδεῶν», que se reencuentra, junto a expresiones como «οὐσία οὐσιῶν», en ORÍGENES, *Contra Cels.* VI, 64. cfr. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers. Volume I: Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1956, p. 276; la expresión «εἶδος εἰδῶν» también aparece en JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 67; ed. P. JOANNOU (1956), p. 104, 17.

⁷ PLOTINO V 9, 8: «καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος».

⁸ PLOTINO II 9, 8; VI 9, 9; PROCLO, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. KROLL (1965), vol. 1, p. 32, 19; IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 830, 19 y 935, 10.

identidad del Intelecto con las Ideas hace que también éstas constituyan un orden ontológico propio,⁹ que es el todo verdadero y que contiene todo lo que es realmente.¹⁰

Por encima del mismo no se halla, como en Platón, la Idea de Bien, sino el ἀγαθόν que, en cuanto causa de las Ideas, está privado de forma; así se dice de él que es sin forma y anterior a toda forma: «ἀνείδειον πρὸ εἶδους ὃν παντός».¹¹ Respecto al mundo inteligible, el mundo sensible sigue siendo una imitación o mero reflejo de las Ideas,¹² gracias a lo cual, se mantienen ciertas analogías entre ambos. Gracias a estas relaciones, ocurre que las Ideas no se hallan solamente en el Intelecto. Es cierto que se hallan en él de forma eminente y propia, constituyéndolo, pero, de acuerdo con el principio de que todo se halla en todo guardando una misma proporción y, en cada caso, de acuerdo con el grado de ser correspondiente,¹³ también se hallan Ideas en el alma,¹⁴ en la naturaleza y en cada uno de los estratos ontológicos en los que está graduado el Ser.¹⁵

3. La innovación en el concepto de participación

En el neoplatonismo también encontramos una diferencia notable con toda la filosofía anterior en lo que respecta al concepto de μέθεξις, que pasa a aplicarse de forma más restringida y precisa. Si bien es cierto que, ya en Platón, se halla, junto a las Ideas trascendentes, la concepción de una Idea inmanente a los seres naturales,¹⁶ la participación se da allí entre las Ideas trascendentes y la realidad sensible que de ella participa. Aristóteles califica de μεθεκτική a la Idea trascendente que es así «participada» y se refiere a la realidad sensible que de ella participa como μεθεκτικόν, en el sentido de «capaz de participar».¹⁷ En el medioplatonismo se sigue hablando de τὸ μεθεκτόν o τὸ μετέχον, pero en el neoplatonismo esta situación cambia, de modo que, a partir de Porfirio y de Jámblico, la Idea trascendente se denomina ἀμεθέκτον en el sentido de «no participable», mientras que la forma inmanente se denomina μετεχόμενον en el sentido de «participada», siendo la cosa

⁹ Denominado «ιδανικός κόσμος» por PSEUDO TIMEO LOCRIO, 30 Marg (DÖRRIE-BALTES IV, n. 110.3), y «νοητὸς κόσμος» por Filón de Alejandría, de quien lo tomarán PLUTARCO, *De Is. et Os.*, 54, 373b; ALCINO, *Epitome doctrinae platonicae* § 4, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 156, 11; PLOTINO, V 9, 9.

¹⁰ PLOTINO, VI 4, 2: «τὸ ἀληθινὸν πᾶν».

¹¹ PLOTINO, VI 9, 3.; *cfr. idem*, V 5, 6.

¹² PLUTARCO, *Quaest. Plat.* III 1, 1001e, donde se habla de «μίμημα» o de «ἐμφάσεις».

¹³ NUMENIO, fr. 41 (ed. É. DES PLACES).

¹⁴ Por ejemplo, en SINESIO, *De insomniis*, 4, 2; *cfr.* N. AUJOUAT, "Introduction", *Synésios de Cyrène. Tome IV. Opuscles I*, Société d'Édition «Les belles lettres», Paris, 2004, p. 205.

¹⁵ Sobre la graduación del Ser, *cfr.* SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 39, 21-26; SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. DIELS (1882), p. 298, 18-27..

¹⁶ PLATÓN, *Phaedrus*, 102d, 103b; *cfr. supra*.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII, 15, 1040a; *ibidem*, I 9, 990b; *ibidem*, XIII 4, 1070a; IDEM, *De gen. et. corr.* II 9, 335b.

sensible, μετέχον, «lo que participa».¹⁸ De este modo, se acentúa la trascendencia de la Idea arquetípica que se define por la imposibilidad de ser participada directamente, pues de ella sólo participa la forma inmanente que se halla en la realidad sensible y no ésta misma, que ahora participa únicamente de la forma inmanente que se halla en ella misma.

Otro factor aportado por los autores neoplatónicos fue la legitimidad de establecer relaciones de participación entre las Ideas, además de entre ellas y las realidades sensibles. Los filósofos neoplatónicos abandonan la restricción cosmológica que los autores medioplatónicos —como Numenio, Cronio y Amelio— habían establecido al limitar la participación entre las Ideas y las cosas sensibles. Aun cuando siguen admitiendo este tipo de participación cosmológica, afirman, como hace Porfirio,¹⁹ que también las Ideas participan entre sí, de acuerdo con el orden de extensión lógica que es el que determina el valor intensivo de las mismas. En autores posteriores, como Jámblico y Proclo,²⁰ encontramos una vía media a las dos interpretaciones de la participación señaladas, manteniendo la imparticipabilidad de las Ideas principales, como sucede con el νοῦς o los νόες, y afirmando la participabilidad de las Ideas intermedias, *i. e.*, la del alma y las que se ordenan a ella, además de la participación que se da entre Ideas y las realidades sensibles.

4. Los tipos y la cantidad de Ideas

El problema de señalar a qué realidades sensibles corresponden Ideas, que ya había sido debatido en la Academia, no dejó de ser discutido por los herederos de la tradición.²¹ Si las Ideas son aquello que se genera de acuerdo con la naturaleza,²² habrá Ideas de las cosas naturales, pero no de las artificiales ni de las que van contra la naturaleza,²³ ni de individuos particulares,²⁴ ni de cosas

¹⁸ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, vol. I, 1968, p. 308; pueden cotejarse varios pasajes: PROCLO, *In Platonis Rempublicam commentarii*, ed. W. KROLL (1965), vol. 1, p. 259, 2-17; IDEM, *Institutio theologica* § 23, ed. E. R. DODDS (1977), p. 14; PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* § 9, 3, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 209, 2.

¹⁹ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 109, 12-16; PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1906), vol. 3, p. 33, 31-34; NUMENIO fr. 46b (ed. É. DES PLACES).

²⁰ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 816, 11-817 distingue «αἱ πρώτισται οὐσῖαι» entre las que se encuentra, por ejemplo, el «νοῦς», de las «μέσαι οὐσῖαι» mencionadas en IDEM, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1906), vol. 3, p. 32, 32-33.

²¹ ALCINOO, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 23-31; PLOTINO V 9, 10-14; SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 813, 27; *ibidem*, p. 107, 5-108; *ibidem*, p. 114, 1-13; PROCLO, *In Platonis Rempublicam commentarii*, ed. W. KROLL (1965), vol. 1, p. 259, 14-260; OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. A. BUSSE (1902), p. 815, 15-833 (ed. V. COUSIN); SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. DIELS (1882), p. 298, 27-299 (ed. DIEHL).

²² ALCINOO, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 23.

²³ En contra de esta interpretación, PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 435, 7-10; IDEM, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1968), vol. 1, § 21, p. 98, 16-20.

²⁴ PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1968), vol. 1, § 21, p. 98, 16-20; IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 824, 12-825; *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 158; en contra de esta opinión, PLOTINO V 7.

carentes de valor, ni de términos comparativos.²⁵ Siriano es el autor que más restringe el ámbito de realidades participantes, excluyendo las cosas toscas, incompletas y malas, las Ideas de negaciones, de cosas que se hallan en perpetuo devenir, de cosas que no tiene realidad autónoma, sino que cobran sentido en los conjuntos en los que se hallan incorporadas (como, por ejemplo, los miembros del cuerpo); de atributos accidentales y cualidades organolépticas, de compuestos e híbridos, de las acciones que dependen de la libre decisión de cada caso, y de las relaciones espaciales relativas. De este modo, sólo admite Ideas de substancias universales y completas, o de cosas que contribuyen a la constitución natural de las mismas, como, en el caso del hombre, ocurre con la sabiduría y la virtud.²⁶

No se discutió tanto sobre la cantidad de las Ideas. Cuando se aborda el tema desde una perspectiva cuantitativa, bien se habla de una cantidad indefinida e innumerable,²⁷ bien se las concibe en número limitado,²⁸ criticando la afirmación de la existencia de un número indefinido de aquellas.²⁹

5. Significado lógico de la concepción neoplatónica del universal

La diferencia del género neoplatónico respecto a universal aristotélico hace que tengan que ser estudiados por disciplinas diferentes. El género neoplatónico, como hipóstasis principal y causa de una serie de procesión ontológica concierne propiamente a la Metafísica,³⁰ mientras que el género aristotélico es objeto específico de la Lógica. En la medida en que el género de los neoplatónicos procede, como hipóstasis subordinada, del Uno, cabe referirlo como género ἀφ' ἐνός (*ab uno*) o πρὸς ἓν (*ad unum*), según se adopte la perspectiva del principio o del final de la serie procesional, respectivamente.

A pesar de esta distinción entre género *ab uno* y universal lógico, el primero entraña para los autores neoplatónicos una función lógica, aunque no de acuerdo con la predicación unívoca del universal propia de la lógica aristotélica. En ésta, un mismo universal, *e. g.*, ‘animal’, se predica con el mismo nombre y significado, *i. e.*, sinónimamente, de todas las especies que, como género, abarca; en cambio, el universal *ab uno* no puede predicarse significando lo mismo en las diferentes gradaciones ontológicas que componen las especies en las que aquél se subdivide, ya que la

²⁵ ALCINOO, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 24.

²⁶ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 107, 38-108; 114, 3-6 (ed. KROLL).

²⁷ SÉNECA, *Epist.* 18, 58; MACROBIO, *In Cic. Somm. Scip.* I 6, 8.

²⁸ PLOTINO VI 5, 8, y, de acuerdo con él, AGUSTÍN, *De civ. Dei* XII, 18 y ORÍGENES, *De princ.* II 9, 1.

²⁹ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 147, 1-6 critica la posición de Amelio.

³⁰ Cfr. R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 3. Logic and Metaphysics*, Duckworth, London, 2004, p.160, para los pasajes de Plotino, Porfirio, Jámblico y Simplicio en los que el género es interpretado como causa ontológica.

causalidad onto-teológica del tal universal *ab uno*, que se desarrolla en la procesión neoplatónica, hace que las formas no se transmitan idénticamente de causa a efecto, sino que sean cualitativamente alteradas al ser recibidas en tanto que efecto.³¹ Por esta razón, el tipo de predicación del universal *ab uno* no es unívoca, sino e q u í v o c a: en ella el nombre del universal se mantiene idéntico, ocurriendo lo contrario con su significado que, por así decir, se va desvaneciendo a medida que la serie ontológica se degrada desde las esferas inteligibles a las sensibles. Que el universal *ab uno* se predica equívoca u homónimamente quiere decir que, en cada grado de la serie, tiene diferente significado, aunque se mantiene igual el nombre en cualquiera de los órdenes de la realidad que se subordinan verticalmente. Por ejemplo, la invalidación plotiniana de la predicación unívoca conlleva el rechazo de la interpretación aristotélica del universal como naturaleza común o mero predicado de la lógica formal.³² Los neoplatónicos estimaron que el género es un t o d o anterior a las partes y, en algún grado, también miembro de la clase de la cual es un concepto.

La predicación equívoca del género respecto a sus especies es un elemento neoplatónico que encuentra su justificación general en la interpretación realista de la Idea, tal como había sido sostenida, por primera vez, en su versión trascendente, por Platón. No obstante, el platonismo remanente en la teoría aristotélica de la predicación paronímica de la οὐσία respecto de las nueve categorías restantes,³³ mediando entre los extremos de las predicaciones unívoca y equívoca, dio pie a la consolidación de la interpretación neoplatónica del universal aristotélico en calidad de género *ab uno*. Los autores neoplatónicos encontraron fundamento para su propia estructuración del Ser no sólo en la filosofía platónica, sino también en la impronta platónica que conservó la lógica aristotélica.³⁴ Por ello, cabe decir que el fundamento lógico de la ontología que subyace a la procesión neoplatónica es la problemática predicación paronímica de

³¹ Cfr. e. g., ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 155, 1-8.

³² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 70; esta transferencia del problema habría sido operada de forma particular en *Enneades*.

³³ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* cit., p. 34.

³⁴ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 77: Aristóteles había rechazado la necesidad de la Idea platónica, pero había declarado la necesidad de un término medio (ἐν, κοινόν) que garantice la estructura de la prueba (silogismo); cfr. ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* 1, 77a7-9. Como la negación del término medio equivale a la negación de la predicación sinonímica propia del género en la lógica aristotélica, si negamos el κοινόν, el silogismo no llegará a los *propria* de las especies más bajas, sino que será equívoco³⁴ (un mismo género significará diferente concepto al ser predicado de diferentes clases), o, lo que es lo mismo, la inclusión en clases no podrá ser contada como relación transitiva. Por este motivo, los neoplatónicos rechazan la lógica deductiva aristotélica, pero aceptando el κοινόν como género *ab uno* se consigue que éste no se predique equívocamente de las especies, sino que se predique como un *tertium quid* entre la sinonimia y la homonimia. Aristóteles dice que los *quasi-genera*, términos universales, lógicamente considerados, a la vez que primeros, ontológicamente considerados, pueden ser aplicados a la noción de ser; cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV y VI, implicando que habrá una metafísica de los géneros *ab uno*.

Aristóteles.³⁵ Como tendremos ocasión de ver con mayor detenimiento, esta estructuración neoplatónica de las categorías aristotélicas se lleva a cabo paradigmáticamente en los comentarios de la escuela neoplatónica de Alejandría, encontrando continuidad histórica en los escolios de Aretas a *Categoriae* y a *Isagoge*.

En todos ellos está presente la concepción del género *ab uno* explícitamente propuesta por Plotino;³⁶ de acuerdo con ella, el género *ab uno*, considerado platónicamente,³⁷ tiene tres propiedades, a las que se suman otras dos características del género estándar.³⁸ Cada especie es aquello que se le llama y se define por la aplicación de las diferencias pertinentes al género. En la medida en que el género es actualmente, en sí y por sí, no es el género formal en el sentido de término de mayor extensión que las especies, predicable de ellas. Ello significa que el género *ab uno* a) es un todo que contiene actualmente las especies, siendo las especies un todo y hallándose «en silencio», sin que haya problema en el hecho de que abarque simultáneamente diferencias contradictorias en acto;³⁹ y que b) contiene las especies como universal hallándose presente en cada una de ellas y completando, junto a las correspondientes diferencias, la substancia de cada una de ellas.⁴⁰

Inversamente, en la medida en que cada especie ha recibido el género como un todo y no como una parte, cada especie es potencialmente todo el género. Ello resulta en la fundamentación de la abstracción: al despojar a la especie de las diferencias que la definen, no se suprime la esencia que se halla en cada una de ellas gracias a la presencia del género.⁴¹

³⁵ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 78; hablar de series de elementos dentro de una clase, aunque desde una perspectiva lógica, les permitía fundamentar sus cadenas de procesión y regresión ontológicas; para habilitar la lógica que hacía del platonismo una filosofía con valor tenían que sustituir la sinonimia por la homonimia y el elemento que les permite dar este paso es, precisamente, la predicación paronímica de Aristóteles.

³⁶ PLOTINO VI, 2; tendremos ocasión de ver cómo esta interpretación llega, a través de Proclo, hasta Juan Ítalo, que la emplea, precisamente, para interpretar la Idea platónica.

³⁷ «Platónicamente» quiere decir que Plotino no sólo reinstaura la causalidad y la substancialidad de las Ideas platónicas en su propia concepción del género, sino que, además, la afirmación de la prioridad natural de la Idea platónica sobre los géneros y las especies aristotélicas se lleva a cabo a través de la supeditación de la oposición «universal-particular» por «Inteligible-sensible»; cfr. R. CHIARADONNA, «Plotino e la teoria degli universali. *Enn.* VI 3 [44], 9», V. CELLUPRICA – C. D'ANCONA (ed.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del Convegno Internazionale Roma, 19-20 ottobre 2001*, (Elenchos, 40) Bibliopolis, Napoli, 2004, p. 22-23.

³⁸ Como género platónico y elemento de una serie de procesión, está caracterizado por a) ser el todo anterior a las partes; b) permanecer inmutable respecto a la procesión del género; c) ser δύναμις de sus especies, en el sentido de «poder» que las comprende en acto, no de «potencia». En cambio, como género lógico, está caracterizado por a) ser un todo en las partes; b) ser potencialmente (δυνάμει) sus especies.

³⁹ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 32, 5-6.

⁴⁰ Son estos elementos platónicos que, a través de Porfirio y sus epígonos alejandrinos, se infiltrarán en los filosofemas de los autores cristianos; por ejemplo, la aceptación de que el género contiene en acto a sus especies la reencontraremos en Juan Ítalo, mientras que la tesis de que las diferencias completan la substancia del género, además de en Porfirio, se mantiene en Juan Damasceno. *Cfr. infra*.

⁴¹ Esto también sería válido en la semántica de Aristóteles, aunque carecería de valor heurístico porque para él el género no está como un todo en la especie, y, e. g., decir el hombre es animal, quiere decir que es un animal, no que el todo animal esté presente realmente en él, como para G. W. Leibniz (1646-1716) cada substancia contiene a todas las otras;

Cuando Plotino aplica el doble concepto de género a las hipóstasis del Intelecto y del Alma, atribuye la intensión a los *quasi-genera* y la extensión a los géneros estándar.⁴² Los neoplatónicos posteriores, en el contexto de interpretación y explicación de *Categoriae*, se dan cuenta de que «género» es nombre equívoco, pues se refiere tanto al género *ab uno* como al género estándar; pero ellos, a diferencia de Plotino, no afirman que un mismo género sea de las dos clases sino en la medida en que lo permite el género lógico,⁴³ aun cuando con ello se estaba concediendo más platonismo del que resulta necesario para explicar *Categoriae*.

Plotino extiende su concepción ontológica del género también a aquellos géneros que no son categorías, es decir, a todo tipo de géneros. Ello se debe a que no hay razón para que los géneros que no son categorías deban carecer de las propiedades del género supremo y de sus especies.⁴⁴ Antes bien, el género y la especie, como el todo y las partes,⁴⁵ deben incluir los subgéneros y subespecies, que, a su vez, dado que son sustancias, también habrán de ser todos con partes, anteriores a las partes así como en las partes.

Plotino se basa en premisas que, diferentes de las de G. W. Leibniz, contradicen la regla de que la forma es alterada por lo que la recibe, aunque no impide que los dos tipos de género coexistan.

⁴² Como se ha explicado, la diferencia no es moderna, *cfr.* PORFIRIO, *Isagoge* IV 5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 28. JUAN DAMASCENO, *Dubitaciones* II, 74, 16-75, 10r, refiere la extensión a los elementos de la definición del género en cuanto género (lógico) que no se compone de partes y la intensión al género (ontológico) en cuanto se compone de partes, como el ‘animal’ se compone del ‘hombre’, del ‘caballo’, etc; ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, habla de la variación inversamente proporcional de intensión —a la que despoja de la metafísica neoplatónica— y extensión.

⁴³ *cfr. supra; e. g.*, SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 66, 12-15 y 20, 5, dice que Aristóteles sólo habla del movimiento en sentido físico, pero no categórico, en el que lo hizo Platón en *Sophista*.

⁴⁴ En PLOTINO, VI 2, 21 el Ser es la Criatura Viviente de *Timaeus*, lo que hace que los subgéneros sean divino, alado, acuático y dotado de pies.

⁴⁵ PLOTINO VI, 2, 20.

VII. LAS INNOVACIONES DE PLOTINO Y SU EXÉGESIS PLATÓNICA SOBRE LAS IDEAS

A lo largo de *Enneades* encontramos numerosísimas referencias a las Ideas, con una frecuencia y significatividad tales que puede afirmarse que constituyen el núcleo de su ontología, más acá de la absoluta trascendencia del Uno y más allá de la relativa inmanencia del Alma; además, entre los tratados y títulos de *Enneades* sistematizados por Porfirio, encontramos varios que aluden específicamente a esta temática y que la estudian con detenimiento,¹ haciendo hincapié en algunos problemas esquivados por autores anteriores. Por todo ello, puede decirse que la teoría de las Ideas plotiniana supone, después de la crítica de Aristóteles, la primera elaboración sustancial si la comparamos con las aportaciones que conocemos del período medioplatónico.²

1. Las Ideas plotinianas no son «pensamientos de Dios»

La teoría de las Ideas de Plotino, aun interpretada dentro de la teoría de las tres hipóstasis, es una articulación evolucionada de la interpretación medioplatónica de Albino, para quien las Ideas se contemplan como «pensamientos de Dios» y formas inmanentes.

En Plotino, el análisis de la realidad inteligible atañe principalmente a la segunda hipóstasis, el Intelecto, que es el verdadero ser, y, derivadamente y sólo por las relaciones que establece con ella, a la segunda hipóstasis, el Alma, que media entre el mundo inteligible y el sensible. A la primera hipóstasis, el Uno, en la medida en que, como condición y principio potencial del Intelecto, está más allá del ser y de la inteligencia, no le compete la determinación de naturaleza eidética.³ Es más, aun cuando el Intelecto procede del Uno, no se dan en éste las determinaciones discursivas y múltiples de aquél. Las Ideas, como tales, tampoco se hallan en la hipóstasis del Alma, sea en su nivel superior o en el inferior, ya que lo que en ella encontramos son simulacros de las Ideas, *i. e.*, λόγοι.

Plotino retoma la tesis medioplatónica de un Intelecto que piensa las Ideas y que, en la medida en que su pensamiento es pensamiento de sí mismo, hace de ellas sus pensamientos. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con el Motor inmóvil aristotélico, en la concepción de Plotino, el Intelecto no se piensa a sí mismo si no es con la mediación de las Ideas, ya que, a la vez

¹ Hay que destacar V 5 “Que los Inteligibles no están fuera de la Inteligencia y sobre el Bien”; V 7 “De si hay Ideas aun de los individuos”; V 9 “Sobre la Inteligencia, las Ideas y el Ser”; y prácticamente el conjunto de la *Enéada* VI, cuyos tres primeros tratados corresponden a los tres libros en los que se subdivide “Sobre los géneros del ser”; los dos segundos, a los dos libros en los que se divide “Que el Ente, siendo Uno e idéntico, está todo a la vez en todas partes” y VI 7 “Sobre cómo vino a la existencia la multiplicidad de las Ideas”.

² M. ISNARDI PARENTE, “Il dibattito sugli εἶδη nell’Accademia antica”... *cit.*, p. 170: «una vera e propria dottrina delle idee ricompare solo con Plotino ed è in base a questa, cioè prospettandola parzialmente all’indietro, che possiamo formulare ipotesi per quel lungo periodo che va dalla fine del IV secolo a. C. al III secolo d. C.».

³ F. FRONTERROTA “Natura e statuto dell’εἶδος: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica”... *cit.*, p. 187.

que se identifican realmente con él (αὐτός ἐστιν ἡ νοεῖ),⁴ constituyen un elemento objetivo, autónomo en y para sí, susceptible de ser pensado como una esfera situada objetivamente, al frente de la actividad noética. En este sentido, aun cuando la interpretación del Intelecto de Plotino integra la tesis aristotélica de la identidad real entre intelecto agente e inteligible, se distingue, con claridad, de la concepción del Motor inmóvil aristotélico, que se piensa a sí mismo sin mediación objetiva alguna.

Por otra parte, tampoco puede decirse que Plotino mantenga la concepción medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», ya que, a la vez que identifica realmente el Intelecto con la totalidad de las Ideas, reivindica la concepción genuinamente platónica de las mismas, de acuerdo con la cual son sustancias y verdadera realidad externa a Dios.⁵ Los medioplatónicos aplicaban la identidad aristotélica entre intelecto agente e inteligible a Dios, de modo que las Ideas quedaban reducidas a una interpretación conceptual y subjetiva, en la que, aun cuando se tratara de la hipotética subjetividad de la Divinidad, terminaban por perder toda substancialidad. Con tales precedentes, lo que en Plotino puede observarse como mayor rasgo de originalidad no es la identificación entre Ideas e Intelecto, aun cuando ella supone ya un avance significativo sobre la concepción medioplatónica de las Ideas como meros «νοήματα θεοῦ», sino que la verdadera aportación plotiniana a la teoría de las Ideas es la reivindicación de que, contra las consecuencias de aquella fórmula, son sustancias, entidades reales y objetivas, de modo que alcanzan un grado divino todavía mayor al de las meras concepciones. De este modo, las Ideas son los pensamientos reales y las realidades pensantes del Intelecto que, pensándose a sí mismo, llegan a identificarse con él, tanto en sentido subjetivo como objetivo.⁶ Además de pensarse a sí mismo en las Ideas y por las Ideas, el Intelecto, pensándose a través de ellas, piensa también el Uno, del cual procede, en el cual está y al cual se dirige como a su fin. Pensando el Uno, lo descompone, pues la Inteligencia se compone de una multitud de Ideas que, a la vez, son facultades intelectivas y objetos del pensamiento, pero, además, por influencia filónica, potencias, espíritus y dioses.⁷

Como, para Plotino, el Intelecto es el verdadero ser, las Ideas que lo constituyen vuelven a detentar, como ocurría en Platón, la condición de verdaderos seres; pero, a diferencia de la caracterización platónica, en la plotiniana las Ideas son, además, inteligencias noéticamente activas, y es en este sentido en el que, a la vez, son sujetos y objetos primarios, tanto del conocimiento como

⁴ PLOTINO, V 9, 5, 4-15.

⁵ H. A. WOLFSON, "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas", *Journal of the History of Ideas* 22 (1961) 16 y 19.

⁶ PLOTINO, V 9, 5, 15-19.

⁷ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2279.

del ser.⁸ El paso que Plotino da sobre la versión platónica, consiste, precisamente, en la afirmación expresa de que las Ideas del Intelecto son, además de seres reales autosubsistentes y causas de los entes, también νοῦς, inteligencias pensantes. De este modo, se hace explícito y manifiesto un rasgo que, como vimos, en Platón no estaba sino insinuado y, esto, sólo puntualmente en *Timaeus*.

A la hora de estudiar la caracterización medioplatónica de las Ideas, presentamos las interpretaciones de Numenio y Ático como precursoras de la reivindicación plotiniana de la sustancialidad eidética. Además de la influencia directa de los autores medioplatónicos, como Numenio⁹ Plotino cuenta, para la conformación de su particular concepción de las Ideas, con otras varias, y llega la misma a través de la síntesis de distintos elementos filosóficos. Entre ellos, destacan la identidad entre ser y pensamiento de *Parménides*,¹⁰ que Plotino cita con frecuencia;¹¹ la concepción del modelo inteligible viviente de *Timaeus*,¹² la exigencia de incorporar junto al mundo inteligible el movimiento, el alma, la vida y el pensamiento de *Sophista*;¹³ y las ya mencionadas concepciones aristotélicas de la Divinidad como pensamiento de sí¹⁴ y de la intuición intelectual como identidad entre sujeto inteligente y objeto inteligido.¹⁵

De lo dicho, destacamos el hecho de que la caracterización plotiniana del Intelecto supone un paso evolucionado a partir de la fórmula medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», en un grado tal que la transgrede y que, consecuentemente, ya no permite clasificar la determinación plotiniana de las Ideas bajo aquella fórmula. Que se refiera al Intelecto como «Cronos» y como «este dios»,¹⁶ así como que reconozca que las Ideas constituyen un espacio ontológico que, a la vez,

⁸ A. LINGUITI, "Dottrina delle idee nel neoplatonismo"... cit., p. 248.

⁹ J. IGAL, *Plotino, Enéadas V-VI. Traducción y notas de Jesús Igal*, Gredos, Madrid, 2002, p. 167, n. 8, dice al respecto de la teoría de que el Intelecto es y piensa las Ideas eternas en tanto que primer legislador y Ley del Ser: «Plotino se inspira en esta doctrina de Numenio, que se refiere a la exégesis de Amelio»; los pasajes de Numenio se hallan en É. des PLACES, *Numénios. Fragments*, Les Belles Lettres, Paris, 1973, pp. 61 y 113. H. TARRANT, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca-London, 1993, p. 148-177, y con él, A. LINGUITI, "Dottrina delle idee nel neoplatonismo"... cit., p. 248, n. 9, indican la conveniencia de evaluar a la luz de algunos pronunciamientos medioplatónicos la originalidad que hasta la fecha se venía atribuyendo a PLOTINO V 1, 8, en lo que respecta a los medios de interpretar metafísicamente la primera de las tres hipótesis de *Parménides* y de afirmar la superioridad del Uno respecto al Ser, identificado con el mundo inteligible de Intelecto, con el fin de asegurar al Uno la absoluta trascendencia; de acuerdo con esta interpretación, la frontera entre medio y neoplatonismo no sería tan clara como pretende F. ROMANO, *Il Neoplatonismo*, Roma, 1998, p. 27.

¹⁰ PARMÉNIDES, DK 3: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι».

¹¹ PLOTINO I 4, 10, 6; III 8, 8, 8; V 1, 8, 17-18.

¹² PLATÓN, *Timaeus* 30c.

¹³ IDEM, *Sophista* 248e. cfr. la discusión sobre el pasaje en el epígrafe dedicado a Platón.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XII 8-9.

¹⁵ ARISTÓTELES, *De anima* III 4, 430a; IDEM, *Metaphysica* XII 7, 1072b.

¹⁶ PLOTINO V 1, 4. C. NIARCHOS, *God, the Universe and Man in the Philosophy of John Italos. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Oxford*, Oxford, 1978, p. 162, toma, equivocadamente, este pasaje como testimonio a favor de la tesis de que Plotino también interpretó las Ideas como pensamientos de Dios y, sin embargo, no constituye, una prueba. No hay ningún elemento que pueda distorsionar tanto la concepción plotiniana de las Ideas como éste de atribuirle la tesis mencionada, ya que la importancia histórica de Plotino, además de ser reconocido como fundador del Neoplatonismo, es la de haber reclamado, por vez primera y en contra de la tradición medioplatónica, la originaria substancialidad de las Ideas, tal como aparece en Platón, aunque, esta vez, identificándose

puede ser denominado «νοῦς» o «θεός»,¹⁷ son datos que no pueden ser utilizados como prueba de lo contrario, ya que Plotino mantiene la teoría de la unimultiplicidad, de acuerdo con la cual las Ideas se identifican en su conjunto con el Intelecto, a la vez que cada una de ellas conserva la originaria substancialidad platónica en la medida en que tal Intelecto es «τὸ ὅντως ὄν». Si los datos referidos prueban algo, es más bien que Plotino, propiamente hablando, no concibe las Ideas como «pensamientos de Dios».

2. La concepción unimúltiple del Intelecto y de las Ideas

Plotino afirma que las Ideas se hallan en el Intelecto, pero subraya que ello no sucede como si estuvieran en un lugar (οὐδ' ἐν τόπῳ), ya que, identificándose con aquél, constituyen a la vez una unidad total en la que, sin embargo, cada una continúa siendo una potencia particular (ἐκαστον δύναμις ἰδίᾳ).¹⁸ Para explicar esta difícil relación,¹⁹ Plotino nos ofrece la

con la hipótesis del Intelecto. Una prueba adicional a la que, en favor de tal substancialidad de las Ideas, representa su teoría de la unimultiplicidad, la encontraremos en el hecho de que, en la filosofía de Plotino, el papel del Demiurgo es secundario en la misma medida en que el ejemplarismo eidético queda comprendido y superado en la teoría de la procesión o de la emanación de las hipótesis del Intelecto y del Alma a partir del Uno; *cfr.* G. REALE, *sub voce* “Demiurgo”, *Storia della filosofia greca e romana*. 9... *cit.*, p. 144. Para la interpretación plotiniana y procliana del intelecto como Kronos y su origen caldaico, *cfr.* L. BRISSON, “Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus’ Interpretation of the Chaldean Oracles”, G. VAN RIEL – C. MACÉ (eds.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2004, 191-211. No obstante, la afirmación de Niarchos tiene a su favor el autorizado juicio de R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, pp. 2333-2340, que refiere, sin mayor precisión, PLOTINO V 5 como prueba.

¹⁷ El pasaje de *Enneadas* que de forma más expresa se podría aducir en pro de la tesis medioplatónica de las Ideas como pensamientos de Dios es PLOTINO VI 7, 8, 15; allí, en efecto, a la hora de explicar la autonomía que las Ideas tienen respecto al mundo sensible y la correspondiente dependencia que éste tiene respecto de las Ideas, se pregunta por qué razón de las Ideas están en el mundo inteligible y refiere esta supuesta sede como «Dios»: se pregunta Plotino «¿Por qué están allá los Animales? ¿Por qué han de estar en Dios?». Sin embargo, no podemos tomar la expresión «τί γὰρ ἐν θεῷ ταῦτα;» como prueba de que Plotino sostuviera la tesis de las Ideas como pensamientos de Dios, ya que ésta es una tesis originalmente medioplatónica (Filón, Alcinoos, Albino) que reaparece en el neoplatonismo tardío (Siriano, Proclo, Asclepio y los Alejandrinos con la decidida excepción de Filópono) y que, al asumir la crítica aristotélica de las Ideas y su reformulación psicologista dentro de la teoría de la τέχνη, así como los intereses teológicos patrísticos de acuerdo con los cuales Dios no puede quedar constreñido por la determinación formal del ser en y para sí que representa la Idea frente a la absoluta simplicidad trascendente del ser suprasubstancial de Dios y del libérrimo designio de su voluntad creadora, resulta de todo punto contraria a los planteamientos propios de Plotino, que fundamentalmente se cifran en la substancialidad de la Idea y, cuando menos, la identificación de los planos del ser de la Idea con los del «lugar» o «sede» de las mismas, identificación que es consecuencia directa de la teoría de la unimultiplicidad. De hecho, el contexto en el que se encuentra la expresión «τί γὰρ ἐν θεῷ ταῦτα;» está dedicado a refutar la cosmología medioplatónica y la teología de la Creación patrística, de acuerdo con las cuales las Ideas son pensamientos de Dios en el sentido de meras concepciones que sirven instrumentalmente de patrón desubstancializado y pasivo para la ordenación o creación del mundo tal y como lo conocemos. En ambos paradigmas científicos las Ideas se hallan subordinadas al ser del mundo sensible, carecen de autonomía ontológica y se hallan en Dios como en un lugar a modo de meros conceptos, de modo que carecen de autonomía ontológica tanto en lo que respecta a la esencia como a la substancia. Pues bien, Plotino critica ambas teorías precisamente por no respetar la autonomía ontológica de las Ideas, autonomía que él defiende a través de la interpretación de la Idea como «ὄντως ὄν» y del Intelecto como consistencia unimúltiple de Ideas, haciendo que el Intelecto sólo sea «lugar» de las Ideas nominal y no realmente; *cfr.* PLOTINO VI 5, 3, donde afirma que el ser real de las Ideas no está emplazado en ningún lugar: «οὐδ' ἐν τόπῳ».

¹⁸ PLOTINO, V 9, 6.

¹⁹ J. IGAL, “Introducción”, *Plotino. Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982, p. 50: «La doctrina de la unimultiplicidad, tal como la entiende Plotino y llevada hasta sus últimas consecuencias, es tal vez una de las más difíciles de toda su

parábola de un teorema respecto a la ciencia en su totalidad,²⁰ que es uno en acto y todos los demás en potencia, o la de los pensamientos en relación al alma en la que se hallan, atribuyendo al razonamiento discursivo la tendencia a separar y distinguir formalmente lo que natural y realmente se halla unido.²¹

La cuestión de la comunidad entre géneros, que ya Platón había abordado,²² toma en Plotino la forma del nexo que constituye la unimultiplicidad de las Ideas,²³ de acuerdo con la cual se da entre ellas una total y recíproca compenetración que hace que cada Idea sea ella misma sin confundirse con las demás y, simultáneamente todas las demás. En la medida en que la Idea no sólo es verdadero ser, sino también inteligencia, análogamente, ocurre que, cuando cada Idea se conoce a sí misma, es conocida por el resto y, a la vez, conoce a todas las demás.

La postulación de una materia inteligible por parte de Plotino obedece al fin de explicar la multiplicidad de Ideas en el mundo inteligible, de la misma forma que la substancia primera aristotélica es el resultado de la individuación que la materia ocasiona en la forma, que conserva la universalidad específica.²⁴ Aun cuando Plotino reconoce así la multiplicidad de las Ideas, consideradas individualmente, se mantienen su simplicidad. Por lo que hace a la determinación temporal de este mundo inteligible, que es múltiple y que no alcanza el ser unidad pura, Plotino dice que se halla en un presente que es, a la vez, Eternidad.²⁵ Como veremos, esta caracterización eternizante del mundo inteligible es la que utiliza Pselo con el fin de no rechazar, en términos absolutos, la teoría platónica de las Ideas.

filosofía». Es éste uno de los pasajes en los que cobra sentido la advertencia, frecuentemente repetida por Plotino (PLOTINO, V 9, 9; IDEM, V 9, 10; IDEM, V 1, 4; IDEM, V 8, 4; IDEM, VI 6, 7; IDEM, V 3, 15), de que las categorías humanas, nacidas de la experiencia humana con el mundo sensible, sólo análogamente sirven para inteligir la esencia verdadera de la realidad inteligible; con ello, establece los fundamentos de lo que en la tradición cristiana será la teología apofática; *cfr.* E. VON IVÁNKA, *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964; trad. it., *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica. Presentazione di Giovanni Reale. Introduzione di Werner Beierwaltes*, Vita e pensiero, Milano, 1992, p. 338, así como algunos pasajes en los que se apunta la distinción entre lo real y lo conceptual de la teología, como BASILIO DE CESAREA, *P.G.* 29, 648A; IDEM, *P.G.* 32, 869B; para GREGORIO DE NISA, *cfr.* *P.G.* 45, 960C-D; IDEM, *P.G.* 44, 1280A-B; para PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *cfr.* *P.G.* 3, 645A; para MÁXIMO EL CONFESOR, *cfr.* *P.G.* 90, 1083B.

²⁰ PLOTINO IV 9, 5; IDEM, VI 9, 5, 18-20; IDEM, VI 2, 20, 16.

²¹ Sobre el alcance veritativo del lenguaje y el recurso al apofatismo en Plotino, *cfr.* PLOTINO V II 5, 3; IDEM, II 4, 13; IDEM, II 9, 6; IDEM, III 8, 9; IDEM, III 7, 5; IDEM, III 7, 6; IDEM, III 8, 10; IDEM, IV 3, 2; IDEM, IV 3, 9; IDEM, IV 4, 8; ; IDEM, V 1, 3; IDEM, 1, 6; IDEM, V 1, 9; IDEM, V 1, 10; IDEM, V 3.13; IDEM, V 3, 14; IDEM, V 4, 1; IDEM, V 5, 5; IDEM, V 5, 6; IDEM, V 5, 13; IDEM, V 8, 1; IDEM, V 8, 10; IDEM, V 8, 12; IDEM, VI 1, 4; IDEM, VI 1, 5; IDEM, VI 1, 7; IDEM, VI 2, 1; IDEM, VI 2, 7; IDEM, VI 2, 9; IDEM, VI 2, 10; IDEM, VI 3, 5; IDEM, VI 3, 15; IDEM, VI 3, 21; IDEM, VI 4, 5; IDEM, VI 6, 2; IDEM, VI 6, 5; IDEM, VI 6, 13; IDEM, VI 7, 35; IDEM, VI 7, 38; IDEM, VI 9, 5.

²² PLATÓN, *Respublica* V 476a; IDEM, *Parmenides* 158c; IDEM, *Sophista* 251a; *ibidem*, 254b; *ibidem*, 257a; *ibidem*, 260e; IDEM, *Politicus* 283d; *ibidem*, 285a.

²³ La fórmula se halla ya en PLATÓN, *Parmenides* 144e y 145a.

²⁴ PLOTINO II, 4, 4; R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2279. En general, la filosofía medieval hará su versión de la presencia de la materia en el mundo inteligible al introducir en los ángeles una estructura hilemórfica.

²⁵ PLOTINO, V, 8, 4; IDEM, VI, 2, 20; IDEM, VI, 7, 14; IDEM, VI, 7, 17.

Por lo que hace a la tipología de las Ideas, Plotino sigue la tradición medioplatónica al negar la existencia de Ideas de cosas que no son de acuerdo con la naturaleza, así como de cosas malas y deficientes.²⁶ En cambio, mantiene una posición original, aunque con variaciones, a la hora de postular Ideas de seres individuales, realmente distintos.²⁷

3. La afirmación de los Géneros mayores como modalidades del Ser

A pesar de que Plotino no se muestra especialmente interesado en la lógica,²⁸ la estructuración de su metafísica encuentra en ella un sólido fundamento, que, a la vez, nos permite comprender parte de su criticismo a Aristóteles a partir de las argumentaciones *ad hominem*.

Contra él, Plotino niega que la *cualidad* sea una categoría, apoyándose en el hecho de que, en la semántica de Aristóteles,²⁹ hay una ambigüedad no resuelta respecto a la cualidad.³⁰ La cualidad puede ser tanto a) atributo predicado de la categoría de substancia y, como tal, *diferencia específica* que determina una especie,³¹ a la vez que b) atributo predicado de los individuos y, como tal, *mero accidente* comportado por la materia del compuesto substancial.³²

²⁶ PLOTINO V 9, 9-13; IDEM, VI 7, 1-11.

²⁷ IDEM V 9, 12; IDEM, V 7.

²⁸ IDEM I 3, 4-5.

²⁹ ARISTÓTELES, *Topica* IV 2, 122b, 18-24; *ibidem*, VI 6, 144a, 31-b3; IDEM, *Metaphysica* III, 3, 998b.

³⁰ Esta crítica se complementa con la refutación de la concepción aristotélica de individuo como compuesto de materia y forma, en el que la primera porta los accidentes que individualizan la forma universal, idéntica para un conjunto perteneciente a una misma especie. Plotino propone su propia concepción del individuo, de acuerdo con la cual los individuos son un cúmulo de cualidades desposeído de verdadera substantividad: no hay compuesto de materia y forma que sea soporte de accidentes; a pesar de que Porfirio coincide en definir así a los individuos reales, el discurso de Plotino pertenece a un plano diferente del de la lógica aristotélica, el de la metafísica, lo que hará que su crítica no sea contenida dentro de ningún comentario a Aristóteles. La definición del individuo en tanto que cúmulo de propiedades significa que éstas son el principio de individuación de la substancia primera aristotélica, pero no individuándolo como causa eficiente sino componiéndolo, ya que tales propiedades eran interpretadas en sentido substancial (el tener dos pies, el ser animal, etc.); con ello, no se hacía más que seguir una versión partitiva del principio aristotélico de individuación, que era la materia en cuanto soporte de accidentes. Pero no sólo los nombres propios o las descripciones definidas son reducibles a propiedades o clases que pueden valer como predicados, sino también los adjetivos demostrativos; ello se explica por una lógica que tiene que ver con las clases o, como dice Porfirio, partes y todos. *Cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 49.

³¹ Los neoplatónicos dirán que las diferencias específicas, en tanto que atributos substanciales, completan la substancia: «συμπληρωτικὸς τῆς οὐσίας».

³² Para Plotino, en cambio, los atributos substanciales son la actividad del inteligible, mientras que los atributos accidentales son cualidad. De este modo, las cualidades sólo se hallan en los individuos y no son aplicables a los géneros, que son en Plotino géneros *ab uno*, como *propria*. Plotino soluciona la equivocidad aristotélica de la cualidad afirmando que es atributo de la substancia, en tanto que accidente, pero nunca diferencia específica, sin relacionarla con los *propria*. Los entes sensibles son los únicos sujetos posibles de cualidades, ya que ellos no tienen, propiamente, atributos esenciales, pues éstos se hallan en el ente sensible en la medida en que en él hay una especie, es decir, en la medida en que la especie ha causado el ente sensible, siendo participado por él; *cfr.* PLOTINO VI, 3, 9. Plotino argumenta *ad hominem* contra Aristóteles, siguiendo el principio neoplatónico de que el individual es un pálido reflejo de la realidad substancial, de forma que sus cualidades son un simulacro de los atributos esenciales que se dan en los λόγοι o últimas actividades. Plotino piensa que la cualidad ha perdido su estatuto de predicable en las cosas sensibles porque no tienen suficientes sujetos a los que atribuirse. Las cualidades sensibles proceden de las razones (λόγοι) del mundo inteligible, siendo éstas las Ideas platónicas en cuanto reproductivas; *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 92.

Ocorre, pues, que algunas categorías, siendo atributos substanciales, comprometen y cancelan su simplicidad.

Por este motivo, para Plotino, las verdaderas categorías, entendidas en el sentido ontológico de Aristóteles por el que, además de géneros generalísimos, son modalidades del ser y, como tales, aplicables al mundo inteligible, no son, cabalmente, las enunciadas por el Estagirita, sino los Géneros mayores de *Sophista*.³³ El rechazo de que las categorías enunciadas por Aristóteles sirvan para determinar las modalidades del verdadero ser, se debe a que, además de multiplicar por dos su número, no son simples, sino compuestas, en la medida en que los atributos de la sustancia por ellas determinados han de valerse del concurso de las diferencias específicas.

Para Plotino, los cinco Géneros mayores constituyen un todo denominado «οὐσία» o «τὸ ὄν». Dentro de él, cada uno constituye el principio de una serie, pero sin que los Géneros mayores estén, a su vez, formando una serie subordinada entre sí; esta restricción plotiniana del paradigma henológico se debe a que los Géneros mayores son igualmente principales.³⁴ Siendo simples, son idénticos consigo mismos y se caracterizan por ser actividad substancial o, lo que es lo mismo, sustancia activa. Como el resto de las Ideas, constituyen una unidad en la que se identifican realmente, siendo distintos sólo conceptual o formalmente.

Extrapolando esta noción de género mayor, se llega a la existencia de un *summum genus* que, al contener las especies de todos los seres a modo de subgéneros, no es simple. Se trata del Intellecto, interpretado como sustancia genérica que es la existencia completada en sí y para sí. Gracias a ello, cualquier subgénero suyo, por proceder causalmente a partir de ella, goza de existencia completa. Este principio se aplica a la procesión externa monádica: la procesión del Intellecto, siendo existencia pura, genera la hipóstasis subsiguiente, el Alma, que es una determinación particular de la existencia genérica en sí del Intellecto.³⁵ Así se consuma la crítica de la semántica aristotélica que hace de la cualidad una categoría y un accidente.³⁶ Ahora bien, la

³³ PLOTINO, VI 2, 21.

³⁴ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 87-88. Los Géneros mayores son géneros *ab uno* en sentido técnico, pero también se comportan como géneros lógicos. Plotino, utilizando «οὐσία» y «τὸ ὄν» para reeferirse a ellos, quiere connotar lo que estos términos significan para Aristóteles, es decir, la consideración primaria del sentido existencial del verbo «εἶναι» en «οὐσία», como forma nominal del mismo verbo, y que sólo para los lógicos postmedievales representa una ambigüedad: a) el nombre común contable de sustancia, que correspondería al uso existencial de «εἶναι» y b) el nombre abstracto de esencia, en tanto que sustancia de una cosa, que correspondería al uso predicativo de la cópula «εἶναι»); esto se debe a que tanto en Aristóteles como en Plotino este verbo y sus derivados significan el ser en sentido de que una cosa es lo que es, es su esencia, existiendo en una modalidad. Por ejemplo, cuando Plotino dice que la οὐσία se completa con la cualidad, es decir, con la diferencia específica, no tiene trascendencia considerar el término οὐσία en sentido existencial, por tanto, como «sustancia», o en sentido predicativo, por tanto como «esencia». Sin embargo, aunque es irrelevante para este caso, es cierto que la diferenciación entre el sentido predicativo del ser y el existencial, barruntado en Platón, ocurre por vez primera en el neoplatónicos.

³⁵ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 88.

³⁶ *Ibidem*, p. 87: «By assuming this, Plotinus is enabled to make what I have alluded to as the radical criticism of the semantics of substance and attribute».

interpretación del Intelecto como *summun genus* no ha de llevarnos a pensar que Plotino ordena toda la realidad bajo un género, ya que, expresamente, rechaza la teoría de un único género supremo, haciendo suya la crítica que Aristóteles había dirigido a Platón al respecto, aun cuando no se encuentra ni en *Timaeus* ni en *Sophista*.³⁷

4. El ser de las Ideas y su conocimiento

Habida cuenta de que hay dos tipos de conocimiento principales, discursivo y no discursivo, tenemos que el primero corresponde al género en cuanto género estándar (género lógico aristotélico; entidad participada; todo en las partes), mientras que el nivel no discursivo corresponde al género *ab uno* (Idea platónica; elemento de una serie procesional; entidad imparticipable; todo anterior a las partes). La relación entre los dos tipos de género es aquella en la que los géneros estándar son imágenes de los géneros *ab uno*.

A pesar de que a cada nivel le corresponde un tipo distinto de intelecto, el discursivo y no discursivo, ambos niveles quedan relacionados por el conocimiento filosófico, en la medida en que asciende de las entidades participadas a las entidades imparticipadas, y de éstas a las Hénadas. El dualismo entre ambos tipos de género se mantiene gracias a que permite evitar las contradicciones que nacen a la hora de estudiar ambos tipos de género desde los planteamientos unilaterales de cada una de las interpretaciones, *i. e.*, de la neoplatónica y de la peripatética.³⁸ La gnoseología

³⁷ PLATÓN, *Sophista* 247d e IDEM, *Timaeus* 27d, ofrece indicios de un presunto y nunca mentado género supremo. Hipotetizando sobre las consecuencias de la teoría platónica de las Ideas, el Estagirita se ocupa en refutar la concepción de un solo género supremo a partir de su propia interpretación del género, razonando del siguiente modo: como una especie se constituye a partir de la aplicación de las diferencias específicas a un género superior a aquélla, la postulación de un género supremo, por encima del cual no hay ni diferencias ni otro género a partir del cual poder determinarlo, no es posible; *cfr.* ARISTÓTELES, *Topica* IV 2, 122b; IDEM, *Metaphysica* III 3, 998b; *ibidem*, X 8, 1058a. PLOTINO, VI 1, 25 asume esta crítica aristotélica, ya que en su estructuración de la realidad no puede subsumirse simplemente en un género. Por mucho que considere el Intelecto como οὐσία genérica, antes que ella está el Uno, que, más que ser es no-ser o ser potencial no discursivo; por otra parte, el ser del Intelecto se ordena, como hemos apuntado, por cinco géneros supremos, que son los Géneros mayores de *Sophista*, sin que se dé una estructuración henológica de los mismos, ya que detentan un mismo grado de principalidad. Por otra parte, cuando Plotino critica la postulación de un único género supremo, se dirige contra la categoría de τι estoica, en la que se subsumían los seres corpóreos y los cinco incorpóreos selectos, pero no los conceptos que, siendo también incorpóreos, pertenecen más bien a la categoría de οὐτι; en el pasaje citado (VI 1, 25), Plotino califica la tesis estoica de «incomprensible e irracional» (ἀσύνετον καὶ ἄλογον); *cfr.* más críticas en PLOTINO VI 2, 1. J. BRUNSCHWIG, “La théorie stoïcienne du genre suprême”, J. BARNES – M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, (Elenchos, 14) Bibliopolis, 1988, p. 26, sostiene que el origen de la tesis del género supremo τι se halla ya en los primeros estoicos, no propuesta de forma inductiva a partir de los principios del materialismo, sino, deductivamente, como reacción a la tradición platónica en general, que habría postulado la categoría de ὅν como único género supremo.

³⁸ Plotino no consuma la refutación del modelo semántico aristotélico ni aprovecha la procesión del Intelecto en sí hasta el Intelecto discursivo para afirmar la procesión del *quasi-genus* al género estándar, procesión que no aparece en ningún lugar.

plotiniana de los dos niveles, discursivo y no discursivo, se aplica al estudio de los géneros, presuponiendo que género *ab uno* y género lógico son irreductibles entre sí.³⁹

Correspondientemente, la Dialéctica plotiniana tiene un sentido doble, de modo que puede entenderse como a) conocimiento científico discursivo consistente en la colección y división de Ideas, y b) aprehensión apofática de las Ideas como un *totum simul*. La a-discursividad de este último sentido de la Dialéctica plotiniana se cifra en descartar la transición del sujeto al predicado, de lo que se define a la definición, y no en el rechazo de la inferencia; se descarta el lenguaje, entendido a partir de las Ideas y como articulación predicativa de las mismas, mientras que las Ideas, en tanto que pensamientos simples, se conservan. El conjunto de Ideas, considerado a-discursivamente, resulta un todo indiferenciado debido a su carácter no proposicional, pero es susceptible de diferenciación en cuanto es, simultáneamente, ser y pensamiento.

5. La relación de las Ideas con el mundo sensible y su degradación como λόγος

Además de considerar las Ideas como inteligencias y reivindicar su ser, Plotino propone otros aspectos innovadores. Uno de ellos es el de considerar el mundo inteligible en sí mismo y desde sí mismo, para describirlo en términos propios, evitando su categorización, pues, estando más allá de las categorías, no puede ser abordado como el objeto de conocimiento del mundo sensible. De este modo, Plotino «soluciona» las aporías de *Parmenides* a través de la apuesta por un enfoque del problema que las evite.

Otro aspecto novedoso es la acentuación de la trascendencia e inmutabilidad de las Ideas en su reformulación del concepto de la participación. En ella, el orden causal va del ser inteligible al ser sensible, pero se niega que el inteligible se halle en el sensible, ya que es el ser sensible el que, a pesar de la pasividad propia de la materia que lo constituye, se halla en el inteligible, como si aspirase tensionalmente hacia él.⁴⁰ Con todo, una vez que el orden superior determina la esencia en el inferior, el sensible queda mínimamente capacitado para recibir las formas.⁴¹

Siendo las Ideas Inteligibles puros, no pueden hallarse en la realidad sensible; de esta forma, el elemento eidético presente en la misma es sólo una imagen o un reflejo degradado de las Ideas trascendentes. Se trata de las *ἐνυλα εἶδη* aristotélicas, también mencionadas por Plotino con la fórmula propia de *ἐπὶ ὕλη*. Tienen una existencia derivada y sujeta al cambio natural de la generación y de la corrupción. Esta caracterización de las formas inmanentes, opuesta a la de las

³⁹ Con el término «Discursivo» se indica que nos hallamos ante una descripción dialéctica de las procesiones del mundo inteligible, un discurso ontológico, pero no ante la esencia ontológica en cuanto ésta es en sí (*ante rem*) y no para el sujeto de la discursividad; en ningún momento quiere decir «discursivo» lógico ni alude al realismo *in re* o *post rem*.

⁴⁰ A. LINGUITI, “Dottrina delle idee nel neoplatonismo”... *cit.*, p. 253.

⁴¹ *Ibidem*, p. 254.

Ideas trascendentes que permanecen en sí mismas sin admitir ni generación ni corrupción,⁴² implica una disvaloración de las formas aristotélicas y un intento de reinterpretarlas platónicamente.

Plotino afronta la tarea de explicar la relación entre las Ideas trascendentes y las formas inmanentes, un problema que había sido rehuido por los intérpretes anteriores. Para ello, dentro del esquema de la procesión,⁴³ Plotino utiliza la teoría de la doble actividad de la Idea. Esta teoría, que reencontraremos en Proclo,⁴⁴ afirma que la Idea, en tanto que substancia, tiene una esencia o actividad interna y una potencia o actividad externa: a) la actividad interna de la substancia se manifiesta bien en la división del género en especies o, como ocurre con la hipóstasis del Ser o Intellecto, en la actualización del pensamiento; b) la actividad externa desde la substancia se manifiesta en la producción de hipóstasis subordinadas, las cuales sólo pueden llegar a tener una semejanza imperfecta de la substancia de la que proceden, como, *e. g.*, ocurre en el caso del Alma, que es la actividad exterior del Intellecto. Aunque los dos tipos de actividad son inseparables una de otra, es sólo la última la que establece el vínculo con las formas inferiores, de modo que se salvaguarda la inmutabilidad de la esencia trascendente.⁴⁵ Es verosímil que la indefinición del criterio que separa ambos tipos de actividad substancial pueda esclarecerse al decir que su distinción está en función del punto de vista con el que se las considere, sea trascendente o inmanente.⁴⁶

La Idea trascendente, objeto de la aspiración de las realidades sensibles, posee cierta causalidad final. En la medida en que sirve de modelo a las realidades sensibles, la Idea trascendente posee, por otra parte, plena causalidad formal o ejemplar. Sin embargo, a pesar del carácter activo y dinámico del Intellecto, la causalidad eficiente sobre el mundo sensible le resulta ajena, correspondiendo, propiamente, a la actividad demiúrgica de los λόγοι que se hallan en el Alma. En este sentido, las Ideas trascendentes, al asumir la causalidad paradigmática y formal, son responsables de la estructura racional de la realidad sensible que da razón de la esencia, *i. e.*, del hecho de que esté determinada como una u otra realidad; pero no del proceso de llegar o dejar de serlo, que corresponde a la causalidad eficiente asumida por los λόγοι.⁴⁷ Sólo en la medida en que

⁴² PLOTINO, V 9, 5, 33-34: «μένει δὲ αἰεὶ ἐν αὐτοῖς μεταβολὴν οὐδὲ φθορὰν δεχόμενα».

⁴³ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 99, el origen es aristotélico; Plotino habría tomado como modelo para la procesión metafísica el modelo aristotélico de causación física, tal como aparece en ARISTÓTELES, *Physica* VIII, 4.

⁴⁴ PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 5, § 18, pp. 283,2 - 284, 11.

⁴⁵ PLOTINO, VI 4, 7; VI 5, 3.

⁴⁶ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 98: «One may suspect that the distinction is relative to the point of view»; se trata de los puntos de vista de la trascendencia y de la inmanencia.

⁴⁷ Siendo esta causalidad atribuida por Platón al Demiurgo, de forma que las Ideas permanecen inmutables y confinadas a la causalidad formal y paradigmática, Plotino permanece fiel a esa enseñanza; en este plano, su innovación consiste en conferir a los «λόγοι» la causalidad que en Platón correspondía al Demiurgo.

la causalidad formal de las Ideas representa también cierta causalidad final, puede decirse que coadyuvan, instituyendo una meta, a la causalidad eficiente de los λόγοι.

La segunda hipóstasis, el Alma, que procede del Intelecto,⁴⁸ tiene encomendada la función de conferir figura y determinación al mundo sensible, sobre el que opera eficientemente de acuerdo con las pautas superiores que recibe de parte del Intelecto.⁴⁹ Tales pautas son, en el Alma, los λόγοι, *i. e.*, la diferenciación degradada de las ἰδέαι que, a su vez, se hallan de forma unida y simultánea en el Intelecto. De este modo, los λόγοι son, en el Alma, lo que las Ideas en el Intelecto. Una tal modulación racional de las Ideas hace que puedan ser manifestadas y presenciadas en el mundo sensible. Los λόγοι plotinianos⁵⁰ son una adaptación de los σπερματικοὶ λόγοι estoicos, y, a través de ellos, una reformulación de los λόγοι filonianos; con todo, Plotino no se limita a tomarlos como préstamo, sino que, más bien, los transpone, convirtiéndolos en pensamientos vivientes que se hallan en el Alma mundana y que dan lugar, en calidad de imagen suya, a la Naturaleza.⁵¹

Los λόγοι tienen, en Plotino, una triple función: ontológica, providencial y dialéctica. Tienen función ontológica en el sentido de principios activos que provocan en el mundo sensible, asumiendo una causalidad natural, las imágenes de los modelos que representan las Ideas. Tienen función providencial en el sentido de que aseguran el orden y la relativa estabilidad del mundo físico. Por fin, tienen función dialéctica como expresión de las Ideas en el orden del discurso racional. De este modo, por una parte, queda establecida y diferenciada la relación entre mundo sensible e inteligible; por otra parte, queda fundamentado su conocimiento,⁵² pues el λόγος, que es el universal como unidad o totalidad de los λόγοι, es responsable de ordenar la Naturaleza y de hacerla inteligible, funciones que corresponden al pensamiento o a la conciencia (θεωρία).

Comprobamos, pues, que, en Plotino, se contempla un proceso de degradación ontológica de las Ideas en el que las mismas realidades existen en cada uno de los niveles hipostáticos de acuerdo con el modo de ser que les corresponde. Los λόγοι que se dan en el nivel más próximo a la materia no son nada más que reflejos o improntas de los modelos eternos y puramente inteligibles que se hallan constituyendo el Intelecto. Observamos en esta teoría plotiniana un paso adelante respecto a la conciliación medioplatónica que propone Alcino o entre las Ideas platónicas, modelos trascendentes en el Intelecto, y las formas aristotélicas, determinaciones immanentes en los entes sensibles; en efecto, Plotino diversifica este modelo binario en otro ternario que consta de los

⁴⁸ PLOTINO, I 2 [19] 3, 27-30.

⁴⁹ PLOTINO, V 9, 3-4.

⁵⁰ PLOTINO III, 8, 2-3.

⁵¹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 134: «in deference to their biological metaphor each might be described as his [Plotinus'] version of a genetic code». Cfr. PLOTINO III, 2; IDEM, III, 3; IDEM, VI, 7, 7.

⁵² F. FRONTERROTA, «Natura e statuto dell'ἔδος: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica»... cit., p. 188: «In altri termini, l'Intelletto contempla le idee intelligibili, di cui comunica le 'ragioni' all'Anima, che le trasmette a sua volta al mondo sensibile, attribuendoli così una forma che assomiglia parzialmente ai modelli intelligibili».

Inteligibles o Ideas trascendentes del Intelecto, los λόγοι del Alma y la traza evanescente de éstos en el mundo sensible. La innovación de introducir los λόγοι plotinianos entre las Ideas platónicas y las formas aristotélicas acentúa la trascendencia del mundo inteligible respecto al mundo sensible; con ello, Plotino declara inválida la propuesta medioplatónica de aceptar las formas aristotélicas como legítima versión inmanente de las siempre trascendentes Ideas platónicas. Si es cierto que, también en Plotino, las formas inmanentes aristotélicas se cuentan junto a las Ideas platónicas, ello sucede de forma que unas y otras están separadas por el *tertium quid* de los λόγοι del Alma. De este modo, se subraya la degradación axiológica y ontológica que, de acuerdo con el trance de la procesión, corresponde a las formas inmanentes. Con ello, Plotino da un giro hacia la revalidación de las tesis que se hallaban ya implícitas en los diálogos platónicos.⁵³

⁵³ *Ibidem.*, p. 189: «Ciò mostra come il dibattito relativo alla natura e alla funzione degli εἶδη, che prosegue senza sosta nel corso dell'intera tradizione platonica, non faccia che condurre alle loro estreme conseguenze, a sei secoli di distanza, delle premesse che si trovano già, implicitamente o esplicitamente, nella stessa concezione platonica dell'εἶδος».

VIII. EL PLATONISMO DE PORFIRIO Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

La figura de Porfirio († 305), digna de ser mencionada por el solo hecho de haber estructurado los escritos de su maestro Plotino, confiriéndoles la forma en la que los conocemos, así como por haber escrito *Isagoge*, la difundidísima introducción a *Categoriae* de Aristóteles, tiene importancia adicional por lo que respecta a la interpretación de las Ideas platónicas. Dado que, tras la aparición de la lógica aristotélica y del neoplatonismo plotiniano, las Ideas platónicas adquieren las determinaciones propias de aquellos sistemas filosóficos, a saber, respectivamente, la de universal lógico y la de Inteligible noético, cuando Porfirio se pronuncia sobre el tema de las Ideas, lo hace bajo tales determinaciones posteriores, teniendo en mente, además de a Platón, a Aristóteles y Plotino.

La elaboración porfiriana acerca del universal lógico aristotélico se halla en *Isagoge* y en *In Aristotelis Categorías expositio per interrogationem et responsionem*, mientras que la elaboración del inteligible plotiniano la encontramos en *Vita Plotinii* y en *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, obra, dicho sea de paso, generalmente desconsiderada por los críticos modernos.¹ Teniendo en cuenta esta dicotomía, es, pues, significativo que, por una parte, Porfirio haya dedicado obras distintas al estudio del Inteligible neoplatónico y a la teoría aristotélica de los géneros y especies, así como que, por otra parte, consagrara dos obras a la explicación de éstos y, propiamente, sólo una al Inteligible plotiniano. No obstante, tanto *Isagoge* como el comentario a *Categoriae* establecen una referencia con las Ideas platónicas, ya que, además del hecho de que, incluso en el mismo Aristóteles, las categorías se definan críticamente con respecto a las Ideas, Porfirio deja entrever su orientación platonizante en el mismo planteamiento del problema de los universales, así como en otro tipo de pronunciamentos aislados, como, *e. g.*, la matizada prioridad de géneros y especies respecto a los seres individuales, la concepción de éstos como cúmulo de propiedades, la jerarquización genérica de la materia inteligible y la consideración de la concepción genealógica del género, entre otras.

1. Origen y planteamiento del problema de los universales

Aunque es cierto que el problema de los universales se retrotrae a Aristóteles² y se extiende al conjunto de la Academia,³ es Porfirio quien asienta los términos de la cuestión de acuerdo con los

¹ Si tenemos en cuenta esta obra, hay que revisar afirmaciones como la de L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought"... *cit.*, p. 79, quien dice de Porfirio que, después de haber planteado los términos del problema de los universales, «*He never made this investigation in any of his works*». Es igualmente notable el hecho que ni A. C. Lloyd ni A. de Libera se refieran a las *Sententiae* en las obras suyas que hemos citado.

² X. ZUBIRI, *Sobre la esencia...* *cit.*, p. 93.

cuales se replanteará el mismo problema tanto en la filosofía medieval latina como en la bizantina. De este modo, el planteamiento porfiriano del problema de los universales no dejó de mantener vigencia durante siglos; así lo demuestra el caso de Juan Ítalo que, en el s. XI, se propone expresamente el objetivo de dar respuesta a cada una de las cuestiones planteadas por el filósofo de Tiro. En definitiva, Porfirio tiene el mérito histórico de haber planteado, en sus términos propios, el problema de los universales, así como de haber orientado, con su modo de abordarlo, todo el decurso de sus soluciones posteriores.⁴ El planteamiento de Porfirio aparece muy al comienzo de *Isagoge*:

αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἶτε ὑφέστηκεν εἶτε καὶ ἐν μοναῖς ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἶτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστώτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως.⁵

En primer lugar, hay que decir que el hecho de que Porfirio se refiera a los géneros y a las especies (γενῶν τε καὶ εἰδῶν) —no a las Ideas platónicas, ni a los universales aristotélicos (κοινόν, καθόλου)—, es un indicio de la neutralidad de su planteamiento; ahora bien, teniendo en cuenta que *Isagoge* es una introducción a *Categoriae* de Aristóteles, lo que parecía neutralidad aparece como una concesión al platonismo. Por lo que hace a las cuestiones que conforman el planteamiento del problema de los universales, o mejor, de los géneros y especies, vemos que contiene tres cuestiones y que, en cada una de ellas, considera dos vías de solución. La primera cuestión es la de su existencia: si los géneros y especies subsisten (ὑφέστηκεν) realmente como substancias o si, por el contrario, son meros conceptos (ἐν μοναῖς ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται); en esta primera cuestión, Porfirio enfrenta las interpretaciones de Aristóteles y de Platón sobre la naturaleza del universal,⁶ presentando el concepto aristotélico de universal abstracto y posterior a los particulares con la terminología estoica y neoplatónica de ψιλαὶ ἐπινοίαι.⁷ La segunda

³ A. C. LLOYD, “Neoplatonic and Aristotelian Logic - II”, *Phronesis* 1 (1955-1956) 156, cifra el origen de la disputa en el interior de la Academia platónica.

⁴ R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2282: «la dispute du nominalisme et du réalisme se rattache à la question qu’il posait: si les cinq vocs ont une existence substantielle ou si elles n’existent que dans les pensées».

⁵ PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 2 [«Por el momento, siendo tal materia la más profunda y necesitando de otra investigación más amplia, evitaré decir acerca de los géneros y las especies a) si subsisten o si se dan en solas y meras concepciones; b) si, subsistiendo, son corpóreos o incorpóreos; c) si separados o en los sensibles y habiendo subsistido para con ellos» *v.i.i.l.*]. La traducción castellana, como en todos los casos, es nuestra.

⁶ ARISTÓTELES, *De anima* I 1, 402b7-8: interpreta el universal como concepto posterior a los entes y obtenido por inducción abstractiva. PLATÓN, *Phaedo* 74a: universal como modelo perfecto de los entes sensibles de excelencia natural modélica a los que el alma caída en el mundo sensible puede retornar a través de la reminiscencia.

⁷ PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 2.

cuestión es la de la corporalidad: si son corpóreos (σώματά ἐστίν) o incorpóreos (ἀσώματα); en este caso, la influencia del estoicismo se pone de manifiesto, no en lo accidental de la expresión, sino en el significado de la cuestión misma, la corporeidad del universal,⁸ que sólo cabía plantear a partir de los principios del materialismo estoico.⁹ La tercera cuestión es la de la localidad: si se dan transcendentemente separados (χωριστά) de la materia o inmanentemente en los sensibles (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα); esta cuestión, de modo más directo que la anterior e igualmente que la primera, recae en las diferencias que al respecto señalaron Platón y Aristóteles.¹⁰

Este planteamiento del denominado problema de los universales no ofrece ninguna solución al mismo. Porfirio se abstiene de hacerlo, llevado de razones pedagógicas y de los requisitos de concisión y generalidad que han de presidir la confección de una introducción, como es *Isagoge*. Del mismo modo que la ausencia de solución, hemos de entender el programa planteado; pues, también él responde a las necesidades nacidas en la organización de los cursos de lógica aristotélica, considerados como propedéutica a la metafísica platónica por parte de los autores neoplatónicos.¹¹

2. La reivindicación del método platónico de la división aplicado a los predicables aristotélicos

Los cinco predicables (κατηγορούμενα) o voces (φωναί) señalados por Porfirio (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός) representan las modalidades lógicas en las que pueden ser

⁸ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 41; por su parte, A. BRONOWSKI, "The Stoic view on Universals" ... *cit.*, p. 72, considera que el elemento estoico que Porfirio incorpora en su planteamiento del problema de los universales es la posibilidad de que fuesen meros conceptos: «[...] the Platonic and Aristotelian lines are grounded on a common claim, that genera and species exist and are incorporeal. The claim that they are in fact mere concepts is thus diametrically opposed to this Platonic-Aristotelian basic claim. But it is precisely this claim that the Stoics make against the Platonic and Aristotelian claim of the real existence of the forms». Ahora bien, la posibilidad de que el universal se reduzca a un concepto, aun cuando fuese ya reconocida por PLATÓN, *Parménides* 132b y por ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 9, 990b, sólo adquiere significado preciso dentro del sistema ontológico estoico, que es materialista; consiguientemente, la afirmación de A. Bronowski ha de interpretarse en concordancia con la de Alain de Libera.

⁹ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 37; como hemos visto, los estoicos admiten cinco universales incorpóreos, susceptibles de ser clasificados bajo la categoría de τι, a diferencia del resto de universales, los conceptos al uso, que caen bajo la categoría de οὗτι: espacio, lugar, tiempo, vacío y el predicable λεκτόν. El universal como predicable es la expresión lingüística del contenido de la experiencia sensible, como si se tratase de la traducción articulada del objeto del proceso psicológico de la condensación de los caracteres particulares, que no coincide exactamente con la abstracción aristotélica, ni, mucho menos, tiene siquiera que ver con la intuición intelectual neoplatónica; *cfr. ibidem*, p. 109.

¹⁰ *Ibidem*, p. 39; el *realismo* puede retrotraerse hasta la tesis platónica de las Ideas, aunque con la debida conciencia de que se construye sobre una imagen caricaturizada de la doctrina platónica de las formas separadas. Como ya señalamos, el *nominalismo* ha de ponerse en relación con la tesis de Antístenes (se ve un caballo, no la caballeidad), pero mediante la explicación fundamentada (que implica introducir los problemas de percepción, de historia, etc.). El *conceptualismo* encuentra sus raíces en el aristotelismo, pero éste afirma tanto que las Ideas se hallan en el alma, como que se hallan realmente en los particulares.

¹¹ A. C. LLOYD, "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II", *Phronesis* 1 (1955-1956) 157-158.

predicadas las diez categorías aristotélicas (οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν).¹² Gracias a la relación que se da entre las cinco voces y las diez categorías, queda definido el método fundamental de la lógica clásica, que es el de la división específica. Este método consiste en la definición de la especie por la aplicación de una diferencia al género próximo y fue paradigmáticamente ejemplificado en el denominado «árbol de Porfirio», donde el filósofo de Tiro muestra la división específica de la categoría οὐσία, hasta llegar a la especie especialísima de ‘Hombre’.¹³ En *Isagoge*, Porfirio modifica la teoría aristotélica de los predicables, sin que por ello quepa hablar de una alteración de la misma.¹⁴ Los tres pasos dados por Porfirio consisten en a) excluir la definición, por ser un predicable compuesto; b) añadir la especie, explicitando la diferencia relativa entre género y especie, de modo que ésta no vale para el primer género ni para la última especie, razón por la cual, c) añade la especie especialísima.¹⁵

¹² En las obras en las que el estudio de las categorías se aborda desde el punto de vista de la lógica, Aristóteles da una lista de diez categorías; cfr. ARISTÓTELES, *Categoriae* 4, 1b 25-27 e IDEM, *Topica* I 9, 103b; en cambio, en las obras en las que se impone la perspectiva metafísica o física, omitiendo las de ἔχειν y κεῖσθαι, la lista queda reducida a ocho; cfr. IDEM, *Metaphysica* IV 7, 1017a, *ibidem*, XI 12, 1068a, IDEM, *Analytica posteriora* I 22, 83a e IDEM, *Physica* V 1, 225b.

¹³ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 44; cfr. PORFIRIO, *Isagoge* III, 5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 14.

¹⁴ *Isagoge* es una introducción a la lógica completa de Aristóteles, de modo que no debía seguir la restricción que Aristóteles impone sólo en *Topica* y no en las otras obras, entre las que *Categoriae* cuenta como privilegiado objeto de explicación por parte del plan de Porfirio; cfr. J. J. GARCÍA NORRO - R. ROVIRA, “Introducción”, *Isagoge. Texto griego, translatio Boethii. Introducción, traducción, notas, apéndices y bibliografía de Juan José García Norro y Rogelio Rovira*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. XX. Cfr. una reseña sobre la posición de Alain de Libera al respecto, que sólo reconoce en *Isagoge* una obra circunstancial que Porfirio habría escrito como medio de explicar las dificultades de *Categoriae*, no del todo *Organon*, en J. J. GARCÍA NORRO, “Dos interpretaciones recientes de la *Isagoge* de Porfirio”... *cit.*, p. 147. En el mismo artículo, el autor nos explica que la pretensión de que *Isagoge* pueda valer como introducción a *Organon* depende de reconocer —como hace en su edición de *Isagoge* Giuseppe Girgenti— en Porfirio un programa de equilibrada armonización entre filosofía platónica y aristotélica; un dato interesante sobre los que apoyar esta hipótesis, que nosotros aceptamos, es que Porfirio escribió *Sobre la unidad de las escuelas de Platón y de Aristóteles* y *Sobre la diferencia entre Platón y Aristóteles*, a Crisaorio. Al escuchar tales títulos, no podemos dejar de pensar en que Pletón, al componer *De differentis*, tuvo conocimiento de las dos obras porfirianas, que, desgraciadamente, hoy no conservamos.

¹⁵ J. J. GARCÍA NORRO, “¿Es correcta la división aristotélica de los predicables?”, *Anuario Filosófico* 72 (2002) 165-182, aborda la cuestión de la *sufficientia praedicabilum* de forma precisa y sistemática. Después de un detallado análisis, el autor demuestra lo infundado de las críticas de J. Barnes a la teoría de los cuatro predicables aristotélicos; cfr., *ibidem*, pp. 171-172: «no es forzoso aceptar la suposición de Barnes, apoyada en *Anal. Post. A*, 6, 74b 5-12, de que para Aristóteles καθ’ αὐτό equivale a necesario. Pero sin esta suposición no queda ninguna razón para sostener que los accidentes *per se* sean los propios, como muchos comentaristas han interpretado y, por tanto, la acusación de que la lista de los predicables de Aristóteles es incorrecta no queda probada». De acuerdo con el autor, ni la teoría aristotélica de los predicables es incompleta ni es incoherente en sus *fundamenta divisionis*, lo que, por otra parte, no quita para que pudiera ser mejorada mediante el reconocimiento del accidente *per se* (τὸ καθ’ αὐτὸ συμβεβηκός) como predicable, ya que éste sí colabora en el esclarecimiento de la esencia, aunque no forme parte de ella. Este predicable se diferenciaría del género y de la definición por no expresar la esencia; del propio, por no ser convertible con el sujeto de la predicación; y del accidente al uso, por predicarse necesariamente.

En la sección dedicada al análisis de la especie,¹⁶ Porfirio invoca a Platón¹⁷ para explicar el doble movimiento de a) d e s c e n s o , que, a modo de división, procede hacia la multiplicidad, desde los géneros primeros a las últimas especies y, de ellas, a los individuos;¹⁸ así como el de b) a s c e n s o , que se remonta de éstas a aquéllos, en un proceso de reducción de la multiplicidad a la unidad.¹⁹ Se ve que, en el mecanismo de engendrar las especies a partir de un género por la aplicación del juego de la diferencia, constituyéndose aquéllas por división, Porfirio introduce lo esencial de la conceptualización neoplatónica.²⁰ Así se entiende que una de las consecuencias de su tendencia platonizante sea, en el neoplatonismo posterior, la representación jerárquica de los seres según la estructuración en géneros y especies de cada una de las diez categorías aristotélicas, que veremos realizada tanto en la escuela neoplatónica ateniense como en la alejandrina, durante los ss. V y VI.

Con el objeto de mantener la ontología antiplatónica de *Categoriae*, Aristóteles estableció la condición de que, para que se dé la predicación esencial, sólo un término debe ser predicado de un sujeto;²¹ de este modo, el término predicado no significaba, si era un género, nada más que la especie y, si era una especie, el término no significaba nada más que el individuo particular, *e. g.*, Sócrates. Como, a pesar de todo, este principio daba lugar a paralogismos,²² Porfirio propuso la tesis de que, en estos tipos de predicación, lo predicado fuera el género o la especie asignada (κατατεταγμένος) a la especie o al individuo del que se trate, sino el género o la especie no asignada (ἀκατάτακτος).²³ De este modo, el género que se predica de la especie es distinto del género considerado en sí mismo.²⁴

¹⁶ Entre las varias definiciones que Porfirio da del género y de la especie, algunas cobrarán importancia en los análisis medievales. La tercera definición de género, «el género es lo que se predica respecto de lo que es de muchas cosas que difieren en la especie, como ‘animal’»; *cfr.* PORFIRIO, *Isagoge* II 6, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 27. La definición que pasa a la tradición medieval es «especie es lo que se predica respecto de lo que es de muchos que difieren en número»; *cfr. ibidem*, III, 3; p. 12.); *cfr.* A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 43.

¹⁷ PORFIRIO, *Isagoge* III, 8, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 19; *cfr.* cómo la división de *Isagoge* III, 5 recuerda a la de PLATÓN, *Sophista* 218b. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA, *Isagoge. Texto griego, translatio Boethii...* *cit.*, p. XXVIII.

¹⁸ PORFIRIO, *Isagoge* III, 9, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 20: «Por tanto, al descender (κατιόντων) hacia las especies especialísimas, es necesario ir dividiendo (διαρῶντας) a través de la multitud».

¹⁹ *Ibidem* III, 9, p. 20: «en cambio, al ascender (ἀνιόντων) hacia los géneros generalísimos, es necesario reunir (συναρπείν) la multitud en una unidad».

²⁰ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 44: «Ce vocabulaire évocait à la fois les idées de procession et de retour ainsi que le principe de réduction à l’Un, typiques du néoplatonisme et, sur le fond, il rejoignait la méthode dialectique d’analyse dichotomique chère à Platon, qu’Aristote lui-même avait pourtant critiquée dans *Les Parties des animaux*, I, 2-4, comme un procédé purement logique incapable de conduire à une classification naturelle».

²¹ ARISTÓTELES, *Categoriae* 1b 10.

²² SIMPLICIO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 54, 16-21; MIGUEL DE ÉFESO, *In Sophistici elenchi* 38, 11-16. (C.A.G. II, 3).

²³ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 65. Los mismos comentadores neoplatónicos, junto con algunos gramáticos y escritores, utilizaron los términos «κατατάττω» y «κατάταξις» en un sentido común de clasificar

Tratando de mantenerse fiel a la abstención de resolver el problema de los universales desde enfoques metafísicos, Porfirio dice que los términos no asignados son los predicados entendidos como términos comunes (κοινά) sin determinación cualitativa (ἀπλῶς),²⁵ distintos de los predicados al uso, que corresponden a los significados, como, *e. g.*, ‘animal’, ‘hombre’ o ‘blancura’ no asignados. Desde este momento, quedaban abiertas dos tipos de interpretaciones, una más fiel al conceptualismo aristotélico y otra al realismo neoplatónico. Cuando los autores neoplatónicos siguen las pautas antiplatónicas de Aristóteles y de Alejandro de Afrodisias, interpretan el término no asignado como concepto, permaneciendo con ello fieles a Porfirio, por el hecho de reconocer la necesidad de un nivel semántico conceptual entre el nombre y el referente objetivo.²⁶ Las consecuencias de interpretar el término no asignado como concepto son: a) reducción de la predicación a la identificación, b) distinción entre significado mental de la frase y condición de verdad, que no es mental; esto, en definitiva, se corresponde con el modelo triangular de la significación que se da entre los términos de cosa, nombre y concepto.²⁷ No obstante, cuando los neoplatónicos dejan de seguir las pautas del conceptualismo peripatético, la interpretación del género como término no asignado dará lugar al género trascendente. En la lógica aristotélica, decir que el género, *e. g.*, ‘animal’, lo es respecto a la especie, *e. g.*, ‘hombre’, es una cuestión sin importancia, en la medida en que entraña una tautología; en cambio, en la lógica neoplatónica no lo es, pues, al decir lo mismo, el término no asignado, sea género o especie, se interpreta como género trascendente (ἐξηρημένον), es decir, como anterior a la clase genérica. La postulación del género trascendente lleva consigo la coexistencia del universal lógico, interpretado como la clase genérica, y de la forma inmanente a los individuos, ya que la existencia del género

un término dentro de una clase o categoría; pero el empleo técnico de los términos por parte de los comentadores es una extensión de los mismos al uso impersonal que no se refiere al matiz léxico de subordinación que le da la traducción de κατα- como «abajo», sino que significa estar o no estar el universal en un sujeto. Ejemplo de empleo común en comentadores son: SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 262, 15, quien cita el respectivo uso de JÁMBLICO, *De myst.* 1, 8; PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 89, 15, lo emplea en sentido de «descendente», pero también, *Comm. Sur le Timée* III, 83, 2, en sentido técnico como «en un sujeto». El uso del sentido técnico aplicado al género y la especie se halla en SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 7, 12; *ibidem*, p. 28, 19-20; *ibidem*, p. 36, 27-28; DEXIPO, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1888), p. 45, 22; *ibidem*, 56, 4-6; *ibidem*, 95, 10-13; PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, § 8, p. 30, 26 (ἐγκατατεταγμένος); ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 154. 18-19. la palabra se asocia con la «σχέσις» porfiriana en AMELIO, *Ap.*; JÁMBLICO, *De an.*; ESTOBEO I, 376, 4 W; PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 50, 1-3.

²⁴ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 64-65.

²⁵ FILÓPONO, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1898), p. 34, 24-28 habla del hombre separado que es predicado de Sócrates, así como del cuerpo separado de los cuerpos particulares (57, 29-30).

²⁶ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 68: «He certainly can be numbered among those who regarded predicates as thoughts in the soul»; *ibidem*, p. 69: «In the traditional topic of the status of universals Porphyry is clearly a conceptualist». No obstante esta interpretación, hay que tener en cuenta que Porfirio no es explícito, por considerar el problema del estatuto de los universales inadecuado para principiantes y, además, superfluo a la lógica.

²⁷ Este modo se ha hecho familiar en lingüística moderna con Saussure, Ogden y Richards.

transcendente le impide hallarse en las especies. De este modo, los neoplatónicos identifican el término no asignado de Porfirio con el género trascendente y el término asignado de Porfirio con el término lógico, que encuentra su fundamento real en la forma inmanente a partir de la cual puede abstraerse psicológicamente. Encontramos ejemplos de esta triple consideración del universal en Siriano,²⁸ Proclo²⁹ y Pseudo-Dionisio.³⁰

El planteamiento de la cuestión del estatuto de los universales por parte de Porfirio incluye, a su pesar, un pronunciamiento metafísico que, entre otros factores, explica el hecho de que él mismo, siguiendo a Plotino, interprete el universal como un todo anterior a los particulares, lo cual constituye una mención directa, aunque implícita, la Idea platónica.³¹ La estructuración ontológica de *Isagoge* supone un paso, involuntario, desde el plano lógico al metafísico, que, por su trascendencia, puede señalarse como el comienzo del proyecto neoplatónico de armonización entre Platón y Aristóteles que se llevará a cabo en las escuelas ateniense y alejandrina de los ss. V y VI.

²⁸ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 99. 1.

²⁹ PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 49, 27, relaciona el término no asignado con el todo, que tiene la misma consecuencia. Para la posición de Proclo, *cfr.* A. C. LLOYD, “Neoplatonist’ Account of Predication and Mediaeval Logic”, *Le néoplatonisme. Colloques internationaux du C.N.R.S.*, C.N.R.S., Paris, 1969, 1971. Proclo equipara la clasificación neoplatónica de los tres estados del universal con la tríada de los todos, *cfr.* PROCLO, *Institutio theologica* § 67, ed. E. R. DODDS (1977), p. 32.

³⁰ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* § 2, ed. G. HEIL – A. M. RITTER (1991), p. 5, 401: aquello que participa del Uno debe estar «no relacionado ni asignado en las divisiones prosiguientes al Uno»; este pasaje representa una transición de la Lógica a la Teología; *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 67: «extension of the logic to theology».

³¹ Ya que un planteamiento tal en Aristóteles sólo aparece en el libro XII de la *Metaphysica*; *cfr.* R. CHIARADONNA, “Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (ed.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, p. 128.

3. La tematización del Inteligible plotiniano

Gracias al testimonio de *Vita Plotini*,³² sabemos que Porfirio negó, en contra de su maestro Plotino, la tesis de la inmanencia de las Ideas respecto a la hipóstasis del Intelecto; en su lugar, afirmó que las Ideas trascienden la realidad del Intelecto, de modo que son anteriores a él, tanto desde un punto de vista ontológico como lógico. De este modo, las Ideas habrían vuelto a ocupar, como sucedía en Platón, el vértice del mundo inteligible, haciendo del Intelecto de Plotino una entidad subordinada a ellas. No obstante, como el propio testimonio indica, se trata de una primera y provisional posición de Porfirio que cambiaría después de atender a las razones de Plotino y de su discípulo Amelio.³³

El escrito *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, conocido como *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, fue redactado por Porfirio después de la muerte de Plotino, ocurrida en 270 d. C. Aun cuando su autor introduce neologismos, variantes significativas y aportaciones personales que adquirirán importancia en la tradición neoplatónica posterior, la interpretación de los Inteligibles que

³² PORFIRIO, *Vita Plotini* 18, 4-5; 8-29, ed. P. HENRY – H. R. SCHWYZER (1951), p. 24: «πλατὺν αὐτὸν φλήναφον εἶναι ἡγοῦντο καὶ κατεφρόνουν τῷ μὴ νοεῖν ἃ λέγει. [...] ἔπαθον δ' οὖν τὰ ὅμοια ἐγὼ Πορφύριος, ὅτε πρῶτον αὐτοῦ ἡκροασάμην. διὸ καὶ ἀντιγράψας προσήγαγον, δεικνύναι πειρώμενος ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα. Ἀμέλιον δὲ ποίησας ταῦτα ἀναγνῶναι, ἐπειδὴ ἀνέγνω, μειδιάσας "σὸν ἂν εἴη", ἔφη, "ὦ Ἀμέλιε, λύσαι τὰς ἀπορίας, εἰς ἃς δι' ἄγνοιαν τῶν ἡμῖν δοκούντων ἐμπέπτωκε". γράψαντος δὲ βιβλίον οὐ μικρὸν τοῦ Ἀμελίου πρὸς τὰς τοῦ Πορφυρίου ἀπορίας, καὶ αὐτὸς πάλιν πρὸς τὰ γραφέντα ἀντιγράφαντός μοι, τοῦ δὲ Ἀμελίου καὶ πρὸς ταῦτα ἀντειπόντος, ἐκ τρίτων μόλις συνεῖς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινωδία γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνω»; adjuntamos la traducción de J. IGAL, *Porfirio. Vida de Plotino. Plotino. Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982, p. 156, aunque con algunas modificaciones de nuestra parte: «lo tenían por un charlatán de pies a cabeza y que lo despreciaban porque no entendían su pensamiento [...] Un despiste similar experimenté yo, Porfirio, cuando le oí por primera vez. Y por eso presenté una impugnación escrita tratando de demostrar que lo inteligible subsiste fuera de la Inteligencia. Plotino hizo que Amelio diera una lectura a mi escrito y, una vez leído, dijo sonriendo: 'Amelio, a ti te toca resolver las dificultades en las que ha caído por desconocimiento de nuestras doctrinas'. Amelio compuso un escrito nada breve contra las dificultades de Porfirio, y yo, por mi parte, redacté una nueva réplica contra ese escrito, y Amelio, una contrarréplica contra el mío; y entonces, yo, Porfirio, comprendiendo a la tercera y a duras penas la teoría, mudé de parecer y, habiendo escrito una palinodia, la leí en clase». Dentro de la misma *Vita Plotini*, Porfirio cita un prólogo de Longino, en el que se confirman las noticias acerca de la interpretación porfiriana de las Ideas de acuerdo con Plotino, a la vez que Longino deja ver que él sigue estando en desacuerdo con ambos por este motivo; *cfr.* Longino, refiriéndose a Porfirio, en PORFIRIO, *Vita Plotini* 20, 89-96, ed. P. HENRY – H. R. SCHWYZER (1951), p. 29: «τοῦ δὲ Πλωτίνου τὸ Περὶ τῶν ἰδεῶν ἐπισκεψάμενοι· τὸν μὲν γὰρ κοινὸν ἡμῶν τε καὶ ἐκείνων ἐταῖρον ὄντα, Βασιλέα τὸν Τύριον, οὐδ' αὐτὸν ὀλίγα πεπραγματευμένον κατὰ τὴν Πλωτίνου μίμησιν, ὃν ἀποδεξάμενος μᾶλλον τῆς παρ' ἡμῖν ἀγωγῆς ἐπεχείρησε διὰ συγγράματος ἀποδείξαι βελτίω δόξαν περὶ τῶν ἰδεῶν τῆς ἡμῖν ἀρεσκούσης ἔχοντα, μετρίως ἀντιγραφῇ διελέγξαι δοκοῦμεν οὐκ εἶδ' παλινωδήσαντα». *Cfr.* la traducción de J. IGAL, *Porfirio. Vida de Plotino. Plotino. Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982, p. 161-162: «En efecto, al amigo común de aquellos y nuestro, al Rey el tirio, que se había ejercitado no poco, también él, en la imitación de Plotino y que, aceptando a éste con preferencia a la educación recibida en nuestra escuela, intentó demostrar por escrito que la teoría plotiniana de las Ideas es superior a la que es más de nuestro agrado, parécenos haberle demostrado satisfactoriamente, con refutación escrita, que no hizo bien en cantar la palinodia».

³³ J. IGAL, S. I., «Introducción general», *Plotino. Enéadas I-II*, Gredos, Madrid, 1982, p. XVI: «Es, pues, natural que el nuevo alumno, que está, además, en la plenitud de su edad, acuda a la primera clase de Plotino con espíritu polémico y con ánimo expectante, dividido entre la curiosidad y el prejuicio. Pronto, sin embargo, sus prejuicios caerían por tierra y su curiosidad se trocaría en admiración sin límites. Su polémica intervención contra una de las tesis plotinianas más fundamentales —la de la inmanencia de los inteligibles en la Inteligencia— fue acogida por el maestro con bondadosa sonrisa, y tras sostener un debate por escrito con el veterano Amelio, Porfirio acabó cantando la palinodia y fue admitido en el círculo de los íntimos de Plotino».

encontramos en esta obra se halla ya, en lo sustancial, de acuerdo las tesis de su maestro.³⁴ Se trata de una obra que rara vez se ha tenido en cuenta a la hora de presentar la interpretación porfiriana de los universales, hecho que puede explicarse por la centralidad que, en la historia de la Lógica, se reconoce unánimemente al planteamiento de *Isagoge*. El escrito, compuesto por cuarenta y cuatro sentencias, tiene el mismo carácter sintético que *Isagoge*; no obstante, llega a superarlo en ocasiones, por la recurrencia a la concisión del estilo aforístico. Si por una parte, desde el punto de vista de los contenidos, Porfirio asume, en general, las doctrinas de Plotino, por otra parte, en lo que se refiere a la forma de presentarlas, da un paso más allá que éste: Porfirio procede al estudio de los Inteligibles, del alma y de las virtudes, entre otros temas, adoptando una actitud más sistemática, dogmática y escolástica que la viva Dialéctica platónica que aún pervive en Plotino.³⁵

El punto que confirma claramente el acuerdo con su maestro es el refrendo de la tesis capital plotiniana, a saber, la de la identidad entre Inteligibles e Intelecto. Con ello, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* sanciona el abandono de las tesis que encontrábamos en *Vita Plotini*. A pesar de que no conservamos el conjunto de las sentencias acerca de los Inteligibles de Porfirio, la tesis de la identidad entre Ideas e Intelecto aparece en las dos últimas. Allí dice que la esencia del Intelecto es la actividad del pensamiento y que, al contrario de lo que ocurre en la sensibilidad y en la imaginación, los objetos del Intelecto se hallan en él mismo.³⁶ Más explícitamente, afirma que el Inteligible está unido al Intelecto y que, siendo éste en su totalidad un Inteligible, ha de ser también inteligente.³⁷ Esta actividad inteligente la desarrolla el Intelecto pensando todo simultáneamente y, además, de forma eternamente continuada, de modo que la atemporalidad de su presente hace de él una entidad adimensional a la que no cabe referir el pasado ni el futuro.³⁸ También, al igual que Plotino, afirma que en el mundo inteligible todos los Inteligibles están unidos,³⁹ predominando en

³⁴ El texto de Porfirio mantiene, como ocurre en la concepción de la caída de Orígenes, el principio neoplatónico de la degradación ontológica y axiológica en la procesión de lo Uno a lo Múltiple; algo que resultaba inaceptable en los autores cristianos ortodoxos; cfr. PORFIRIO, *Introduzione agli intelligibili...* cit., p. 33, n. a § 30: «Porfirio, come già Plotino, respinge una teologia della conversio: il superiore, se è perfetto, non può rivolgersi all'inferiore, il modello all'immagine, chi genera a chi è generato: inquadrata in una teoria di un mondo coeterno a dio, una conversio ad inferiora implica necessariamente imperfezione. Diversa la prospettiva giudaica e cristiana: la creazione volontaria dell'universo ad opera di Dio comporta una conversio del Dio unico sommo verso la sua creatura, verso l'uomo, il matrimonio mistico del Signore con la sua Chiesa o del Signore con l'anima»; cfr. item, *ibidem*, p. 19, n. a § 13, donde se cita para una explicación de ἐπιστροφή a P. A. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Paris, 1963, p. 193.

³⁵ Cfr. por ejemplo, la rígida clasificación de las virtudes en PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 32, ed. A. R. SODANO (1994), p. 74. Hay que reseñar en este lugar la escasa atención que se ha dedicado a este texto por parte de los críticos modernos para el tema que aquí nos concierne.

³⁶ PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 43, ed. A. R. SODANO (1994), p. 81: «ἐπὶ δὲ τοῦ νοῦ οὐ τοῦτον τὸν τρόπον ἢ κατάληψις, ἀλλὰ συννεύοντος εἰς ἑαυτὸν καὶ ἑαυτὸν θεωροῦντος· παρεξελθὼν γὰρ τοῦ θεάσασθαι τὰς ἑαυτοῦ ἐνεργείας καὶ ὅμμα εἶναι τῶν αὐτοῦ ἐνεργειῶν οὐσῶν τὸ ὄραμα οὐδὲν ἂν νοήσειεν».

³⁷ *Ibidem*, § 44, p. 82.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

ellos la unidad y la identidad, aunque diferenciados como múltiples gracias a la alteridad formal e inmaterial que se origina por su actividad.⁴⁰

En *Isagoge*, Porfirio había considerado, como una de las tres cuestiones a debatir acerca de la naturaleza del universal, la interpretación material del mismo, tesis que, como indicamos, tiene su origen en el materialismo estoico.⁴¹ El tema que allí quedaba sin respuesta es abordado en *Sententiae*. Porfirio comienza refiriéndose a los Inteligibles como seres que son incorpóreos en sí para concluir a partir de esta premisa que, a diferencia de los cuerpos, no ocupan lugar alguno,⁴² se hallan doquiera⁴³ una vez que han descendido⁴⁴ a los cuerpos, aunque de forma no espacial y, por tanto, sin hallarse exactamente en ellos⁴⁵ debido a la heterogeneidad cualitativa de lo inmaterial y lo material.⁴⁶ Por el momento, nos interesa retener que la atribución de la incorporeidad «en sí» a la naturaleza del Inteligible que afirma Porfirio constituye el reverso de la caracterización estoica del concepto mental por el atributo de incorpóreo «por privación», que excluía la incorporeidad «en sí» como parte de su programa de crítica de las Ideas platónicas. Como veremos en su lugar, la caracterización del universal como entidad incorpórea «por privación» por parte de Juan Ítalo representa uno de sus más claros principios antiplatónicos.

Porfirio continúa explicando que considera el Inteligible, al igual que el Uno, susceptible de poseer vida, aunque es la suya una vida diferente a la de todos los seres vivos,⁴⁷ y está también dotado de la capacidad activa de generar,⁴⁸ lo que implica que el ser generado no puede sino volverse al generador, sin que ocurra viceversa.⁴⁹ Las realidades generadas por los Inteligibles llegan al Ser a través de un proceso incorruptible e impasible, de forma que, gracias a ello,

⁴⁰ *Ibidem*, § 36, p. 78.

⁴¹ PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA, p. 2.

⁴² IDEM, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 1, ed. A. R. SODANO (1994), p. 69.

⁴³ *Ibidem*, § 2; § 27; y § 31; en cuanto a la localización del Intelecto, y por lo tanto de los Inteligibles que con él se identifican, ocurre como con el resto de hipóstasis, el Uno y el Alma: están doquiera y, a la vez, en ningún lugar; en este sentido, *cfr.* § 38, p. 52.

⁴⁴ *Ibidem*, § 3, p. 69.

⁴⁵ *Ibidem*, § 4, p. 69.

⁴⁶ *Ibidem*, § 35, p. 77.

⁴⁷ *Ibidem*, § 12, p. 70.

⁴⁸ *Ibidem*, § 27, p. 72-73: la actividad del Incorpóreo causa efectos a partir de los que es posible detectar su presencia, ya que también son invisibles; *cfr. ibidem*, § 28, p. 73. Dificilmente captamos los Inteligibles, pues siendo pura esencia incorpórea, sólo logramos una vaga noción gracias a la imaginación; *cfr. ibidem*, § 33, p. 76-77. Sin embargo, el conocimiento imaginativo conlleva la aplicación de categorías espaciales y relacionales; que impiden comprender la eternidad, infinidad potencial, continuidad, inagotabilidad, excelencia, pureza vital, plenitud de sí, autosustentación, autosatisfacción, carencia de deseo de ser verdadero; *cfr. ibidem*, § 40, p. 79-80. Para el conocimiento del ser verdadero, el del Inteligible, se requiere una ejercitación ascético-gnóseológica, *cfr. ibidem*, que haya permitido al intelecto replegarse interiormente a su esencia intelectual, pues sólo así, siguiendo el modelo de asimilación a Dios y conociéndose a sí mismo, se logra la identidad entre sujeto y objeto; en este caso entre intelecto humano e Intelecto hipostático; quien no es capaz de este ejercitamiento naufraga y se separa del ser; *cfr. ibidem*, § 41, p. 80-81.

⁴⁹ *Ibidem*, § 13, p. 70.

adquieren la incorruptibilidad y la impassibilidad.⁵⁰ Como toda realidad libre de la materia,⁵¹ los Inteligibles son *inmutables*, impassibles y permanecen en sí mismos.⁵² En la medida en que son separables y normativos,⁵³ pueden ser equiparados con la armonía que hace que una causa eficiente, cual vibrante citarista, transmita sus cadencias a los cuerpos, *i. e.*, en principio, las cuerdas de la lira.⁵⁴ El conjunto de Inteligibles, tomado como substancia intelectual, se halla compuesto de partes iguales, de modo que, como entes verdaderos individuados, se hallan en el «Intelecto particular»; *i. e.*, cada Inteligible, siendo Intelecto, comprende el resto de Inteligibles, que, considerados en su totalidad complexiva como totalidad substancial, se identifican con el Intelecto, de modo que cabe decir de ellos que se hallan en el «Intelecto universal»,⁵⁵ sin que ello implique, como en contra de los medioplatónicos había reclamado Plotino, que tal «localización» signifique, a la vez, la negación de su carácter de οὐσίαι reales, que son en y para sí. El universal es indivisible y se halla en los seres divisibles como un todo (ὅλον), idéntico y numéricamente uno.⁵⁶ El Inteligible, ser verdadero, no es ni grande ni pequeño, pero hace participar de sí a todo lo que es susceptible de ser graduado cuantitativamente, por un más y un menos, en cuanto a tamaño.⁵⁷ La síntesis de muchas de estas caracterizaciones la expresa Porfirio en los siguientes términos:

τῷ δὲ νοητῷ κόσμῳ καὶ ὅλῳ τῷ αὐλῳ καὶ καθ' αὐτὸ ἀσωμάτῳ, ἀόγκῳ, ὄντι καὶ ἀδιαστάτῳ, οὐδ' ὅλῳ τὸ ἐν τόπῳ πρόσεστιν, ὥστε τὸ εἶναι πανταχοῦ τῷ ἀσωμάτῳ οὐκ ἦν τοπικόν.⁵⁸

⁵⁰ *Ibidem*, § 24, p. 72.

⁵¹ *Ibidem*, § 34, p. 77.

⁵² *Ibidem*, § 18, p. 79.

⁵³ *Ibidem*, § 39, p. 79: en sentido ascendente, tenemos las virtudes políticas, las catárquicas, las intelectuales y, en la cúspide, las paradigmáticas; respectivamente corresponden al sabio, al demoníaco o genial, a dios y a los padres de los dioses. En cada tipo de virtud se modulan las cuatro virtudes cardinales platónicas, referidas al campo de actuación correspondiente. En el caso de las virtudes intelectuales, tenemos que a) la temperancia consiste en replegarse a la intimidad del Intelecto; b) el coraje, en la observación por parte del alma de la impassibilidad natural del Intelecto; c) la prudencia, en la contemplación de los Inteligibles que se hallan en el Intelecto; por fin, como armonización de todos ellos, d) la justicia, en el cumplimiento de la función propia en conformidad con el Intelecto. Obsérvese la intelectualización que las virtudes han sufrido respecto a PLATÓN, *Theaetetus* 176a, IDEM, *Respublica* 427e-433d e IDEM, *Phaedo* 69c. Mientras que la postulación de las virtudes paradigmáticas es una innovación porfiriana, las virtudes intelectuales se apoyan en PLOTINO I 2, 6, e *ibidem*, I 2, 4.

⁵⁴ PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 18, ed. A. R. SODANO (1994), p. 71; establece con ello una diferencia respecto a su maestro, PLOTINO III, 6, 4, en donde la armonía pertenece a la parte pasible del alma, el «παθητικόν», y el músico a las facultades, pero, igualmente, las cuerdas al cuerpo.

⁵⁵ La diferencia entre Intelecto universal e Intelecto particular es una aportación original de Porfirio, que no se halla en Plotino; sin embargo, la interpretación del Intelecto particular como Inteligible singular es nuestra. Frente a ella, cabría la alternativa de interpretar el Intelecto particular como mente humana, con lo que el texto griego también tiene coherencia en cuanto al estado de particularización de los Inteligibles que adquieren en aquél; *cfr.* PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 22, ed. A. R. SODANO (1994), p. 72.

⁵⁶ *Ibidem*, § 33, p. 76-77.

⁵⁷ *Ibidem*, § 34, p. 77.

⁵⁸ *Ibidem*, § 33, p. 76.

Muy interesante es la clasificación que, a partir de su nombre, Porfirio hace de los Intelligibles. En primer lugar, los nombres de los Intelligibles no vienen dados, como ocurre en el caso de los entes corpóreos, por su comunidad con una especie, sino por una privación respecto a los cuerpos.⁵⁹ Esto demuestra que en Porfirio continúa la doble concepción del universal, entendido como género trascendente *ab uno* y como género lógico o término predicable, que hemos señalado como característica del neoplatonismo; ahora bien, la doble concepción del universal no significa, en ningún caso, su confusión. Para Porfirio uno y otro son radicalmente distintos, tal como lo implica el hecho de que Porfirio conciba la posibilidad de que el Inteligible, *i. e.*, el género trascendente, pueda recibir el nombre a partir de su comunidad con una especie.⁶⁰ El Inteligible no se define lógicamente a partir del género próximo y la diferencia, como sucede con la esencia de las sustancias primeras aristotélicas, sino, apofáticamente, a partir de la negación de aquello que no son, como ocurría en el conocimiento a-discursivo que Plotino reservaba al Uno, pero que también aplicaba a la composición del Intelecto.⁶¹ En segundo lugar, la clasificación porfiriana de los Intelligibles a partir de sus nombres nos permite acceder a una tipología de los Intelligibles que, a pesar de que está fundamentada en una distinción nominal cuyo criterio es la heterogeneidad cualitativa respecto a los entes corpóreos, da pie a una especificación de los términos en los que ha de plantearse la clasificación del universal de acuerdo no ya con su nombre, sino con su naturaleza; con ello, da nuevas muestras de que aborda en sí el problema de los universales no contestado en *Isagoge*.⁶² De este modo, tenemos que hay Intelligibles a) entes y no entes, b) anteriores o inmanentes a los cuerpos, c) separados o no separados respecto a ellos, c) existentes en sí o existentes en virtud de otro ser y, finalmente, d) idénticos a la actividad y a la vida que en sí contienen o productos de la vida y actividad de otros.⁶³

Por último, también encontramos, de acuerdo con el principio estructural del neoplatonismo, que afirma que todo se da en todo pero en la forma en la que corresponde al nivel ocupado en la

⁵⁹ IDEM, *In Aristotelis Categorías expositio per interrogationem et responsionem*, ed. BUSSE (1887), p. 106-28: «τὸ δὲ ἀσώματον ἐν στερήσει».

⁶⁰ IDEM, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 39, p. 79, en donde se señalan los predicables correspondientes al ser verdadero e inmaterial: «τοῦ δὲ ὄντως ὄντος καὶ καθ' αὐτὸ ὑφεστηκότος αὐλοῦ τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἰδρυμένον, τὸ ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἔχειν, τὸ ἐν ταυτότητι οὐσιώσθαι, τὸ ἀμετάβλητον εἶναι κατ' οὐσίαν, τὸ ἀσύνθετον, τὸ μήτε λυτὸν μήτε ἐν τόπῳ εἶναι μήτε εἰς ὄγκον διαπεφορῆσθαι, τὸ μήτε γινόμενον μήτε ἀπολλύμενον εἶναι καὶ ὅσα τούτοις ὅμοια»; más predicables aparecen *ibidem*, § 40, p. 79-80.

⁶¹ *Ibidem*, § 19, p. 71.

⁶² Los primeros términos de las siguientes dicotomías corresponden a la índole de la Idea platónica, mientras que los segundos corresponden a la índole del universal estoico. Que Porfirio reconoce ambas interpretaciones de los incorpóreos es algo que viene confirmado *ibidem*, § 42, p. 81, donde se afirma que hay incorpóreos de dos tipos: a) incorpóreos en cuanto privados de cuerpo, entre los que se encuentran la materia, la forma presente en la materia pero concebida con independencia de ella, las naturalezas y las potencias, el lugar, el tiempo y los límites; b) incorpóreos en cuanto cualificados de forma heterogénea a la categoría de corporalidad. Del primer tipo dice Porfirio que eran aceptados por Zenón y sus seguidores; *cfr. ibidem*, § 42, p. 81. Reencontraremos estas categorías en Juan Ítalo.

⁶³ *Ibidem*, § 19, p. 71.

jerarquía ontológica por un ser particular,⁶⁴ la versión de las Ideas como λόγοι. De acuerdo con ella, los λόγοι se hallan en el Alma y se caracterizan por estar dotados de actividad eficiente y potencialidad seminal sobre los seres compuestos de materia y forma.⁶⁵ El Alma, que opera a través de tales Razones,⁶⁶ puede hacerlo de dos maneras: vertiéndose hacia fuera,⁶⁷ sin agotar su potencialidad, caso en el que produce la sensación, o replegándose hacia adentro, ocasionando así el pensamiento.⁶⁸

4. El platonismo de Porfirio y su tendencia en la solución del problema de los universales

Porfirio escribe como un profesor que introduce los textos aristotélicos a sus alumnos.⁶⁹ Para ello, adopta un punto de vista «nominalista»⁷⁰ que, no obstante, se decantaba en algunos puntos tanto por soluciones próximas al realismo platónico, como al conceptualismo aristotélico.⁷¹

Tanto el género como la especie pertenecen, para Porfirio, a la segunda forma de imponer nombres,⁷² en el sentido de que se aplican a los términos y no directamente a las cosas. A diferencia

⁶⁴ Este principio se halla implícito *ibidem*, § 13, p. 70, sentencia en la que, al contrario, encontramos lo que quizá pueda ser la primera formulación expresa del principio de razón suficiente, de forma que, teniéndolo en cuenta, es posible que el juicio de Heidegger que afirma que se halla consumado explícitamente por vez primera en G. W. Leibniz, *cfr.* M. HEIDEGGER, “El principio de razón”, *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978, p. 72, podría resultar incorrecto, con independencia de que A. de Libera utilice, en la obra mayormente citada, la concepción heideggeriana del destino de los filosofemas principales para aplicarlo al pasaje de PLATÓN, *Meno* 72c, respecto a la problemática medieval de los universales. El principio neoplatónico de la superioridad ontológica de la causa sobre el efecto puede retrotraerse hasta PLATÓN, *Philebus* 27a; después, lo hallamos en JÁMBLICO, *De Myst.* III 20, ed. E. DES PLACES, p. 127, 6-10, en PROCLO, *Institutio theologica* § 8, 1-2, ed. E. R. DODDS (1977), p. 8.

⁶⁵ PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 37, ed. A. R. SODANO (1994), pp. 78-79. Hay que reseñar que la materia, sin ser propiamente un Inteligible, es, al igual que éste, un incorpóreo no sujeto a potencia; es decir, no susceptible de ser afectado pasivamente. La impassibilidad del incorpóreo implica su incorruptibilidad. Vemos, pues, que la materia no es en sí inteligible, ni se dice de ella —como ocurre en Plotino— que sea el principio de individuación formal de los inteligibles que se identifican, como totalidad complexiva, con el Intelecto. No obstante, a pesar de no ser un inteligible, comparte con él las propiedades de ser incorpórea, incorruptible e impassible; *cfr. ibidem*, § 21, p. 71-72. La diferencia principal que le impide ser Inteligible es su cualidad de verdadero y propio no-ser, *cfr. ibidem*, § 20, p. 71, además de carecer de cualidad, *cfr. ibidem* § 21, p. 71; por ello, dice Porfirio, aludiendo al Inteligible y a la materia respectivamente, que ningún incorpóreo se corrompe, sino que o bien son o no son; *cfr. ibidem*, § 21, p. 25.

⁶⁶ *Ibidem*, § 16, p. 70: «ἡ ψυχὴ ἔχει μὲν πάντων τοὺς λόγους, ἐνεργεῖ κατ’ αὐτούς».

⁶⁷ *Ibidem*, § 28, p. 73.

⁶⁸ *Ibidem*, § 35, pp. 77-78.

⁶⁹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 37: «he writes as a lecturer introducing texts, and his contribution is shaped by the conventions of the genre».

⁷⁰ *Ibidem*, p. 42: «Most writers tried to follow Porphyry’s nominalist approach to predication by supposing that in the second imposition expressions would somehow signify types of linguistic expressions».

⁷¹ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, pp. 14, 28, 29, 32, 34, 36-38, 40, y 44. *Cfr.* la explicación sobre el sentido del nominalismo en Porfirio de A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II”... *cit.*, p. 156-157.

⁷² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 36: la primera es la que se da en nombres que refieren objetos no lingüísticos, distintos de las palabras, en un modo que Porfirio denomina «συμβολικῶς»; la segunda es la que se da entre nombres y elementos lingüísticos, entre los que se cuentan, como predicables, el género y la especie. La distinción de Porfirio se refiere a la diferencia de objetos sobre los que se imponen los nombres. Esta distinción de Porfirio es independiente de a) la platónica, referida al criterio por el que se imponen nombres, que opone nombre asignado natural o convencionalmente a un término, sea real o lingüístico y de la b) epicúrea, que se refiere a las etapas de la imposición de nombres. *Ibidem*, p. 41: la distinción entre imposición de primer y segundo tipo en Porfirio no corresponde a la que

de los comentaristas neoplatónicos, para quienes el sujeto de la definición aristotélica de predicación es interpretado como la categoría de substancia,⁷³ Porfirio niega que tanto el género como la especie se prediquen de la categoría de substancia. Ello se debe a que, según él, la predicación genérica o específica no manifiestan la esencia, sino que únicamente la nombran a través de la alusión a una propiedad común, sea ‘hombre’ o ‘animal’, etc.⁷⁴ En principio, este punto de vista, al permanecer dentro de un plano lógico, podía considerarse más próximo al pretendido formalismo de Aristóteles; sin embargo, al reconocer que los particulares, de los se predica tanto el género como la especie, tienen en sí tales géneros y especies a modo de accidentes,⁷⁵ dejaba la puerta abierta a un pronunciamiento metafísico, injustificable dentro de los meros parámetros de la Lógica. Precisamente, se trata de un pronunciamiento sobre la naturaleza del individuo con que Porfirio, siguiendo las trazas de su maestro Plotino, trata de sustituir la conceptualización aristotélica de la substancia primera. Al referirse al individuo como a un cúmulo de propiedades genéricas, específicas y accidentales, se está negando que una forma universal, como la *μορφή* aristotélica, pueda hallarse en un plano tan degradado como el de la *ὑλη* aristotélica, mera sombra e imagen del verdadero Ser inteligible de la Idea, incapaz de poder recibir la majestad de ésta.

la lógica moderna hace entre uso y mención. La segunda imposición está compuesta de términos de clases definibles morfológicamente (e. g., la palabra en cuanto compuesta de letras), lo que corresponde a la mención, y de otros que pueden ser definidos sintácticamente (e. g., el tipo de palabra, como nombre, verbo, etc.), lo que corresponde al uso; ocurre, de este modo, que ambos tipos de términos, y con ellos tanto el uso como la mención de la lógica moderna, son comprendidos bajo el tipo de imposición segunda, de forma que la imposición primera no tiene a ninguno de ellos por correspondencia, con lo que se ve que las dos distinciones no son coincidentes. Esta indiferenciación hace que Dexipo, y probablemente Porfirio en su comentario perdido a *Categoriae*, incluyan como ejemplos de términos pertenecientes a la segunda imposición tanto a «monosílabo», que corresponde (en cuanto consideración física y morfológica de la palabra) a la mención moderna, como a «género» y «especie», que corresponden (en cuanto predicables lógicos) al uso moderno. Dexipo y Porfirio, pues, entienden que los términos ‘género’ y ‘especie’, además de basarse en un hecho existencial que sanciona su función semántica, cumplen una función sintáctica que impide clasificarlos como ejemplos de mención, pero que, en compañía de aquella función semántica, pueden ser considerados ejemplos de segunda imposición. Se ve que el valor semántico de ‘género’ y ‘especie’ se tendrá que estudiar en relación con planteamientos metafísicos, cosmológicos y gnoseológicos; mientras que el valor sintáctico de ‘género’ y ‘especie’, tendrá que estudiarse desde un punto de vista lingüístico y lógico. La clasificación de términos que no son propiamente categorías ni predicados (e. g., la metáfora; *cfr.* 12, 20-21) como ejemplos de segunda imposición por parte de Dexipo va más allá del nominalismo de Porfirio y se reencontrará en al-Fârâbî. En todo caso, ni ‘género’ ni ‘especie’ se cuentan entre los ejemplos de términos de primera imposición, de modo que no pueden ser dichos de una realidad tomada como su referente *πραγματικῶς*), ya que no hay un género ni una especie que existan como cosa existente que ha de recibir un nombre. Sin embargo, hubiera sido más fácil decir, desde un principio, que ‘género’ y ‘especie’ son para Dexipo y para Porfirio, en la medida en que aquél es fiel a éste y en la que empleó la noción de hábito o relación (*κατὰ σχέσιν*) para aludir a su función sintáctica, que ‘género’ y ‘especie’ son propiedades de propiedades o clases de clases. Si embargo, Porfirio no consiguió definir de forma no circular la subclase que ‘género’ y ‘especie’ constituyen dentro de la clase de nombres comunes o generales dentro de la cual quedan formalmente clasificados. A. de Libera, sin embargo, entiende que el problema de lógica moderna de las clases no tiene que ver con los desarrollos originales, antiguos y medievales, del denominado problema de los universales.

⁷³ ARISTÓTELES, *Categoriae* 3, 1b.

⁷⁴ Nombrada o predicada según una comunidad: «κατὰ κοινότητα καταγορευομένων». Se refiere al hecho lingüístico de que términos como «hombre» o «animal» pueden ser predicados de más de un individuo.

⁷⁵ PORFIRIO, *In Aristotelis Categoriae expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. BUSSE (1887), p. 80, 32-81.

Por ello, puede decirse que, si bien, cuando Porfirio se comporta como maestro de Lógica, discurre de la forma más fiel posible a Aristóteles; cuando lo hace como filósofo platónico, no puede suscribir los principios metafísicos supuestos en la propia lógica aristotélica, que convergen en la particular concepción aristotélica de la οὐσία, y, más precisamente, de la πρώτη οὐσία. Por ello, desde un punto de vista lógico, Porfirio suscribe posiciones nominalistas y conceptualistas, pero, en cuanto los principios metafísicos de la lógica aristotélica entran en colisión con los neoplatónicos, asume posiciones afines al realismo trascendente platónico.

De este modo, cabe hablar de dos tipos de influencia del planteamiento de los universales realizado por Porfirio en *Isagoge*. En primer lugar, si adoptamos un punto de vista histórico, el hecho de no ofrecer una solución expresa al problema de los universales no permite hablar de otra influencia que la del mero planteamiento del problema. Sin embargo, si adoptamos un punto de vista sistemático, la decidida orientación platónica y antiaristotélica de la metafísica del *corpus* porfiriano, nos vemos obligados a reconocer una tendencia nominalista y conceptualista en el empleo de los términos, así como, también, otra tendencia realista, observable tanto en la interpretación del individuo por oposición al Inteligible como en la misma sucesión de la consideración de las alternativas que constituyen aquel planteamiento.

5. Diferencias entre la proyección bizantina y latina del planteamiento del problema de los universales

La ausencia de una solución expresa por parte de Porfirio nada dice en contra de su calidad filosófica. La dimensión del problema era tan elevada y compleja que sólo podía ir resolviéndose históricamente en diversas direcciones. En las tres cuestiones planteadas por Porfirio, se contiene la estructura latente de la problemática que, posteriormente, será explicitada en la sistematización de la escuela neoplatónica de Alejandría, pasando de allí a la filosofía bizantina.

A diferencia de lo que ocurrió en Occidente, donde los filósofos enfrentados se agruparon en las sectas de los *reales* y los *nominales*,⁷⁶ los autores bizantinos, cuando discuten la naturaleza de los universales, no lo hacen estableciendo una controversia.⁷⁷ Sólo en la filosofía medieval latina de los ss. XII y XIII, se produjo una querrela escolástica organizada en torno a las diferentes interpretaciones del universal. Desde tiempos muy anteriores a la misma, en Bizancio encontramos una sucesión de diferentes modos de abordar el estudio de la naturaleza de las Ideas o de los universales aristotélicos, ora influidos por una escuela de la Antigüedad, ora por otra. Se trata

⁷⁶ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 132.

⁷⁷ L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought"... *cit.*, p. 85.

de una serie de pronunciamientos acerca de la naturaleza de las Ideas platónicas que demuestra gran interés así en los contenidos como en la forma histórica en que fueron abordados, continuando la ellos mismos, hasta desembocar en momentos clave, cuales los representan la crítica y reinterpretación de las Ideas por Juan Ítalo (s. XI) o por Jorge Gemisto Pletón (ss. XIV-XV).

Por tanto, ambos desarrollos, el bizantino y el medieval latino, se desenvuelven de modo completamente diferente. Uno de los factores que explica este fenómeno histórico es el de la denominada *translatio studiorum*. No sólo hay, como decimos, una diferente actitud científica de abordar el tema, sino también una distinta base documental de las fuentes con que en cada caso contaban los filósofos. Por lo que a ellas se refiere, la filosofía medieval latina anduvo, en comparación con Bizancio, «a tientas», en el sentido de que sólo contaban con la guía parcial de las traducciones latinas de textos filosóficos griegos que, en Bizancio, se hallaban conservados y eran conocidos íntegramente. En general, el problema de los universales surge a partir de la intersección entre las tradiciones hermenéuticas del *corpus* platónico y del aristotélico; ello quiere decir que las posibilidades técnicas y científicas de la discusión estaban condicionadas y determinadas por el número de obras que, en cada una de las dos culturas, completaban aquellos *corpora*, así como por el de la tradición de sus respectivos comentaristas. Siempre acompañados por el bajo continuo del criticismo teológico ortodoxo, los autores bizantinos pueden recurrir a Antístenes, a los medioplatónicos, a Plotino, a los estoicos, a Porfirio, a los neoplatónicos de la escuela ateniense, a los de la alejandrina, etc., además de, por supuesto, contar con la totalidad de escritos conocidos de Platón y Aristóteles y toda la tradición de la Patrística griega. Se entiende que, enriquecidos de tal modo, los bizantinos contasen con mejores recursos a la hora de esclarecer, o simplemente comentar, las diferentes posibilidades de entender las Ideas platónicas. Su estudio les lleva al de todas y cada una de las escuelas que, en la Antigüedad, se habían pronunciado sobre el tema, de modo que sus investigaciones adquieren una perspectiva predominantemente histórica y erudita, sin que por ello despunten por la calidad de algunos de sus enfoques sistemáticos. El hecho de que, a diferencia de los latinos, los autores bizantinos contasen con la integridad de los textos antiguos, hacía que, en el planteamiento de *Isagoge*, vieran, al mismo tiempo, un momento histórico en el que se cruzan las direcciones cardinales de las diferentes interpretaciones de los *corpora* de Platón y Aristóteles y, además, las posibilidades técnicas de resolver la cuestión.

En cambio, en el medioevo latino, el planteamiento de *Isagoge* adquiere un carácter realmente abstracto, en el sentido de que, al ser comprendido exclusivamente desde un punto de vista lógico y en forma sistemática, se vio privado, desde el principio, tanto de los elementos que lo constituyen, *i. e.*, de las matizadas tesis ontológicas que se hayan en Platón y

Aristóteles,⁷⁸ así como de las perspectivas complementarias a la lógica desde las que podía ser resuelto, como, *e. g.*, la histórica, la teológica, etc. El problema teórico planteado por Porfirio en el s. III se convirtió en la denominada «querella de los universales» de la filosofía occidental gracias a la mediación de las traducciones latinas de *Isagoge*, la que Mario Victorino realiza a mediados del s. IV y la, más conocida, que Boecio realizó en el s. VI. Desde el s. IV, en que Calcidio traduce el pasaje de *Timaeus* 17a-53c, e, incluso, después de la traducción de *Meno* y de *Phaedo* que Enrico Aristipo realiza en 1156, Platón fue prácticamente ignorado por toda filosofía medieval latina.⁷⁹ Hasta los ss. XII-XIII, cuando Guillermo de Moerbeke y Gerardo de Cremona traducen lo que vendría a ser conocido como *Aristoteles novus*, en Occidente no se conocía más que una ínfima parte del *Organon*, a saber, la denominada *logica vetus*, que se reduce a las versiones latinas de *Categoriae* y *De interpretatione*. Es cierto que la controversia latina acerca de los universales y los pronunciamientos bizantinos sobre las Ideas tienen un patrón común: la escuela neoplatónica de Alejandría, dirigida por Amonio de Hermias en los ss. V y VI d. C., cuya sistematización de las tres modalidades de la existencia del universal sintetiza todos los desarrollos helenos anteriores. En efecto, tanto en la filosofía medieval latina como en la bizantina, sus respectivos autores dan cuenta de esta clasificación. Ahora bien, mientras en Bizancio encontramos referencias a esta sistematización alejandrina de las posibles modalidades del universal ya desde el tiempo de Focio (s. IX),⁸⁰ en la filosofía medieval latina sólo aparecerá tardíamente, en el caso de Alberto Magno (s. XIII), que la conoce por mediación de la traducción latina que Robert Grosseteste hizo de los comentarios a *Ethica Nicomachea* de Eustracio de Nicea (1050-1120).⁸¹ Constatada la importancia de lo que en cada cultura y en cada momento se conoce como los *corpora* de Platón, de Aristóteles y de la tradición de comentadores, puede concluirse, por lo que a la trascendencia del planteamiento de *Isagoge* respecta, que el problema de los universales se plantea con ocasión de *Isagoge*, mas no por causa de ella.⁸²

⁷⁸ Cfr. *supra*, *e. g.*, el hito que, en la concepción del realismo inmanente a partir del conceptualismo, supone el pasaje de PLATÓN, *Meno* 72c.

⁷⁹ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Que sais-je?) Presses Universitaires de France, Paris, 1989, p. 9-11.

⁸⁰ L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... *cit.*, p. 326.

⁸¹ A. DE LIBERA, “Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des Idées à la théorie des trois états de l’universel”, E. P. BOS – P. A. MEIJER (ed.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, (Philosophia antiqua, 53) Brill, Leyden – New York – Cologne, 1992, pp. 89-119.

⁸² A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* *cit.*, p. 41: «La problématique des universaux s’est constituée à l’occasion de l’*Isagoge* plutôt que par l’*Isagoge*». La necesidad de estudiar la problemática de los universales en la Edad Media atendiendo al fenómeno de la *translatio studiorum*, que comporta una perspectiva diacrónica y una atención al contenido de los textos clásicos, queda justificada por el hecho de que estos textos que importaron y estructuraron la forma de preguntarse por el problema ontológico del lenguaje no fueron conocidos en conjunto ni de forma simultánea; el hecho de que las traducciones y las correcciones de los textos implicaran interpretaciones diferenciadas de los mismos justifica que el estudio filosófico sea complementado con la perspectiva de la filología.

IX. LA NEOPLATONIZACIÓN DE ARISTÓTELES EN LA ESCUELA ATENIENSE

Con Plutarco de Atenas († 432), fundador de la escuela neoplatónica de esta ciudad, da comienzo la hermenéutica filosófica de considerar que las filosofías de Platón y Aristóteles versan respectivamente sobre el mundo inteligible y el mundo sensible, distintos objetos que permiten tomar la filosofía aristotélica como propedéutica lógico-física a la Teología metafísica de Platón, del mismo modo que los misterios «menores» servían de preparación a los misterios «mayores».¹ Esta hermenéutica será empleada, después, por su colaborador y sucesor en la dirección de la escuela, Siriano (ss. IV-V); de quien la habrían de heredar sus alumnos, Proclo (s. V), diádoco de la escuela, y Hermias de Alejandría (s. V).

Por fin, este último la transmite a la escuela neoplatónica de Alejandría, a la que él pertenece. Sin embargo, aun cuando los alejandrinos siguen generalmente esta hermenéutica, tratan de dar mayor peso a la realidad del ser sensible que el que estaban dispuestos a concederle los atenienses. Gracias a esta apreciación, los alejandrinos dan, frecuentemente, con el resultado de no lograr más que un equilibrio inestable entre las filosofías de Platón y Aristóteles, decidiéndose, las más de las veces, por el predominio de planteamientos afines a ésta última. Por ejemplo, el *curriculum* de Elías comienza con Lógica, pasa a Ética, Física y Matemáticas, para terminar en Metafísica. Lo mismo ocurría en Atenas desde hacía un siglo.²

En Constantinopla, el *curriculum* comienza con el estudio del *Organon* y de la Física aristotélica, a partir de la reelaboraciones de Alejandro de Afrodisias, Amonio, Porfirio y Filópono; y termina con el estudio del platonismo de Jámblico y Proclo.³ Ello demuestra hasta qué punto la hermenéutica filosófica inaugurada por Plutarco de Atenas estuvo, a través de la mediación del neoplatonismo alejandrino, presente en la cultura bizantina.⁴

1. Vuelta a los planteamientos medioplatónicos a través de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι»

Uno de los elementos más importantes de la hermenéutica ateniense acerca de la continuidad entre filosofías de Platón y de Aristóteles lo representa la postulación de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» o «Ideas creatrices»,⁵ por parte de Siriano. Se trata de una reformulación de la noción del

¹ G. REALE, "Plutarco primo maestro della scuola di Atene", *Storia della filosofia greca e romana*. 8. Plotino e il Neoplatonismo pagano, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, p. 258.

² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., pp. 4-5.

³ M. TREU, "Ein byzantinisches Schulgespräch", *B.Z.* 2 (1893) 96-109.

⁴ Además de la continuidad del *curriculum*, otros vínculos teóricos que unen la filosofía neoplatónica alejandrina con la bizantina son a) la triple modalidad de existencia del universal y la canonización de las definiciones de filosofía. *Cfr. infra*, notas sobre las definiciones en Juan Damasceno y sobre las Ideas en Pselo.

⁵ La expresión «δημιουργικαὶ ἰδέαι» podría ser traducida como «Ideas demiúrgicas»; sin embargo, ello no aclara el sentido del calificativo «δημιουργικός». Como es evidente, este término deriva del substantivo «Δημιουργός», de

Paradigma eidético medioplatónico, que, esta vez, tendrá un correlato propio en la teoría del conocimiento. De este modo, a diferencia de lo que ocurría en el medioplatonismo con los «νοήματα θεοῦ», las Ideas creatrices representan una noción que se halla simultáneamente en la mente de Dios y en la del ser humano. En el primer caso, se trata de un concepto que adquiere su significado dentro del marco de la Cosmología, mientras que, en el segundo caso, se trata de un concepto perteneciente a la Gnoseología.

Por lo que hace a su versión cosmológica, el concepto habría de tener gran trascendencia histórica. Por una parte, Siriano se la transmite a sus discípulos, Proclo y Hermias de Alejandría. Una vez que éste se establece en Alejandría, lega el concepto de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» al resto de la escuela, despertando diferentes reacciones en su hijo Amonio († 517), Asclepio (ss. V-VI), Elías (s. VI) y Filópono (s. VI), cuyos ecos llegarán a Máximo el Confesor, así como a Miguel Pselo.⁶ En cambio, la versión gnoseológica del concepto no tuvo tanto alcance histórico como la cosmológica.⁷

A la hora de valorar las contribuciones medioplatónicas a la teorización de las Ideas platónicas, Siriano precisa que autores como Ático o Plutarco se equivocaron al interpretar las Ideas como Razones universales que están en la substancia del Alma (καθόλου λόγους τοὺς ἐν οὐσίᾳ τῇ ψυχικῇ), aun cuando acertasen a declararlas separadas de las propiedades comunes que

difícil traducción, puesto que su sentido depende del contexto filosófico y religioso de cada caso. El concepto de «Creación» (ποίησις) es extraño a la filosofía helena, y se debe a Filón de Alejandría, que lo toma de *Septuaginta*. Tuvo influencia en el pensamiento platónico de Amonio Saccas y su discípulo Plotino; sin embargo, en su propuesta del concepto de «procesión» (πρόοδος) prevalecen los elementos helénicos sobre los judeocristianos. En el medioplatonismo, sobre la base de *Timaeus* y por influencia de Filón de Alejandría, se inaugura la doctrina del ejemplarismo, de acuerdo con la cual, la causalidad eficiente del Demiurgo adquiere preponderancia, como acción o voluntad, sobre la causalidad formal, inteligible y paradigmática, de las Ideas, que quedan reducidas a «pensamientos de Dios». Se explica que, desde muy temprano, los cristianos aceptaran este ejemplarismo culturalmente híbrido; se explica también que Plotino, tratando de acceder al sentido genuino de la filosofía platónica, reaccionase contra este ejemplarismo. Como veremos, el concepto de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι», que acuña Siriano en el seno de la escuela neoplatónica de Atenas, supone una regresión a los planteamientos medioplatónicos que evidencia la pujancia del paradigma científico cosmológico en el contexto filosófico del momento y, en esta medida, una descalificación de la hermenéutica platónica y de la teoría de la procesión de Plotino. En la escuela neoplatónica de Atenas, se vuelve a constatar una desubstanciación de las viejas Ideas platónicas, operación que se lleva a cabo a través de la postulación de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι». Así se explica que tales «δημιουργικαὶ ἰδέαι» fueran asimiladas en la escuela neoplatónica de Alejandría, donde el Cristianismo iba a permear hasta el punto de convertirse en la principal referencia filosófica para la filosofía bizantina. Por estas razones históricas y culturales, sea que se trate de las elaboraciones neoplatónicas de Atenas o de Alejandría, es verosímil hablar del ejemplarismo en el sentido de una «producción» o, incluso, de una «Creación». Verosimilitud que cobra visos de certidumbre en la misma Alejandría de Hermias y de Amonio, la de Elías, la de David y la de Filópono, que era la Alejandría de Filón, la de Orígenes y la de Clemente, la de Cirilo, y, por un tiempo, hasta la del mismo Plotino. Por ello, proponemos traducir «δημιουργικαὶ ἰδέαι» como «Ideas creatrices», aun cuando la Real Academia Española no acepta el adjetivo «creatriz». Hablar de las «Ideas del Demiurgo» no es exacto, porque esta fórmula desconsidera la función cosmológica y ejemplarista de las Ideas; hablar de «Ideas creadoras» tampoco es exacto, ya que no son ellas las que representan la causalidad eficiente, responsable de la acción cosmológica. Elegimos, pues, sobre la base del adjetivo latino «*creatrix*, -*icis*» que, en francés deriva en «*créatrice*», la traducción de «Ideas creatrices» en el sentido de los Paradigmas que el Demiurgo toma como referencia formal y no substancial para la ordenación, producción o creación del mundo físico de los seres particulares.

⁶ Cfr. *infra*.

⁷ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 106.

se dan en los seres particulares; ello se debe a que las Razones del Alma (τοὺς τῆς ψυχῆς λόγους) no coinciden con las Especies paradigmáticas (τοῖς παραδειγματικοῖς καὶ αὐλοῖς εἶδεσι), que son inmateriales, ni con los pensamientos creatrices (ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσιν).⁸ Vemos, pues, que, por una parte, Siriano, al interpretar las Ideas platónicas como «pensamientos creatrices», revalida la tesis medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ»; mas, por otra parte, al subrayar la diferencia entre las Ideas trascendentes y las inmanentes, aclarando que sólo las primeras son Paradigmas inmateriales, Siriano adopta una actitud de prudencia y hasta un distanciamiento con respecto a los planteamientos medioplatónicos, en los que se confunde la causalidad formal de las Ideas trascendentes con la causalidad eficiente de las formas inmanentes. En otro pasaje, Siriano llama la atención sobre el hecho de que las Ideas creatrices (αἱ γὰρ ἰδέαι αἱ δημιουργικαί), aun cuando se vislumbran en todos los órdenes divinos del Ser (ἐν πάσαις τάξεσιν οὗτοι τῶν θείων ἀναφαίνονται), no ocupan la jerarquía del mundo inteligible, como ocurría en Platón, sino que se hallan por debajo de los Números ideales, *i. e.*, bajo las entidades que ya Plotino había reconocido como precedente de lo que habrían de ser las Hénadas de Proclo. De acuerdo con los principios del neopitagorismo, ya presentes en Plotino, Siriano sitúa los principios del Uno y la Díada como vértice del mundo inteligible. A continuación de ellos, se hallan estos Números, de los que Siriano dice que son divinos (τῶν θείων) y substanciales (οὐσιώδης), así como que están determinados por la unicidad (ἐνιαῖος). Bajo ellos, pero también bajo los géneros del Ser (τῶν γενῶν τοῦ ὄντος)—expresión que no alude sino a los Géneros mayores de *Sophista* que Plotino había establecido como las únicas categorías aplicables al mundo inteligible—, se hallan las Ideas creatrices, que, de este modo, no pueden ser entendidas como primeras en sentido absoluto (οὔτε ἀπλῶς πρῶται), aunque tampoco de forma postrera, puesto que se hallan por encima de las formas inmanentes o mundanas (πρὸ τῶν ἐγκοσμίων).⁹ De acuerdo con ello, Siriano precisa que las causas más verdaderas (τῶν ἀληθεστέρων αἰτίων) generan las Razones y las Especies creatrices (λόγοις καὶ εἶδεσι δημιουργικοῖς), de la misma manera que éstas generan las especies que, junto a la materia, son el co-principio ontológico más inmediato de los cuerpos, en el sentido de que, aunque la especie (εἶδος), en tanto que forma inmanente, y la materia son elementos

⁸ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 105, 36 – 106, 2: «ὅπου γε μηδὲ Πλούταρχον καὶ Ἀττικὸν καὶ τοὺς Πλατωνικοὺς κατ' αὐτὸ τοῦτο ζηλοῦμεν, ὅτι γε τοὺς καθόλου λόγους τοὺς ἐν οὐσίᾳ τῇ ψυχικῇ διαιωνίως ἡγούμενοι εἶναι τὰς ἰδέας· εἰ γὰρ καὶ χωρίζουσιν αὐτὰς τῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς κοινοτήτων, ἀλλ' ὅμως οὐ χρὴ συμφέρειν εἰς ταὐτὸ τοὺς τῆς ψυχῆς λόγους καὶ τὸν ἔνυλον καλούμενον νοῦν τοῖς παραδειγματικοῖς καὶ αὐλοῖς εἶδεσι καὶ ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσιν».

⁹ *Ibidem*, p. 126, 17-20: «ὅτι καὶ πρὸ τῶν ἰδεῶν εἰσιν ἀριθμοί, ὃ τε ἐνιαῖος καὶ ὁ οὐσιώδης, καὶ ὅτι ἐν πάσαις τάξεσιν οὗτοι τῶν θείων ἀναφαίνονται, αἱ γὰρ ἰδέαι αἱ δημιουργικαὶ οὔτε ἀπλῶς πρῶται τῶν πάντων (οὐ γὰρ δὴ καὶ πρὸ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος), ἀλλὰ πρὸ τῶν ἐγκοσμίων μὲν εἶναι λέγονται»; *cfr. item ibidem*, p. 86, 2 donde se refiere a los cinco sólidos geométricos de *Timaeus* con la expresión «δημιουργικὰς δυνάμεις», haciendo ver que tales sólidos son elementos derivados de los Números ideales.

sin partes (ἀμερῶν) y en sí (καθ' αὐτὰ) de los cuerpos, generan, sin embargo, la dimensión física de éstos.¹⁰

La función cosmológica y ejemplar que Siriano reconocía a las Ideas creatrices se mantiene vigente en su discípulo Proclo. Así ocurre cuando nos dice que el Demiurgo es fundamento (ὑποστάτης) de todas las hipóstasis divinas de la procesión, entre las que se cuentan las Especies y las Razones creatrices (τοῖς εἶδεσι καὶ τοῖς λόγοις τοῖς δημιουργικοῖς) con las que, precisamente, lleva a cumplimiento el universo.¹¹ Ello es posible en la medida en que las Ideas creatrices e intelectivas (τὰς ἰδέας δημιουργικὰς ἅμα καὶ νοερὰς) actúan como causas (αἰτίας) de los productos naturales, caracterizadas por ser inmóviles (ἀκινήτους), simples (ἀπλᾶς) y por hallarse separadas (χωριστὰς) de las especies que, como formas inmanentes, subsisten en la materia (τῶν ἀχωρίστων τῆς ὕλης ὑφεστηκυίας).¹² Proclo señala que, si bien a continuación del orden inefable de las Hénadas —que, al igual que el Uno están más allá del mundo inteligible—, a las Ideas creatrices les corresponde, de acuerdo con *Timaeus* y contra lo que sugieren *Oracula chaldaica*,¹³ el más alto lugar (ὑπερτέραν τάξιν) en la jerarquía de las causas y que, además de caracterizarse por ser inmóviles, están inteligiblemente fundadas en el Viviente en sí (ἐν τῷ αὐτοζώῳ).¹⁴ El hecho de que las Ideas creatrices ocupen el lugar más elevado entre las causas del mundo inteligible se explica a partir de la causa de su procesión, que es el Bien, entendido como causa de unidad.¹⁵ Este principio del Bien lo presenta bajo la figura mitológica de Zeus, que es fuente y Hénada primera de las Ideas creatrices.¹⁶ A diferencia de las Hénadas, que son imparticipables, las Ideas creatrices, gracias a su función cosmológica y a la procesión, constituyen una de las hipóstasis participadas por los seres, si bien advierte Proclo que la participación no ha de

¹⁰ *Ibidem*, p. 178 17-20: «ἐκ δὲ στοιχείων ἀμερῶν καθ' αὐτὰ ὄντων δημιουργεῖται μέγεθος, εἴπερ ὕλη καὶ εἶδος στοιχεῖα σωμάτων· καὶ ἔτι πολλῶ πλέον ὑπὸ τῶν ἀληθεστέρων αἰτίων ἐν λόγοις καὶ εἶδεσι δημιουργικοῖς θεωρουμένων».

¹¹ PROCLO, *Theologia Platonica*, ed. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1987), vol. 5, p. 55, 26-28: «Διὸ δὴ καὶ θεῶν ἐστὶν ὑποστάτης ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, διαφερόντως δὲ κόσμον ἀπεργάζεται τοῖς εἶδεσι καὶ τοῖς λόγοις τοῖς δημιουργικοῖς ἐνεργῶν».

¹² IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1961), p. 118, 2-6, «φῶμεν αἰτίας εἶναι τὰς ἰδέας δημιουργικὰς ἅμα καὶ νοερὰς πάντων τῶν κατὰ φύσιν ἀποτελουμένων, ἀκινήτους πρὸ τῶν κινουμένων, ἀπλᾶς πρὸ τῶν συνθέτων, χωριστὰς πρὸ τῶν ἀχωρίστων τῆς ὕλης ὑφεστηκυίας».

¹³ Otro pasaje en el que utiliza la expresión «αἱ δημιουργικαὶ ἰδέαι» en relación con *Oracula chaldaica*, es IDEM, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL, vol. 3, p. 103, 11; por lo demás, Proclo emplea expresiones similares a la de «τὰς δημιουργικὰς ἰδέας», como, e. g., «τὰς νοερὰς δυνάμεις», en PROCLO, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. PASQUALI (1908), § 104, 22, p. 53; «ταῖς δημιουργικαῖς δυνάμεσιν», *ibidem*, § 176, 46, p. 101; «τὴν δημιουργικὴν δύναμιν», en IDEM, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL, vol. 1, p. 382, 27.

¹⁴ IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1961), p. 188, 29-34, «δῆλον δὴ ποιεῖν ὅτι καὶ τῶν δημιουργικῶν ἰδεῶν ὑπερτέραν ἔλαχε τάξιν τὰ ἐν τῷ αὐτοζώῳ νοητῶς καὶ ἀκινήτως ἰδρυμένα»; *ibidem*, p. 190, 10, donde se refiere a las «τῶν δημιουργικῶν ἰδεῶν ἐμφάσεις».

¹⁵ *Ibidem*, p. 233, 21-22: «τὰ δημιουργικὰ εἶδη διὰ τὸ ἀγαθὸν ποιεῖται τὴν εἰς τὰ δεύτερα πρόοδον».

¹⁶ *Ibidem*, p. 265, 25-27: «ἐν γὰρ τῷ Διὶ πρῶτον ἡ πηγὴ καὶ ἡ ἐνὰς ἀνεφάνη τῶν δημιουργικῶν ἰδεῶν καὶ ὁ ὅλος αὐτῶν ἀριθμός».

entenderse en sentido material.¹⁷ Ahora bien, las Ideas creatrices, en la medida en que reciben su hipóstasis del Intellecto imparticipado, se caracterizan por ser más sólidas (κρείττους) que sus copias, por ser intelectivas en cuanto a la naturaleza (νοεραὶ κατ' οὐσίαν οὔσαι), por ser Paradigmas y sólo Paradigmas (παραδείγματα μόνον), sin guardar semejanza con respecto a ningún otro término posterior.¹⁸ La prioridad de las Ideas creatrices respecto a las Especies comunes se debe a que aquéllas son Especies primerísimas (τῶν πρωτίστων εἰδῶν) y causas substanciales (αἷτια τῆς ὑποστάσεως) de éstas,¹⁹ en el sentido de que determinan su producción y de que constituyen los principios a partir de los cuales quedan divididas las especies individuales, ejerciendo Providencia (πρόνοιαν) sobre ellas y precediéndolas como la causa a sus efectos. Aunque el conocimiento de las Hénadas sólo llega hasta la especie especialísima, no a los individuos, al hallarse los dioses que ejercen la providencia por encima del Intellecto, tienen omnisciencia, y pueden, a pesar de la generalidad, llegar hasta los particulares.²⁰ La forma en la que las Ideas creatrices causan las especies inmanentes consiste en proceder dividiéndose en especies individuales, de modo que esta división, al ser causalmente productiva de elementos subordinados, representa una forma de tener jurisdicción (ἐπικράτειαν) sobre ellos.²¹ Para entender el sentido que Proclo da a las Ideas creatrices es preciso indicar que, como veremos con mayor detalle, el mundo inteligible se halla dividido en tres órdenes generales, a saber: el inteligible, el inteligible-intelectivo y el intelectivo. Por una parte, en todos ellos el número de las Ideas depende de los Géneros del Ser o Géneros Mayores; pero, por otra parte, ello no impide que, en cada uno de ellos, las Ideas se hallen de diferente manera, de acuerdo el grado de ser y de unidad que corresponde a cada nivel de la jerarquía ontológica. Así, en el orden Inteligible, las Ideas se dan con un modo de subsistencia completo (ὀλικῶς), unificado (ἡνωμένως) y paterno (πατρικῶς), mientras que, en el orden Intelectivo, las Ideas se hallan subsistiendo de modo dividido (διηρημένως), parcial (μερικῶς) y

¹⁷ *Ibidem*, p. 245, 39-40: «προσῆκουσαν τοῖς δημιουργικοῖς καὶ πρωτουργοῖς καὶ ἄλλοις εἶδησι».

¹⁸ *Ibidem*, p. 303, 26-31: «αἱ γοῦν δημιουργικαὶ ἰδέαι κρείττους εἰσὶ τῶν ἀφομοιωτικῶν, νοεραὶ κατ' οὐσίαν οὔσαι, περὶ τὸν ἀμέθεκτον νοῦν λαχοῦσαι τὴν ὑπόστασιν καὶ διὰ τοῦτο παραδείγματα μόνον, ὅμοια δὲ οὐκ ἔτι τοῖς πρὸς αὐτὰ γενομένοις».

¹⁹ Interpretando el pasaje de PLATÓN, *Timaeus* 35a, explica que los Géneros creadores son la causa de las Especies que van en segundo y tercer lugar, respecto al primer lugar que detentan aquéllos; cfr. PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL, vol. 2, p. 156, 27-30: «Ὅτι τὰ δημιουργικὰ γένη τοῖς δευτέροις καὶ τρίτοις εἶδεσιν αἷτια τῆς ὑποστάσεως ἔστιν, αὐτὸς ἱκανῶς, οἶμαι, δεδήλωκεν εἰπὼν· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ τὰ ὄντα».

²⁰ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 159.

²¹ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1961), p. 339, 36 - 340, 2: «αὐτὸ γοῦν τοῦτο τὸ μὴ γινώσκειν τὰ τῆδε μὴδὲ δεσπόζειν αὐτῶν [τῶν πρωτίστων εἰδῶν] προῖων δέικνυσιν ὁ λόγος, ἐπὶ μὲν τῶν δημιουργικῶν ἰδεῶν, ψευδὸς· ἀπὸ τούτων γὰρ ὑπέστη τὰ τῆδε, καὶ αὐταὶ κρατοῦσι τῆς ποιήσεως αὐτῶν καὶ τῆς παντοίας εἰς τὰ ἅτομα εἶδη διαίρέσεως, ὥστε καὶ τὴν πρόνοιαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπικράτειαν αὐτὰ προειλήφασιν».

creativo (δημιουργικῶς), que, como indica el término, es el que corresponde a las Ideas creatrices (αἱ δημιουργικαὶ ἰδέαι).²²

2. Siriano

2.1. Una involuntaria «aristotelización» de las Ideas

Siriano (ss. IV-V), discípulo de Plutarco de Atenas y maestro de Proclo, es uno de los autores cuya reinterpretación crítica del universal influirá sobre la escuela neoplatónica alejandrina y, a través de ella, en la filosofía bizantina.²³ En cambio, sus innovaciones sobre los universales no se transmitirán a los desarrollos filosóficos que, a partir de tal escuela, se llevan a cabo por parte de al-Fârâbî y la los representantes de la escolástica realista del s. XIII latino.²⁴ Su interpretación de las Ideas se enmarca dentro de una orientación típicamente neoplatónica, a saber, aquella que reinterpreta la ontología aristotélica henológicamente. Esta orientación será heredada por su discípulo Proclo y, a partir de él, por Pseudo-Dionisio Areopagita.²⁵

Asclepio de Tralles, comentador neoplatónico de la escuela de Alejandría en los ss. V-VI, nos transmite la respuesta de Siriano a la crítica aristotélica de la teoría platónica de las Ideas.²⁶ De acuerdo con aquél, Siriano interpreta el universal como una causa y principio, y desarrolla el concepto de universal inmanente, sentando la base de las elaboraciones neoplatónicas del s. VI. De este modo, asume el desafío que había propuesto Aristóteles con el estudio del sentido en el que el universal pueda ser causa y principio de los seres.²⁷ La crítica que de Aristóteles realiza Siriano nace de la constatación de las contradicciones en que había caído aquél. De acuerdo con Siriano, el Estagirita se contradice al afirmar que el universal se halla en nuestra imaginación al modo de un ἔννοια o φάντασμα y que, a la vez, está en los particulares como μορφή.²⁸ Aristóteles

²² *Ibidem*, p. 348: «καὶ τὰς ἰδέας εἶναι καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς, ὅμως οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον αὐτὰς ὄνπερ ἐν τοῖς νοεροῖς ὑφίσταναι λέγομεν ὀλικῶς, ἡνωμένως, πατρικῶς, ἐνταῦθα δὲ διηρημένως, μερικῶς, δημιουργικῶς, ἀνάγκη δὲ πανταχοῦ τὸν τῶν ἰδεῶν ἀριθμὸν ἐξηρητῆσθαι τῶν τοῦ ὄντος γενῶν;».

²³ En cualquier caso, la repercusión de las innovaciones gnoseológicas de Siriano fue escasa en Bizancio y se reduce a algunas remembranzas filtradas a través de Proclo, como, e. g., las encontramos en algunos opúsculos de Pselo sobre el alma. Es posible que una de las razones de ello sea el hecho de que, en la cultura bizantina, Siriano no fue nunca tan leído ni conocido como Proclo. *Cfr. infra*.

²⁴ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 106.

²⁵ Como veremos, el neoplatonismo procliano de Pseudo-Dionisio Areopagita será la puerta por la que esta filosofía llegue hasta la Dialéctica de Máximo el Confesor y la teología de Juan Damasceno. *cfr.* R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2293. *Cfr. item*, A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale... cit.*, p. 14.

²⁶ *Cfr.* detalles en R. L. CARDULLO, "Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique*, 433, 9-436, 6)", M. DIXAUT (éd.), *Le platonisme dévoilé. I. Contre Platon*, (Tradition de la pensée classique), Vrin, Paris, 1993, p. 197-214.

²⁷ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 13, 1038b1-8: «δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἰτίον τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου διὸ ἐπέλωμεν καὶ περὶ τούτου».

²⁸ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 83.

afirma, para refutar la concepción platónica del universal,²⁹ interpretada por él como substancia primera, que no puede hallarse en una substancia compuesta de materia y de forma; y, sin embargo, el mismo Aristóteles admite, a la vez, que el universal está, como forma, en la substancia primera.³⁰ Con el objeto de salir al paso de tales aporías, Siriano procede a invalidar sistemáticamente las críticas que Aristóteles había señalado en contra de las Ideas platónicas, por lo que puede decirse que su crítica es una «crítica de la crítica».

Siriano responde en diez puntos a las nueve críticas que Aristóteles realizó en *Metaphysica* a la teoría de las formas platónicas:³¹

- i. Cuando Aristóteles niega la posibilidad de que el universal sea «οὐσία», interpreta ésta como substancia primera, *i. e.*, como entidad particular numéricamente única e idéntica; de este modo, pasa por alto el sentido de universal como comunidad genérica.
- ii. La expresión «aquello que es predicado de un sujeto» (τὸ καθ' ὑποκειμένου) es equívoca, pues tiene por referente el universal, entendido en dos sentidos: como a) concepto posterior a la multiplicidad, así como b) género que contiene especies (ninguna substancia es género). Invalida la crítica aristotélica señalando que, con el primer referente (a), la conclusión del silogismo se halla, a la vez, como premisa mayor; y que, con el segundo referente (b), se falsifica la premisa mayor. Por ello, en ambos casos, se invalida el silogismo inicial.
- iii. Siriano detecta un nuevo paralogismo en la equivocidad del término «μέρος». Aristóteles lo toma como parte de una substancia primera y como parte de una substancia segunda; la crítica de Aristóteles, que dice que la parte no puede ser predicada del todo, sólo tiene sentido entendiendo que «parte» se refiere a una substancia primera, mas no lo tiene cuando «parte»

²⁹ Esta crítica consiste en mostrar la imposibilidad de que la Idea exista como subsistente en la substancia primera, pero no realiza una crítica de la Idea «πρὸ τῶν πολλῶν» como tal, es decir, el «εἶδος» como «οὐσία» primera aplicada al compuesto como forma de un individuo o como causa formal particular de la substancialidad del compuesto hilemórfico; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 84 y 82.

³⁰ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII.

³¹ Se trata de las críticas contenidas en ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII: 1) El universal no puede estar en la substancia particular, porque dejaría de ser universal y pasaría a ser particular; 2) Ninguna substancia se predica de un sujeto; todo universal se predica de un sujeto; luego, ningún universal es substancia; 3) Si el universal es conocido a partir de las cosas singulares, una parte del mismo ha de hallarse en ellas; entonces, no podrá predicarse de ellas, pues una parte no puede ser predicada del todo. Por otra parte, si el universal es conocido de forma separada a los particulares que comprende, es que no se haya en ellos; 4) Imposibilidad de derivar una substancia primera de una cualidad; 5) Siendo el universal una substancia (*e. g.*, 'animal') y hallándose presente en una substancia primera (*e. g.*, Sócrates), ésta, como individual, tendría, al menos, dos substancias individuales y numéricamente diferentes, a saber, de la de 'animal' y Sócrates; de este modo, concluye Aristóteles que el universal (*e. g.*, 'racional', ya que ha de estar por ello incluido a modo de especie en el género que se predica, que en su caso es 'hombre') ha de ser un predicado de Sócrates considerando a éste como hombre y no como individuo; 6) Ninguna parte de una definición puede ser substancia de lo que se predica ni puede existir separadamente de las especies; 7) Argumento del «Tercer hombre»; 8) Principio de la unidad de la substancia: es imposible que una substancia en acto contenga otras substancias en acto; 9) La definición de la substancia ha de ser única. Para el estudio de las respuestas de Siriano a esta retalia de críticas, seguimos el análisis de A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 84-92.

está referido a una substancia segunda.³² De este modo, se ve que *Categoriae*, la obra que, introducida por el neoplatonismo larvado de *Isagoge*, propicia la génesis del problema de los universales, sirve también, en Siriano, para reinterpretar platónicamente a Aristóteles, con las consecuencias que ello habría de tener en los posteriores estudios acerca de los universales.

- iv. Aristóteles confunde la cualidad accidental ‘blanco’ con la cualidad esencial ‘racional’ y con ello trata «cualidad esencial» y «cualidad accidental» como sinónimos, refiriéndose a ambos con el mismo término de «cualidad» (πολύον); según Siriano, para evitar el riesgo de que los individuos pertenecientes a una misma especie queden separados sin proporción (λόγος), es preciso afirmar que el universal existe en cada uno de ellos.³³ De nuevo, Siriano, al decir que, en *Categoriae*,³⁴ el universal determina la cualidad esencial de la substancia pone tal obra al servicio del platonismo.
- v. Siriano piensa que la predicación de ‘animal’ respecto de Sócrates toma a éste no como individuo, sino en tanto que ‘hombre’; por ello, ‘animal’ no está en la substancia de Sócrates, sino que se predica de la cualidad esencial de ‘hombre’, de la que el Sócrates individual participa.
- vi. Aristóteles emplea «parte» (μέρος) equívocamente. Tiene razón al decir que las partes de una definición no pueden ser separadas de la substancia primera a la que definen; sin embargo, en tanto que partes universales (e. g., ‘animal’ en la definición de Sócrates) sí pueden ser separadas y predicadas de otros sujetos distintos que Sócrates.
- vii. Hay una doble semejanza que invalida el recurso de Aristóteles y de Alejandro al argumento del «Tercer hombre»: se trata de la semejanza entre a) varias realidades que tienen un origen común y b) la que se da entre cada una de éstas y su origen, entendido como causa eficiente de ellas. Ya que las cosas similares se parecen entre sí gracias a tener un mismo origen y a que éste no es otro que el universal que es, respecto a ellas, causa eficiente, ocurre que el resultado denunciado por aquel argumento, a saber, la caída en una serie infinita de Ideas que abarquen a los singulares y a la Idea que inmediatamente les comprende, queda, según Siriano, abolido. De acuerdo con él, el universal no es sólo causa formal, como sucedía en Platón con la atribución de la causa eficiente al Demiurgo; es también causa eficiente, en el sentido de que propicia la detección por parte de la percepción sensorial de la semejanza objetiva entre seres

³² Caso contemplado por ARISTÓTELES, *Categoriae* 7, 8a13-b24.

³³ Esta afirmación reitera el paso, desde la expresión de una comunidad entre individuos a la posesión por parte de ellos de una naturaleza común, que ya PLATÓN, *Meno* 72b había inaugurado; A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 88.

³⁴ ARISTÓTELES, *Categoriae* 5, 3b10-23.

que tienen un mismo origen, una misma causa. De este modo, se atribuye al universal un dinamismo que produce tanto una pluralidad de seres como su unidad.

- viii. La unidad de tres substancias universales, como, *e. g.*, ‘animal’, ‘racional’ y ‘mortal’, se da *de facto* en la substancia de ‘hombre’; ello ocurre de forma análoga a las substancias particulares que representan, *e. g.* los órganos o vísceras de un ser vivo, como son el hígado, el corazón y el cerebro, conforman la unidad de una substancia particular. Tanto en un caso como en el otro, ello es posible gracias al poder de unificación (ένωτική δύναμις) del universal, interpretado como substancia.
- ix. Este poder unificante es, a la vez, la causa de la unidad de la definición.
- x. Las substancias son compuestos unificados; sin embargo, ello no implica que, como Aristóteles quiere, sean también simples.

A lo largo de esta crítica, Siriano ha utilizado una reinterpretación del εἶδος que le permite demostrar que el universal platónico sí puede hallarse en la realidad. Con ello, tratando de neoplatonizar la forma inmanente aristotélica, adopta un punto de vista opuesto al de Platón, que apenas reconocía la inmanencia de las Ideas si no era a través del concepto de la participación; y, aún, más opuesto al de Plotino, que, al definir al individuo como un cúmulo de propiedades, anulaba la necesidad de postular una forma inmanente y, a la vez, reforzaba la trascendencia de la Idea. El intento de neoplatonizar la forma inmanente aristotélica supone una concesión que ni Platón, ni Plotino, habrían tolerado: admitir que es estructuralmente válida en la conformación ontológica del ser particular e individual.

Siriano cifra la posibilidad de que el universal se halle en una substancia compuesta en el hecho de que tal universal participe de una forma separada, *i. e.*, de una Idea trascendente.³⁵ De este modo, puede decirse que Siriano anula la crítica aristotélica de la Idea a través de una reafirmación de la Idea platónica, que no obstante, sigue interpretando aristotélicamente como forma separada, aunque no substancial, en el sentido de la substancia primera aristotélica. La recurrencia al concepto platónico de la participación y la conservación de la separabilidad con que Aristóteles había interpretado la Idea, hacen que su correlato mundano, *i. e.*, la forma inmanente, adquiera la función de la causalidad eficiente. Siriano propone la interpretación del universal inmanente como causa eficiente de la unicidad de la substancia primera aristotélica,

³⁵ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 84; para ello, emplea pasajes ambiguos de *Categoriae*, opuestos a aquél de *Categoriae* 2, en el que Aristóteles claramente afirma que el universal es substancia segunda. La Edad Media latina revivió este debate, centrada sobre la cuestión del estatuto de los *universalia in re* más que sobre la consideración de la forma separada, cuya existencia fue prácticamente rechazada con unanimidad. Si el nominalismo medieval encuentra su precedente en ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII, 13, el realismo lo tiene en la crítica de Aristóteles realizada por Siriano.

compuesta según géneros y especies subordinados. Así se explica que el universal sea la causa de semejanza de los particulares de una misma especie entre sí y de todos ellos para con la especie que los comprende. El poder del universal inmanente para unificar la totalidad de la substancia primera le es conferido por la Idea trascendente de la que participa y a través de tal participación. De esta manera, al reinterpretar platónicamente la forma inmanente aristotélica, estableciendo el vínculo analógico de la participación entrambos, Siriano transfiere las determinaciones inmanentes de la forma —que, de modo más prudente, había recogido Plotino en los λόγοι— a la propia Idea platónica, que, si no separada, siempre fue trascendente. Con el pretexto de platonizar la forma inmanente aristotélica, Siriano llega, al mismo tiempo y basculando sobre la noción plotiniana de los λόγοι, a la aristotelización de la Idea platónica. Sólo así es posible la afirmación de que la potencialidad y la actividad de aquéllos pasen a ser, por un efecto de reversión, atributos esenciales de las Ideas.

En ambos casos se trata de la ἐνωτικὴ δύναμις, nueva caracterización neoplatónica del universal, un tanto distinta de la de Plotino. La versión de la Idea de Siriano está, también, alejada de su interpretación platónica como causa formal ejemplar utilizada por el Demiurgo, que, a su vez, representaba la causa eficiente; igualmente, por su origen crítico, supone un abandono de la versión no ejemplarista de la causa formal aristotélica. Así será reconocido por los autores de este período, dando un paso notable sobre las elaboraciones al respecto de toda la tradición anterior, incluidos Platón, que apenas si insinuaba la virtualidad activa de la Idea, y Plotino, que, aun reconociendo que las Ideas gozaban de vida y actividad en el Intelecto, reservó la función de la causalidad eficiente sobre el mundo sensible a los λόγοι.

2.2. La «forma psíquica» como *tertium quid* entre Idea platónica y forma aristotélica

Además del reconocimiento de la Idea trascendente y de su cualificación como potencia unificadora que actúa en los seres particulares a través del vínculo de la participación, la aportación estructural más significativa de Siriano al neoplatonismo alejandrino, dentro de la tendencia general de conciliar filosofía platónica y aristotélica, consiste en la inclusión de un término medio entre el conocimiento de la Idea platónica y el del concepto aristotélico. Se trata de una aproximación gnoseológica, en la que se señala un paso intermedio, dentro del proceso cognoscitivo que parte del ente sensible y que arriba a la Idea trascendente, situada en el Intelecto del Demiurgo.³⁶ Este término medio, heredado por la escuela neoplatónica alejandrina de los ss. V y

³⁶ *Ibidem*, p. 108.

VI, ya no se halla en el pensamiento árabe y en el occidental medievales; tampoco encontró demasiada repercusión directa entre los autores bizantinos.

Desde Aristóteles, en el proceso de conocimiento, se articulaban tres términos: las palabras, los conceptos y las cosas; ahora, en la reelaboración de Siriano, se llega a reconocer cinco: las formas trascendentes, formas psíquicas, conceptos abstractos, cosas y palabras. Ello es el resultado de la articulación dos gnoseologías distintas, que ahora resultan complementarias: el proceso abstractivo aristotélico y la reminiscencia platónica³⁷. Gracias a esta relación, ocurre que, una vez que se alcanza el universal abstracto, se dispara el proceso de reminiscencia platónica.³⁸ Para un pensador neoplatónico como Siriano, lo ideal y lo sensorial no podía sino concebirse bajo una relación de grado, que fuera posible por un intermediario;³⁹ es así que, llevado de la tendencia general a armonizar platonismo y aristotelismo, introduce la «forma psíquica» entre la abstracción, en la que un cúmulo de sensaciones quedan remitidas a un término genérico, y la reminiscencia, donde se da la intuición de la Idea innata como una forma de recuerdo.

La forma psíquica es la imagen de la forma transcendente que se halla, a la vez, en el Intelecto del Demiurgo, *i. e.*, de la Idea creatriz correspondiente, sin coincidir con la Idea, y en el alma humana, sin coincidir con el concepto. La génesis psicológica del concepto, *i. e.*, la abstracción, dispara el proceso gnoseológico por el cual, de acuerdo con los neoplatónicos, las formas que se hallan en la razón se proyectan sobre la imaginación: a saber, la προσβολή.⁴⁰ Gracias a ello, el alma puede ver, a través de una copia o reflejo, *i. e.*, de la forma psíquica, el original de la Forma transcendente y divina.⁴¹ El concepto abstracto aristotélico se introduce en la gnoseología

³⁷ Siriano parte de PLATÓN, *Phaedrus* 249b, pasaje en el que se da forma final a la teoría de la reminiscencia, ya señalada en IDEM, *Meno* 80d y en IDEM, *Phaedo* 72e, como intelección sintética de una pluralidad de sensaciones en virtud de una Idea; es decir, a través de la relación de a) pensamiento según una forma transcendente conocida por la reminiscencia y la b) síntesis lógica de las percepciones sensoriales inmanentes: «ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰς λογισμῷ ξυναιρούμενον».

³⁸ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 106.

³⁹ Los pasajes platónicos en los que se inspira Siriano son PLATÓN, *Phaedrus* 249b; IDEM, *Meno* 80d; e IDEM, *Phaedo* 72e; en todos los casos, Platón no había establecido ningún término medio entre la forma sensible y la inteligible.

⁴⁰ La proyección (προσβολή) es un concepto fundamental en la epistemología neoplatónica. PROCLO, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN (1873), p. 141, 4-13, distingue la recepción, en la imaginación, de los «fantasmas» causados en ellas por la impresión de los entes sensibles y las «formas interiores» (λόγοι) que son proyectadas en ella, como en un espejo, por el alma. El matemático, habiendo proyectado en el espacio de sus estudio las formas matemáticas, toma conciencia de las formas interiores que ya estaban en su alma. Las matemáticas cumplen, así, una función intermediaria en el proceso de conocimiento de las formas interiores del alma, desempeñando un papel análogo al de la imaginación; por lo mismo, el objeto matemático tiene un estatuto intermediario (*cfr.* el pasaje de *Respublica* en el que el proceso dialéctico de ascenso y descenso considera los objetos matemáticos como mediaciones; la interpretación de los números platónicos en *Metaphysica* abre las puertas a las D.N.E.) entre la divisibilidad del ente sensible y la indivisibilidad del ente Idea.

⁴¹ Estas formas psíquicas, modeladas por las Formas transcendentales de la mente del Demiurgo en tanto que imágenes de las mismas, son utilizadas por el razonamiento discursivo (διάνοια); pero es gracias a esta proyección de las formas psíquicas en la imaginación y no por el uso que de ellas hace el entendimiento discursivo, como el alma toma conciencia de ellas, reconociéndolas en la imaginación como en un espejo; *cfr.* A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 109, se apoya sobre PROCLO, *In primum Euclidis elementorum*

neoplatónica, asignándosele la función de proporcionar la base a partir de la que, por mediación de la forma psíquica, se desencadena la reminiscencia, hasta llegar a alcanzar la Idea trascendente.⁴²

Desde un punto de vista histórico, la gnoseología de las formas psíquicas de Siriano tiene importancia por la influencia que habría de ejercer en la sistematización alejandrina de las tres modalidades del universal. Desde un punto de vista sistemático, la innovación de Siriano significa el primer logro efectivo de una armonización real y coherente de platonismo y aristotelismo, efectuada tanto a nivel ontológico como, especialmente, gnoseológico. Desde esta perspectiva, supone un paso más allá de lo que, con vistas al mismo fin conciliatorio, había alcanzado el medioplatonismo. Como vimos, en esta filosofía, el intento de conciliar a Platón y a Aristóteles se reducía al reconocimiento de la Idea platónica a través de su localización en una mente divina que, a su vez, no era sino el correlato cosmológico de la noción aristotélica de Motor inmóvil, propiciado por la teología filoniana de la Creación; así considerada y al precio de perder su originaria substancialidad, la Idea platónica sólo alcanzaba a darse estructuralmente yuxtapuesta junto a la forma inmanente aristotélica, que, por su parte, gozaba de dos avales, acaso filosóficamente superiores a los de aquella cosmología teológica: a) el derecho propio de la física aristotélica, que era auspiciada por el materialismo que, entonces, fuera en los estoicos o epicúreos, imperaba; b) el derecho propio de la psicología estoica, que, sobre los principios de su sistema materialista, reconocía, contra Antístenes, la evidencia y la objetividad que, para el sujeto, suponía el *datum* del concepto, entendido como correlato psíquico de aquella forma física.

3. Proclo

3.1. Innovaciones metodológicas

Tanto en la identificación entre ontología y gnoseología noética que supone la concepción plotiniana del Intelecto, como en la graduación noética de Siriano, en la que la Idea es concebida como potencia unificante, las Ideas constituyen el ámbito de intersección entre las esferas del Ser puro y del Actuar inteligente y eficiente. Los autores posteriores de la escuela neoplatónica de Alejandría, como Proclo y Damascio († 538),⁴³ influídos por Jámblico (s. IV),⁴⁴ deshacen esta

librum commentarii, ed. G. FRIEDLEIN (1873), p. 55, 1ss. Siriano entiende el proceso más allá de la matemática, tratando con formas puras; su alumno Proclo, aplica este punto de vista a las matemáticas.

⁴² SIRIANO, *apud* HERMIAS, *In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. P. COUVREUR, Paris, 1901; reimpr. Hildesheim-New York, Olms, 1971, p. 171, 4-30. Esquemáticamente: comunidad entre miembros de una especie \Rightarrow [inducción sintética] \Rightarrow universal abstracto <movilización de las formas psíquicas> \Rightarrow [proyección] \Rightarrow universal psíquico \Rightarrow [reminiscencia] \Rightarrow universal trascendente.

⁴³ El diádoco Damascio, discípulo de Amonio en Alejandría y último director de la Escuela de Atenas, comentarista de Platón (*in Phil.*; *in Parm.*; *in Phaed.*) y autor de un tratado sobre los primeros principios.

identidad y separan el plano ontológico del noético, reestructurando el mundo inteligible a través de una multiplicación de sus hipóstasis, con la consiguiente diversificación de las modalidades del universal, llegando al máximo de las posibilidades del desarrollo que había dado comienzo en el medioplatonismo de Alcinoos, ya en el s. II, y que, un siglo más tarde, encontró su formulación clásica con el sistema de Plotino.⁴⁵

Las diferencias entre Plotino y Proclo no sólo atienden a los aspectos estructurales, sino a la forma de abordar los contenidos. A diferencia de Plotino, que partía del principio de la existencia de las Ideas, Proclo siente la necesidad de argumentar a favor de la misma, en contra de las objeciones señaladas por Aristóteles.⁴⁶ En particular, dice, los objetos de la ciencia no son universales abstractos, sino Ideas dotadas de realidad autónoma, ya que las formas inmanentes aristotélicas, reducidas a la causalidad final y careciendo de causalidad eficiente, no dan cuenta ni del movimiento de los procesos de corrupción y generación que caracterizan al cosmos, ni del orden que reina en el mismo.⁴⁷ Por otro lado, Proclo recoge el lema platónico de que sin las Ideas no se darían en nosotros las condiciones formales del lenguaje ni, consiguientemente, las condiciones de posibilidad del diálogo.⁴⁸

3.2. La innovación estructural de las Hénadas

Para entender el lugar que, en el complicado sistema de Proclo, ocupan las Ideas, hemos de comenzar diciendo que, agrupadas en el mundo inteligible, se hallan por debajo del orden divino de las Hénadas. Éstas son las determinaciones divinas supremas inmediatamente situadas bajo el principio absoluto, el Uno, y por encima del mundo inteligible. Al postular este tipo de entidades divinas, Proclo no procede de forma radicalmente innovadora, sino que sigue la vía que la concepción plotiniana de los Números ideales había abierto hacia el politeísmo metafísico de Jámblico.⁴⁹ Las Hénadas se caracterizan por analogía con el Uno, constituyendo sus categorías trascendentales; si es cierto que el Uno es, cabalmente, el Uno, las Hénadas son la «unidad»; si, en segundo lugar, es cierto que el Uno es también el Bien, entonces, las Hénadas son «la bondad». Por su situación intermedia entre el Uno y el mundo inteligible —el cual, al igual que en Platón y en

⁴⁴ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 3, trad. it. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, vol. 6, p. 20.

⁴⁵ A. LINGUITI, “Dottrina delle idee nel neoplatonismo”... *cit.*, p. 257.

⁴⁶ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 785, 4-799; *ibidem*, 978, 21 - 983, 18; Cfr. C. STEEL, “Proclus et les arguments pour et contre l’hypothèse des idées”, *Revue de Philosophie Ancienne* 2 (1984) 3-27.

⁴⁷ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*... *cit.*, p. 257-258.

⁴⁸ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 982, 11-36; el pasaje se refiere a PLATÓN, *Parmenides* 135b; cfr. A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*... *cit.*, p. 8.

⁴⁹ G. REALE, “Le «Ennadi» e le loro funzione”, *Storia della filosofia greca e romana*. 8... *cit.*, p. 298.

Plotino, equivale al Ser—, puede decirse que las Hénadas están «más allá del Ser», y, por lo mismo, más allá de las otras dos determinaciones trascendentales u órdenes (διάκοσμοι) del mundo inteligible, *i. e.*, de la Vida y del Pensamiento. En Proclo, el pensamiento no discursivo y el orden de las primeras Hénadas constituyen un todo simultáneo; es así como se garantiza su ordenación al Uno.

Las Hénadas se diferencian de las Ideas o Inteligibles del Intelecto de tres maneras: a) al igual que ocurre con las Ideas sitas en el Intelecto, las Hénadas implican una identidad no cualificada entre cognoscente y conocido, pero, a diferencia de lo que ocurre en aquél, ambos términos se mantienen esencialmente distintos;⁵⁰ b) a pesar de que las Hénadas son distintas entre sí, se hallan en una relación de todas para todas,⁵¹ mientras que las Ideas, que constituyen el contenido del Intelecto, participan una respecto de la otra en una relación jerárquica determinada por la intensión y la extensión, que es inversamente proporcional;⁵² c) tanto el Intelecto como las Hénadas conocen todas las cosas juntas, pero mientras que las Hénadas conocen tanto lo temporal como lo que no existe, el Intelecto conoce los particulares únicamente a través de lo universal, es decir, en cuanto son universales, y lo no existente a través de lo existente, es decir, en cuanto es existente;⁵³ de este modo, que el conocimiento más preciso que el Intelecto puede tener de los seres particulares sigue siendo universal, pues conoce su especie especialísima, sin alcanzar a aquellos en cuanto particulares.

3.3. La división hipostática y la procesión cosmológica del mundo inteligible

A continuación del Uno y de las Hénadas, se halla el mundo inteligible, *i. e.*, el Intelecto. Proclo asume las distinciones conceptuales que Plotino había aplicado al Intelecto, *i. e.*, el «ser», la «vida» y el «pensamiento», y las transforma en las tres hipóstasis correspondientes, *i. e.*, el Ser, la Vida y el Pensamiento. Proclo procede de modo análogo a cómo Plotino, a su vez, había hipostatizado las tres primeras hipótesis que, acerca del Uno, había especificado Platón en *Parménides*. De este modo, el mundo inteligible, que en Plotino no estaba dividido sino por la propia unimultiplicidad de las Ideas que lo constituyen, queda dividido en tres grandes esferas, la del Ser, la de la Vida y la del Pensamiento.⁵⁴ Pero, es que, incluso las categorías trascendentales de

⁵⁰ PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 1, § 21, pp. 97, 22 - 98, 1.

⁵¹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 167: «'All in all' means the relation which Plotinus found among the categories and which implied that motion is at rest, rest is in motion, being is at rest, in motion, other, and so on with all the categories».

⁵² PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 1048, 11-12.

⁵³ IDEM, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 1, § 21, p. 98, 7-12.

⁵⁴ G. REALE, «Articolazione della sfera del «Nous» in varie ipostasi», *Storia della filosofia greca e romana*. 8... cit., p. 299.

mayor universalidad que hemos mencionado, a saber, Existencia, Vida e Intelecto, fueron ya acuñadas por Platón.⁵⁵ A esta triple división le corresponde otra división ternaria del mundo inteligible, esta vez dividida en a) la esfera Inteligible, equipolente al Ser; b) la esfera Inteligible e Intelectiva, equipolente a la Vida; y c) la esfera Intelectiva, equipolente al Pensamiento. Cada una de estas categorizaciones se distingue en tres ulteriores tríadas, que conservan la determinación inteligible, inteligible e intelectiva, e intelectiva, según corresponda. Todas ellas son calificadas de «dioses», lo que, en el caso del Alma, tercera hipóstasis general situada a continuación del mundo inteligible, sólo ocurre en la tríada primera, *i. e.*, la de las Almas divinas, interpretadas como dioses psíquicos a los que, subdivididos en hebdomadas y no en tríadas, se les hace corresponder algunos nombres de las divinidades olímpicas griegas. Cada una de las tríadas del mundo inteligible representa, para Proclo, el triple canal por el que se despliega cada forma particular, de modo que, diferenciada en tres tipos, dará lugar a sendas procesiones; en este sentido, cabe hablar de cada una de las categorías trascendentales como de mónadas de tres cadenas o series. Así, una forma tiene tres modos de procesión: existencial, vital e intelectual. Tales propiedades trascendentales en las que se despliega una forma son, igual que ésta, *c o n c a u s a s* de una ulterior entidad que vuelve a proceder en la modalidad de una de las tres propiedades trascendentales.⁵⁶ Sin embargo, no hay que suponer que las formas que se despliegan triádicamente a través de las categorías trascendentales, ni que estas mismas propiedades son realidades simples, ya que ambos tipos de realidad son, a su vez, compuestos de otras formas.⁵⁷

Por otra parte, las categorías trascendentales no se dan independientemente, sino que participan unas de otras, sin que por ello dejen de estar ordenadas en un plano horizontal, por cuanto hace a la intensión: el Ser es participado por la Vida y ésta, por el Intelecto.⁵⁸

La jerarquía del mundo inteligible de Proclo se ordena verticalmente en seis estratos, dándose el caso de que algunos de ellos son, a su vez, subdivididos.⁵⁹ En esta ordenación, junto a las Ideas trascendentes, que se distribuyen en varios planos, aparecen las inmanentes a la materia, que hallándose insinuadas en Platón, fueron afirmadas en el medioplatonismo de Alcinoos y, un siglo más tarde, reconocidas, aunque de forma débil,⁶⁰ por Plotino. La orientación *c o s m o l ó g i c a*

⁵⁵ PLATÓN, *Sophista* 249a.

⁵⁶ Originariamente son Hénadas, pero en PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), p. 386, 21 y 23-24, aparecen en el Demiurgo del mismo modo como en él se halla el Bien.

⁵⁷ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 113.

⁵⁸ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 904, 28-34.

⁵⁹ *Ibidem*, col. 803,6 - 805, 37; *ibidem*, 969,1 - 971, 9: a) «τὰ νοητὰ εἶδη»; b) «νοητὰ καὶ νοερά» = [ἀκρά ἀπορρητὰ, συνεκτικά, τελεσιουργά]; c) «ἰδίως νοερά» = [ἀκρά, ζωγονικά, δημιουργικά]; d) «ἀφομοιωτικά»; e) «ἀπόλυτα καὶ ὑπερουράνια»; f) «ἐγκόσμια» = [νοερά, ψυχικά, φυσικά, αἰσθητά, ἄυλα, ἔνυλα].

⁶⁰ El establecimiento de entidades inteligibles imparticables hace que los inteligibles participados pertenezcan a un plano devaluado e impropriamente inteligible; *cfr.* PLOTINO VI 4, 1, 23-24; por otra parte, la estimación positiva por parte de Proclo del argumento de la tela de *Parmenides* significa el rechazo de la posibilidad de que los atributos

del medioplatonismo, en el que las Ideas eran «νοήματα θεοῦ», recobra vigencia con las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» de Proclo, que, heredadas de su maestro Siriano, encuentran su reformulación como contenido multitudinario de un Intelecto.⁶¹ Este factor, que atenta contra la reivindicación plotiniana de la substancialidad real de las Ideas, se explica como una nueva consecuencia del programa neoplatónico ateniense de conciliación entre platonismo y aristotelismo, añadida a la que, como vimos, representaba la caracterización activa y eficiente de la Idea trascendente en Siriano. Consecuencia que también explica el hecho de que, al igual que en los medioplatónicos, sea en el neoplatonismo ateniense donde el mundo inteligible se comprenda principalmente a partir de la funcionalidad cosmológica ejemplarista representada en el «τῷ παντελεῖ ζῳῳ»⁶² y por los «νοητὰ ζῳα»⁶³ platónicos. Aunque Plotino había rechazado este ejemplarismo simplista, tratando de sustituirlo por la denodada afirmación de la necesidad procesual de las Ideas, que el mundo inteligible causaba de suyo, Proclo mantiene, como aquél, la tesis de que las Ideas se hallan en cada uno de los estratos de la realidad —sea en el Intelecto, en el Alma o en la Naturaleza— en el modo en que corresponde a cada una de ellas,⁶⁴ de forma que, en términos generales, el orden inteligible encuentra correspondencia en el resto de la realidad.

En una tal complicación de hipóstasis y procesiones triádicas, las Ideas ya no representan el vértice del mundo inteligible, sino que pasan a ser interpretadas como elementos de la diferenciación que experimenta el ser del Uno en la multiplicidad. De este modo, las Ideas se hallan bajo el Ser en sí, que es indiferenciado y unitario, así como bajo su potencia, la Díada, que, aun cuando genera la multiplicidad, no consiste en ella.⁶⁵ Por una parte, al Ser indiferenciado de la Mónada o del Uno, le corresponde la causalidad existencial; por otra parte, las Ideas desempeñan la causalidad formal, quedando reservada la causalidad eficiente al orden de las Ideas que se halla rebajado en la materia como λόγοι. No obstante esta distribución de causas,⁶⁶ encontramos, simultáneamente, que, en ocasiones, Proclo afirma la identidad entre la causalidad eficiente y la formal, de modo que la Idea, siendo prioritariamente Paradigma, asume igualmente la función activa del principio demiúrgico,⁶⁷ contrariamente a lo que ocurría en Platón.

esenciales puedan darse en los sujetos particulares; ello significa el rechazo de la tesis de los neoaristotélicos alejandrinos que establecía la armonización entre Platón y Aristóteles afirmando que los universales se dan como casos particulares; cfr. A. C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle*, (A.R.C.A. 4) Liverpool, 1981, § 4. cfr. igualmente, IDEM, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 69.

⁶¹ PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1906), vol. 3, p. 8, 16: «Τὸ αὐτοζῳον πλήρωμά ἐστι τοῦ πλήθους τῶν νοητῶν ζῳῶν».

⁶² PLATÓN, *Timaeus* 31b.

⁶³ *Ibidem*, 31c.

⁶⁴ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 627, 4-21.

⁶⁵ IDEM, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, § 14, p. 51,20 – 52, 11.

⁶⁶ *Ibidem*, III 14, 60.

⁶⁷ IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 910, 24-34.

Según Proclo, la causalidad, en general, no es un poder, sino una fuerza y sólo como tal es susceptible de ser transferida cuantitativamente. Así entendida, la causalidad de la Idea puede verse disminuida en el caso de que, como forma, tenga que ser asumida por parte de la materia; tal desvanecimiento acontece en función del grado ontológico pertinente, tal y como queda desplegado a lo largo del desarrollo de la procesión. También en la descripción de la potencialidad (δύναμις), Proclo enfatiza la distinción entre fuerza y poder: la potencialidad imperfecta coincide con la materia aristotélica, mientras la potencialidad perfecta es la causa eficiente aristotélica, que, a su vez, es ἐνέργεια, *i. e.*, actividad cifrada en la producción, realmente identificada con la causa o substancia que la detenta; de este modo, tal substancia es realmente ἐνέργεια, y sólo conceptualmente puede distinguirse de ella. La causalidad, en tanto que fuerza, es bien un valor, bien una perfección.⁶⁸ En la medida en que la perfección atañe a cierta propiedad, puede considerarse tal perfección una derivación de la Idea platónica, representante normativa de lo que significa el cumplimiento del Ser en todos sus aspectos cualitativos.⁶⁹ La perfección es un valor en el sentido de completud ontológica: cada substancia desea alcanzar la propiedad que le hace ser un determinado tipo de substancia, de forma completa y a partir del estado de imperfección substancial en el que, *de facto*, se halla. Este afán axiológico por la perfecta realización del Ser acontece incluso en el mundo inteligible, ya que, a pesar de que en él todas las substancias son *de iure* actuales y a pesar de que poseen el ímpetu de permanecer sin merma en su tendencia a la perfección, se ven sometidas al ímpetu necesario y natural de la procesión, que implica la degeneración de las Ideas.⁷⁰

Vimos cómo, para Plotino, incluso la materia era un Inteligible encargado de la individuación formal de las Ideas y que, para Porfirio, sin que llegara a ser un Inteligible, establecía los términos a partir de los cuales quedaba determinada la incorporeidad. Proclo, en contra de Plotino, niega la existencia de una materia inteligible,⁷¹ y argumenta en contra de ella recurriendo a los conceptos pitagóricos del Límite y lo Ilimitado. De este modo, entiende que todo fenómeno natural se asemeja al Límite, por su forma, y a lo Ilimitado, por su materia; en la noción de Límite, Proclo aúna las determinaciones que al respecto habían incorporado tanto Platón como Aristóteles:

⁶⁸ IDEM, *Institutio theologica* § 7, 22-5, ed. E. R. DODDS (1977), p. 4; *ibidem*, § 12, 15-16, pp. 7-8; lo cual ocurre en conformidad con la regla universal de la procesión según Plotino, de acuerdo con la cual la perfección de la substancia es la que provoca su ἐνέργεια.

⁶⁹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 105: «so the notion is evidently derived from that of a Platonic Idea, the Idea of beauty being what is perfectly or completely beautiful, the Idea of red what is completely red».

⁷⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁷¹ Plotino reconoce la presencia de la Díada y entiende que el ser (τὸ ὄν) es un compuesto de forma y materia inteligible, donde la forma corresponde a la existencia (ὑπαρξις) y la materia, a la potencia (δύναμις). La tríada que compone cada entidad en PROCLO, *Theologia platónica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, pp. 31, 23 - 32.2, está formada por los términos «ὑπαρξις», «δύναμις», y «ἐνέργεια» que A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 108, n. 15 traduce como «being», «power» y «activity»; el primer término de la tríada, «ὑπαρξις», es sustituido, como en PROCLO, *Theologia platónica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, § 9, p. 39, 27, por «τὸ ἔν».

identidad invariable, número de especies fijo y cambio cíclico.⁷² Sentados estos principios, explica que, en el mundo inteligible, el Límite no es la forma de lo Ilimitado, sino Ser, y que lo Ilimitado no es la materia inteligible, sino fuerza;⁷³ ello se debe a que la substancia inteligible no puede tener un elemento informe o ilimitado. Proclo entiende que Plotino se ha alejado de la doctrina original de Pitágoras y de Platón, que consistiría en hacer de lo Ilimitado, no un poder incompleto o indeterminado —como correspondería al mundo sensible—, sino aquello que define y limita un poder o fuerza perfecta, tal como se halla en el mundo inteligible.⁷⁴ Al tratar la materia como fuerza, pone de manifiesto su tendencia al monismo ontológico, hasta el punto de implicar que, en la medida en que lo Ilimitado es el poder o fuerza del Límite, en tanto que opuestas a su existencia —correspondiendo la existencia al mundo sensible—, lo Ilimitado queda reducido al Límite.⁷⁵

3.4. La doble concepción, inteligible y lógica, del género

La estructura de la procesión conoce, en la obra de Proclo, otra versión en la que propiamente no hay formas, ya que se sustituyen por el par de Demiurgo y el Paradigma, tomado en general.⁷⁶ En este caso, la tríada más elevada se compone de los términos de Ser unitario (ἓν ὄν), Vida e Intellecto. Las tríadas trascendentales proporcionan tres clases distintas en las que se contienen las subclases correspondientes; cada entidad se canaliza a través de tres series cuya modalidad es la misma en las diferentes entidades así canalizadas, en la medida en que atienden a una misma estructura transcendental ternaria. Sin embargo, la variedad en la que se despliega, a través de la sucesiva apertura de un paso inferior triádico, una misma entidad, es mayor que aquella otra, más reducida, que puede ser abarcada extensivamente por los géneros y las especies, sin que, por ello, las entidades que pertenecen a una misma serie dejen de presentar un rasgo común.

Como vimos a la hora de presentar los rasgos característicos de la interpretación neoplatónica de los géneros, al igual que Plotino, Proclo extiende esta concepción doble del género a todos los tipos de género.⁷⁷ Tratando de responder a Platón,⁷⁸ Proclo habla de un doble tipo de descenso desde el Uno: a) descenso de los géneros Inteligibles a través de mónadas

⁷² IDEM, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, § 8, p. 33, 24-26; *cfr.* PLATÓN, *Sophista* 247a.

⁷³ PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, § 9, p. 40, 2-6.

⁷⁴ *Ibidem*, III, 10, 40-1.

⁷⁵ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 110.

⁷⁶ PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 386-388.

⁷⁷ IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 707.

⁷⁸ PLATÓN, *Parmenides* 127a.

imparticipables;⁷⁹ y b) descenso de los géneros lógicos a través de entidades participadas. Las entidades imparticipadas, que corresponden a los géneros inteligibles, tienen propiedades diferentes que las que pertenecen a las entidades participadas correspondientes al género lógico.⁸⁰ En ambos tipos de descenso, cada clase de mónada tiene su correspondiente serie, compuesta por partes que van siendo progresivamente engendradas desde aquéllas de forma que se preservan análogamente sus propiedades y atributos.⁸¹ Con todo, la explicación de la participación como un descenso y degradación progresivos, en cuanto hace al ser y al valor, puede ser considerada desde un punto de vista exclusivamente lógico, al margen de la metafísica, de forma que no tiene nada de específicamente neoplatónico. Pues, incluso en la lógica aristotélica, cada una de las propiedades de una forma genérica ha de seguir hallándose en los géneros y especies subordinados que aquélla comprende.

A pesar de que, como decimos, la ontología neoplatónica incluye la concepción meramente lógica de los géneros, Proclo rechaza la lógica aristotélica a partir de tres críticas: a) trata de nombres vacíos, *i. e.*, de términos que, aunque no carecen de referente, son abstractos; b) la interpretación hipostática de las premisas de *Parmenides*⁸² es un medio más adecuado para alcanzar la verdad que la silogística aristotélica, aun cuando tales hipótesis pueden ser transpuestas en silogismos categóricos; c) las premisas de los silogismos categóricos se hallan por división.⁸³

4. Los sucesores de Proclo en Atenas

A la muerte de Proclo, acaecida en 485, asume la dirección de la escuela Marino de Neápolis, hebreo convertido al paganismo y autor de escasa relevancia intelectual,⁸⁴ que se separa de la

⁷⁹ Las mónadas incluyen, entre otras entidades, las Hénadas de *Institutio theologica*; en *In Platonis Parmenidem*, usa «ἐνάδες» como sinónimo de «μονάδες» siguiendo la terminología de PLATÓN, *Philebus* 16c-17a, pero se refiere propiamente a las «μονάδες» que incluyen a las «ἐνάδες» como uno de sus tipos.

⁸⁰ Las propiedades de los géneros inteligibles son: a) anterior a los particulares, *cfr.* PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 14; b) en sí, *ibidem*, 17, 19; y c) relacionadas con los particulares en cuanto su causa, *ibidem*, 22. Por otra parte, las propiedades de los géneros lógicos son: a) en los particulares, *cfr. ibidem*, p. 14, 25; b) son en virtud de otras, *ibidem*, 17, 18; y c) se relacionan con los particulares en cuanto universales, *ibidem*, 23.

⁸¹ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 28.

⁸² La serie de hipótesis de *Parmenides* es una cadena de demostraciones en la que las premisas son las Ideas: las menores en número, las más simples y las más evidentes, que son utilizadas, multiplicándose, en los órdenes siguientes de acuerdo con el orden de procesión de las realidades divinas. De este modo, las premisas lógicas se identifican con las hipótesis metafísicas; por ello, cabe decir de la metafísica procliana que es racionalista, no idealista; A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 17.

⁸³ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 16.

⁸⁴ G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. 8... cit.*, p. 347.

interpretación de Proclo sobre *Parmenides*, al decidir que este escrito no versa sobre las Hénadas, sino sobre las Ideas.⁸⁵

La tendencia monística que Proclo había postulado contra el dualismo plotiniano, se acentúa aún más en Damascio, alumno en la escuela de Alejandría, y último diádoco de Platón como director de la escuela neoplatónica de Atenas antes de su cierre, en 529, por decreto de Justiniano.⁸⁶ Para Damascio, las Ideas, aun cuando son consideradas como principios en y para sí, quedan absorbidos en una concepción unitaria, panteísta y monolítica de la realidad. Tiende a situar el Absoluto incluso por encima del Uno, declarando la absoluta inefabilidad de su ser. Todo lo que alcanzamos a conocer no es sino una noción prediscursiva de la unidad que domina la imagen de lo real. Damascio acentúa la continuidad ontológica del sistema procliano, aunque su insistencia en que la infabilidad de las hipóstasis implica la inefabilidad de toda la procesión, corriendo el riesgo de anular el sistema. En definitiva, las aportaciones de Damascio son escasas, si tenemos en cuenta que el neoplatonismo da cima con Proclo. Después de él, no se podía sino hacer observaciones aporéticas, mostrando las dudas acerca de la capacidad humana del conocimiento y alejándose de la realidad inmediata por la mediación de categorías holísticas. Así, Damascio distingue y confunde a la vez el Uno y el Todo, articulando la realidad y las Ideas en la graduación de el Uno-Todo (τὸ ἕν-πάντα), el Todo (τὸ πάντα-ἕν) y Uno lo Unificado (τὸ ἡνωμένον).⁸⁷

⁸⁵ DAMASCIO, *Vita Isidori* § 275, 1-3, ed. C. ZINTZEN (1967), p. 119: «ὁ δὲ Μαρίνος τῷ ἀτόνῳ τῆς φύσεως οὐδὲ τοῦ Παρμενίδου τὴν ὑπεραίρουσαν ἐξήγησιν τοῦ διδασκάλου ἤνεγκεν, ἐπὶ τὰ εἶδη δὲ τὴν θεωρίαν κατήγαγεν ἀπὸ τῶν ὑπερουσίῳ ἐνάδων».

⁸⁶ H. J. BLUMENTHAL, “529 and its Sequel: What happened to the Academy?”, *Byzantion* 48 (1978) 370, recuerda que el edicto de 529, con probabilidad, no haría sino actualizar decretos de años anteriores.

⁸⁷ CH. TEREZIS, “Aspetti della teoria delle ‘specie’ (εἰδῶν) nel pensiero filosofico del neoplatonico Damascio”, *Maia* 67 (2005) 104-105.

1. La escuela alejandrina y la tradición neoplatónica

Como indicamos, Hermias (ss. IV-V) fue discípulo de Siriano en la escuela de Atenas, antes de establecerse en Alejandría. De él, conservamos una serie de escolios a *Phaedrum*,¹ que le sitúan como el primer autor de talla intelectual relevante dentro de la escuela de Alejandría, después de la primera generación de Nemesio de Emesa (s. IV), Hipatia (ss. IV-V), su discípulo Sinesio (370-413), Hierocles (s. V), su discípulo Teosebío (s. V), y Eneas de Gaza (ss. V-VI).

Una vez muerto Hermias, será su hijo Amonio de Hermias († 517) el filósofo reconocido como verdadero fundador de la escuela de comentaristas neoplatónicos de esta ciudad. En ausencia del padre, Amonio se formó en Atenas, teniendo a Proclo por maestro en una época en la que comenzaba a notarse la influencia cristiana dentro de las escuelas filosóficas helenas de la Tardoantigüedad.² Así lo demuestran las diversas conversiones al Cristianismo que tienen lugar en la escuela de Alejandría, así como el hecho de que, por entonces, se quemasen los quince libros contra los cristianos que había escrito el neoplatónico Porfirio, motivo de que, de ellos, hoy sólo conservemos fragmentos.³ A diferencia de la ateniense, la escuela alejandrina experimenta, en su mismo seno, el fenómeno de la progresiva cristianización de sus maestros.⁴ Amonio, conocido por su interés en Astronomía y en Matemáticas, además de por sus comentarios sobre Aristóteles e *Isagoge*, permaneció pagano; pero ya sus discípulos inmediatos adoptan una nueva actitud que tendría sus consecuencias en la exégesis filosófica de los autores antiguos. Incluso, el grado de compromiso con las doctrinas que el Cristianismo sostenía acerca de la realidad del mundo experimenta una progresión entre aquéllos. Mientras se discute la posibilidad de que su alumno Olimpiodoro (s. VI), conocido por sus comentarios a *Alcibiades*, *Gorgias* y *Phaedo*, fuera cristiano, los nombres de sus dos discípulos, David (s. VI) y Elías (s. VI), testimonian claramente su credo religioso. En cambio, el otro de los discípulos conocidos de Amonio, Asclepio de Tralles (ss. V-VI), siguió siendo pagano, como su maestro.

¹ HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. COUVREUR, *Hermeias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia*, Bouillon, Paris, 1901; reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1971.

² Amonio († 517), hijo de Hermias (cfr. ZELLER, *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*, III, trad de G. Martano, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, vol. VI, p. 198), fue discípulo de Proclo (412-485), y tuvo entre sus alumnos a Olimpiodoro (500-565) y a Juan Filópono (490-567). David el Filósofo (segunda mitad s. VI; cfr. R. W. THOMSON, "David the philosopher", A. KAZHDAN (ed.), *O.D.B* 1, p. 591), al que nos referimos, fue alumno de Olimpiodoro, igual que Elías (s. VI-, cfr. A. KAZHDAN., "Elias of Alexandria", *idem* (ed.), *O.D.B* 1, p. 686).

³ En concreto, fueron quemados en 448; cfr. T. D. BARNES, "Porphyry Against the Christians. Date and Attribution of Fragments" *Journal of Theological Studies* 24 (1973) 424-442.

⁴ H. D. SAFFREY, "Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e siècle", *Revue d'Études Grecques* 67 (1954) 396-410.

Es cierto que su Cristianismo de aún no estima necesario desdecirse de tesis tan incompatibles con la Biblia como la tesis aristotélica de la eternidad del mundo; así lo demuestra el hecho de que Elías la sostuviera expresamente, como que David la mencione sin contradecirla. En cambio, Filópono, discípulo directo de Amonio, escribe, para refutarla, sendos tratados contra contra Aristóteles y Proclo.⁵ Muy significativo es que su *De aeternitate mundi contra Proclum* fuera compuesto en 529, coincidiendo con el cierre de la escuela neoplatónica ateniense. Sin embargo, aun cuando es cierto que la perspectiva cristiana iba a erigirse en el punto de vista general durante un milenio, por el momento, Filópono tuvo aún que conocer la resistencia helénica de Simplicio (s. VI), quien, habiendo sido alumno del mismo Amonio en Alejandría empero, se declaraba seguidor de la escuela ateniense, de la que huyó a Persia para refugiarse bajo el Imperio Sasánida de Cosroes I (531-579) junto a otros siete filósofos paganos, entre los que se hallaba Damascio.⁶

Si se tiene en cuenta el criterio de la originalidad, habremos de concluir que el logro científico de la escuela alejandrina resulta inferior a las innovaciones hermenéuticas del período helenístico.⁷ Ahora bien, si estimamos los avances exegeticos e historiográficos de sus comentarios, así como la claridad y el orden sistemático con el que están escritos, no podremos sino concluir un juicio muy favorable acerca de su calidad filosófica. El valor historiográfico de la escuela es doble. Por una parte, se debe a que perpetúan la transmisión de tradiciones escolares mucho después de que Egipto dejase de ser una provincia del Imperio bizantino, transmitiendo y ordenando el saber de todas las escuelas filosóficas anteriores; y, por otra parte, se debe a la influencia que tal sistematización habría de tener en el porvenir cultural bizantino, especialmente, en lo que toca a la clasificación de las modalidades de existencia del universal.⁸

2. La escuela alejandrina y la Lógica aristotélica

La lógica alejandrina se centra en la teoría de la demostración expuesta en *Analytica posteriora*. Estudian los nombres, siguiendo *Categoriae*; los términos de *De interpretatione* y las proposiciones que constituyen el silogismo, según *Analytica primera*. *Topica*, que trata de la inferencia probable, es considerada como un apéndice al *Organon*, junto a los *Sophistici elenchi*. Al igual que Porfirio, entienden que *Categoriae* no debe clasificarse bajo como estudio preliminar a

⁵ R. SORABJI, "The Contra Aristotelem", *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World. Translated by Christian Wildberg*, Duckworth, London, 1987, p. 18, señala que *De aeternitate mundi contra Aristotelem* fue un tratado distinto y posterior que *De aeternitate mundi contra Proclum*.

⁶ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle) Presses Universitaires de France, Paris, 1993; trad. it., *Storia della filosofia medievale*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1995, p. 9.

⁷ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, London, 2003, p. 49.

⁸ El mérito de haber señalado por vez primera esta circunstancia corresponde al ya citado estudio de L. G. BENAKIS, "Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν".

Topica. El silogismo probable de *Analytica priora* debe ser estudiado antes del silogismo demostrativo. Para ello, siguen la semántica de nombres, términos y proposiciones de Porfirio, tal como lo atestigua Simplicio,⁹ y consideran *Categoriae* como la introducción, no sólo a la lógica, sino al conjunto de la filosofía.

Para Aristóteles, así como para los estoicos, la Lógica era un instrumento formal de la filosofía válido para probar o refutar argumentos. En cambio, Alejandro de Afrodisias, a pesar de su fidelidad al Estagirita, entiende que la Lógica es parte de la filosofía y que, como tal, puede descubrir verdaderamente la parte de la realidad que le corresponde.¹⁰ Los autores alejandrinos siguen esta segunda orientación de forma más acusada. Amonio piensa que Platón¹¹ y los platónicos estimaban la Lógica como la más importante de las partes de la filosofía.¹² A pesar de ello, no considera la Lógica como la parte más importante de la filosofía, sino que, siguiendo la opinión de algunos «platónicos», afirma que debe ser llamada tanto parte, en cuyo caso trata de las cosas reales, como instrumento, en cuyo caso trata de reglas vacías de referencia. De acuerdo con él, esta doble comprensión de la Lógica se hallaría ya en Platón, quien habría entendido su propia Dialéctica de forma que se pudiera aplicar tanto a al razonamiento y a la demostración, como a las realidades, entre las que despuntan las Ideas.¹³

3. La triple modalidad alejandrina del universal

3.1. La triple modalidad alejandrina del universal y la tradición neoplatónica

Por lo que hace al programa de conciliación entre Platón y Aristóteles, en general, y a la concepción del universal, en particular, la escuela neoplatónica de Alejandría regresa, como ya había sucedido en el seno de la escuela ateniense, a los planteamientos medionplatónicos.¹⁴ Todo ello sucede

⁹ SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. DIELS (1882), p. 15, 14-15.

¹⁰ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 19.

¹¹ PLATÓN, *Philebus* 57e-58e y *Phaedrus*.

¹² AMONIO, *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, ed. M. WALLIES (1899), p. 8, 22-24.

¹³ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 20. Amonio no malinterpreta a Alejandro al seguir el ensayo de Plotino sobre la Dialéctica: Amonio y los alejandrinos siguen más a Proclo que a Plotino y van más allá que aquél en el ejercicio de amalgamar a Platón con Aristóteles.

¹⁴ ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 7, 29-32, recomendando las virtudes del buen profesor de filosofía —entre las que se hallan no alinearse con los autores que explica, ni compartir el sentir de escuela alguna, sino admirar o criticar todo el corpus por rechazar una de las tesis que se halla contenido en él— denuncia el error de Jámblico, quien siendo partidario de Platón, deforma la crítica aristotélica de las Ideas hasta el punto de afirmar que no está en disonancia con Platón; es decir, convirtiendo la crítica en corroboración. La misma orientación conciliadora de Jámblico se halla en Simplicio, quien recomienda subrayar el acuerdo entre Aristóteles y Platón, aun cuando se trate de pasajes en los que critique a su maestro; *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 28; SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 7, 29-32. Amonio, además de en el campo de la Metafísica, trata de conciliarlos en el campo de la Lógica. Olimpiodoro, su alumno, dice que la lógica platónica, demostrativa mas sin tomar conciencia del arte de demostrar, resultó necesaria a Aristóteles, mientras que la lógica aristotélica, tanto demostrativa como capaz de dar razón de la demostración, no le

en contra de la reivindicación de la substancialidad de las Ideas que, en parte en contra, en parte a favor de tales planteamientos, había realizado Plotino. Con los Alejandrinos, nos hallamos, de nuevo, con una perspectiva filosófica que privilegia el estudio cosmológico y teológico de las Ideas. Sobre esta base epistémica, los autores de la escuela neoplatónica de Alejandría establecen un sistema ternario de las modalidades de existencia del universal, que, hundiéndose sus raíces en el mismo Platón,¹⁵ habría de perpetuarse tanto en la tradición bizantina, como, siglos más tarde, en la de la filosofía medieval latina. Tal sistematización resulta del proceso por el cual, sumidos en el paradigma científico medioplatónico, se decide en un sentido la estructura latente del planteamiento del problema de los universales que Porfirio había realizado, tres siglos antes, en *Isagoge*.¹⁶ En un discurso propiamente escolástico, Amonio de Alejandría y sus discípulos, David el Filósofo y Elías, expresan con determinación y precisión la esencia del universal, recogiendo e integrando los elementos de toda la tradición anterior: Platón, Aristóteles, Alcinoos y el resto de autores del platonismo medio, Plotino, Porfirio, Siriano y Proclo.

De Platón, recogen la sustantividad, la ejemplaridad paradigmática y la trascendencia de las Ideas, así como la modulación por la que se hallan, en tanto que participadas, en la realidad sensible. De Aristóteles, la causalidad formal de las formas inmanentes y la concepción del género como término lógico. De los autores medioplatónicos, entre quienes destaca Alcinoos, el modelo de conciliación entre las Ideas trascendentes platónicas y las formas inmanentes

habría resultado necesaria a Platón, de modo que no se puede decir de éste que era inferior a Aristóteles; *cfr.* “Prolegomena” a *Categoriae* 17. *cfr. item* el juicio de G. REALE, “Caratteristiche dell’ultima fase del neoplatonismo alessandrino”, *Storia della filosofia greca e romana*. 8... cit., p. 354: «alcuni di costoro [alessandrini] tendono addirittura a riportare il Platonismo su posizioni medioplatoniche, o comunque a semplificarlo il più possibile»; a continuación, el autor llama la atención sobre el significativo hecho de que fueran dos miembros de la escuela alejandrina, Hierocles y Nemesio, los únicos que, al día de hoy, nos transmiten las doctrinas del maestro de Plotino, Amonio Saccas, que fue influenciado por la teología de la Creación cristiana.

¹⁵ Forma separada en *Phaedo*, forma inmanente en *Meno* y género lógico en *Theaetetus*. No obstante, hay una única mención platónica a una concepción excepcional de la Idea, que no tiene eco en la escuela alejandrina; sin embargo, esta concepción no ha de tenerse por platónica más que de modo nominal, ya que en esta ocasión Platón se expresa de forma incoherente respecto al resto de sus referencias a la autosubsistencia de la Idea y a su independencia respecto a una inteligencia divina; en él habla de la Idea como creada por Dios, de forma que la eliminación de su independencia tiene por consecuencia el desvanecimiento de su realidad. D. ROSS, *Plato’s Theory of Ideas...* cit., p. 235: «There is one passage in the Republic [597b] where Plato does injustice to his own view. That is the passage in which he describes God as making the Idea of bed. To describe any Idea as ‘made’ is to deprive it of the complete independence which everywhere else Plato ascribes to the Ideas». De esta forma, aunque la noción de la Idea como pensamiento o creación de Dios no es propiamente platónica, hay un pasaje que da lugar a esta interpretación, de forma que en este aspecto propio del neoplatonismo y de la Patrística, igual que en el de considerar la actividad y potencialidad de la Idea tal como aparece en *Timaeus*, también se halla adelantado en el mismo Platón. Los autores medioplatónicos y neoplatónicos, así como sus contemporáneos cristianos y toda la tradición patrística posterior toman de Filón no sólo la concepción de la Idea como pensamiento de Dios, sino también la interpretación de la Idea como caso particular de las δυνάμεις de Dios; por lo primero, la Idea pierde substancialidad y se convierte en imagen, mientras que por lo segundo, la Idea complementa su originaria causalidad formal con la causalidad eficiente que llega a adquirir por residir en el «lugar» del Λόγος, primera imagen de Dios caracterizada, además de por su perfección, por tal causalidad eficiente y carácter activo. *Cfr.* G. REALE, “Rapporti fra «Idee» e «Potenze»”, *Storia della filosofia greca e romana*. 7... cit., p. 63-64.

¹⁶ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* cit., p. 39.

aristotélicas, así como la interpretación de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», situadas en la sede de su Intellecto. De Plotino, la triple estratificación de los Inteligibles —imparticipables, participados y participantes—, su cualificación como Inteligencias y el reconocimiento de su correlato anímico, en las entidades de los λόγοι. De Porfirio, como decimos, el planteamiento de las alternativas en las que, en general, considerar la modalidad de existencia del universal; su atención al conceptualismo semántico y su tendencia al realismo metafísico de los Inteligibles. De Siriano, aceptan la postulación de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι», tomadas, a la vez, como modelos del Demiurgo para la producción del mundo y como vínculo gnoseológico entre el concepto abstracto y el Inteligible intuido por reminiscencia. De Proclo, por fin, aun manteniendo la potencialidad unificante como cifra de la actividad eidética, rechazan la complicación del mundo inteligible en varios estratos.

La teoría alejandrina de la triple modalidad del universal es, en su conjunto, una solución que nace de la armonización propuesta por la hermenéutica concordista establecida por Amonio entre Platón y Aristóteles. Esta hermenéutica sigue las pautas marcadas al respecto por Siriano y Proclo, y, a diferencia de lo que ocurría en el medioplatonismo, parte de los planteamientos de *Isagoge*. Por todo ello, tiene una doble consecuencia en la interpretación de las Ideas: a) la platonización de Aristóteles, en la medida en que se considera válido el ejemplarismo de las Ideas trascendentes y su modulación en los entes sensibles a través de la participación de éstos en aquéllas; b) la aristotelización de Platón, en la medida en que b.1) las Ideas participadas que se hallan en los seres sensibles son interpretadas, a la vez, como las formas inmanentes aristotélicas, tratando de superar la vaguedad del concepto de participación, que venía siendo denunciada por la filosofía peripatética; aristotelización de Platón, también en la medida en que b.2) se reconsidera el concepto abstracto situado en la mente humana, que, como hemos visto, había sido rechazado expresamente por Platón y estudiado con precisión dentro del materialismo estoico.

El neoplatonismo de los alejandrinos no se patentiza tanto en sus comentarios a la lógica aristotélica,¹⁷ que, en su mayor parte, aceptan tal como ya la había sintetizado Porfirio en *Isagoge* y sus comentarios a *Categoriae*; como en su teoría semántica, donde se evidencia un mayor compromiso con las posiciones neoplatónicas. Siendo la predicación el origen del cisma entre platónicos y aristotélicos, los alejandrinos, que bien puede decirse que «llegaron a obsesionarse con los universales»,¹⁸ tratan de conciliar sus modalidades a través de dos medios.¹⁹ El primero es la

¹⁷ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 29.

¹⁸ *Ibidem*, p. 29: «They could be said to have been obsessed by universals».

multiplicación del universal en las modalidades de «anterior» (πρὸ τῶν πολλῶν), «en» (ἐν τοῖς πολλοῖς) y «posterior» (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) a la multiplicidad;²⁰ por medio de esta multiplicación de las modalidades del universal, tratan de hacer ver que las críticas dirigidas contra las Ideas platónicas evidencian, en cada caso, una deficiente comprensión de la modalidad del universal contra la que se dirigían. El segundo medio empleado por los alejandrinos para la conciliación de las diversas interpretaciones del universal que heredan, es la aceptación de la interpretación neoplatónica del género *ab uno*, inaugurado por Plotino y reasumido, con especial significado, por Proclo; de acuerdo con tal noción, los alejandrinos podían rechazar la exigencia peripatética de que el universal debía darse, única y exclusivamente, de forma inseparable respecto a la substancia, además de tener que predicarse unívocamente, con el significado adquirido por la relación lógica que mantiene con sus especies. De esta manera, el género no tiene por qué quedar reducido lógicamente a las especies, como ocurre con su interpretación como clase meramente extensiva, quedando abierta la posibilidad de adquirir una cualificación intensiva que, en última instancia, consiste en su realidad ontológica. Como vimos en su momento, la condición de posibilidad del género *ab uno* reside en la contemplación de un *tertium quid* entre la equivocidad pura y la univocidad pura, a saber, el que venía dado por la paronimia aristotélica.

A pesar de que los comentadores alejandrinos coinciden en el reconocimiento de la triple modalidad del universal, de modo que, en adelante, ha de ser considerada como una acuñación característica de la escuela, hay algunas diferencias en la forma con que se plantean el problema de los universales. Amonio hace preguntas sucesivas, introduciendo en ellas los términos que han de ser explicados como conceptos fundamentales en el desarrollo del programa lectivo. Responde con circunspección, sin adelantar tesis fuertes; no se pronuncia sobre su preferencia entre Platón y Aristóteles, ni define las categorías con más pormenor que el requerido para señalar su función predicativa. Comienza explicando los pares de opuestos universal – particular y género – especie y,

¹⁹ JÁMBLICO, *De mysteriis* I, 2; *ibidem*, I, 4, por su parte, intenta la conciliación mediante el establecimiento de tres criterios hermenéuticos que distinguirían sendos discursos, con la intención de superar la arbitrariedad y la ausencia de relación en el método alegórico de Porfirio; Juliano identifica las hipóstasis plotinianas con astros o con figuras mitológicas (su correspondencia se halla ya implícita en Plotino y Proclo la adoptará entusiastamente), proporcionando una vía complementaria a la de Jámblico para superar la independencia que en Porfirio mantienen los niveles jerárquicos de la realidad con las categorías o modos de interpretación. Queda establecida una cadena de analogía entre lo inferior y lo superior contemplados desde la perspectiva del conocimiento, en la que una misma noción aparece en los diferentes niveles con diferente forma, apropiada al nivel de que se trate. Esta concepción metafísica de Jámblico, alabada por Proclo, es aprobada por HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. COUVREUR (1901), p. 13, 16, que interpreta el substrato material del que se habla en *Phaedrus* como belleza en todas las formas; Jámblico interpreta *Categoriae* con las nociones de nombre, concepto y cosa; otras referencias a esta cadena de analogía se hallan en FILÓPONO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. A. BUSSE (1898), p. 129, 9; *ibidem*, 136, 29; SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 13, 16; OLIMPIODORO, *Prolegomena*, ed. A. BUSSE (1902), p. 18, 23. PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1903), vol. 1, p. 204, 24-7, censura a Porfirio por haber comentado el *Timaeus* desde un punto de vista menos universal (ἐποπτικώτερος) de como lo ha hecho Jámblico.

²⁰ A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - I”, *Phronesis* 1 (1955) 59-64.

después, examina las propiedades formales de cada término en los lemas correspondientes.²¹ Para todo ello, sigue el planteamiento que Porfirio hace en *Isagoge*, evitando, como él, pronunciarse a favor de la solución aristotélica o platónica.²² En cambio, Elías, que sigue los pasos de Amonio, coloca un proemio antes de la lección, en la que sigue mecánicamente el orden de los lemas: en vez de hablar primero del género y la especie desde un punto de vista lógico, plantea directamente el problema del estatuto ontológico de los universales,²³ añadiendo cuatro observaciones que, desde una óptica aristotélica, pueden ser dirigidas a la noción de universal de Amonio. Si bien esta forma de proceder es más parcial que la de Amonio, Elías tiene el mérito de añadir un excursus sobre la noción *ab uno* del género y sobre su atribución a Platón, inspirándose para ello en Proclo.

3.2. La presentación alegórica de la triple modalidad alejandrina del universal

Amonio, David y Elías, sistematizando todas las elaboraciones anteriores al s. VI, desarrollan una teoría original de los universales, que, con la excepción de Pletón, habría de encontrar repercusión en toda la filosofía bizantina,²⁴ así como en toda la filosofía medieval.²⁵

Adoptando la exégesis conciliadora entre las filosofías de Platón y de Aristóteles, que comenzó en el medioplatonismo y que se consumó en el neoplatonismo ateniense, la escuela neoplatónica alejandrina mantiene la tesis de que la forma trascendente, exclusivamente platónica, y la forma inmanente,²⁶ reconocida por Platón, pero más propia de Aristóteles, pueden ser conciliadas con el género lógico, exclusivamente aristotélico, en una teoría de los universales entendida como tipología de los estados o modalidades con los que universal se da o existe.²⁷ Estos estados son tres, correspondiendo a los tres posibilidades de ser que Aristóteles concibió para los géneros y las especies, a saber, la separación metafísica de las Ideas, la inmanencia física de las formas y la inmanencia psicológica del concepto.

²¹ AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 81, 3.

²² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 35.

²³ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 67, 9.

²⁴ L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought"... *cit.*, p. 70-1: «We find this line of interpretation throughout the Byzantine period, specifically in the texts of Ioannes Italos (1023-1085), Eustratios of Nicaea (1050-1120), who is also a commentator on the Posterior Analytics, Nicephoros Blemmydis (1197-1272, and even later in Georgios Scholarios and Bessarion), but not in Pletón».

²⁵ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 103; la influencia, detectable en Abelardo, Alberto Magno y Tomás de Aquino, llega a Occidente a través de las traducciones latinas de Avicena; *cfr.* L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought"... *cit.*, p. 85.

²⁶ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 68; se verá cómo la alusión neoplatónica a la forma impresa en la materia no tiene nada que ver con la concepción aristotélica del universal.

²⁷ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 104: «trois types d'universaux, ou plutôt ces trois états de l'universel».

Para explicar la naturaleza de cada una de las tres modalidades, los alejandrinos utilizan la alegoría de la imagen del sello de cera, que ya empleara Platón,²⁸ que se reencuentra en Plotino,²⁹ y que aún siguió siendo empleada después de los alejandrinos.³⁰ Si acudimos al testimonio de Elías, vemos que, tras advertir que, en su investigación, va más allá del límite que estableciera Porfirio en su planteamiento del problema de los universales, se expresa del siguiente modo:

ἀλλὰ καὶ τούτου ἀποδειχθέντος οὐδὲ τότε πέρας ἐποιούμην τῶν ζητήσεών, ἀλλὰ τότε ὁ κολοφών με τῶν ζητημάτων ἐξεδέχετο· τοῦ γὰρ καθόλου τριτοῦ ὄντος, ἢ πρὸ τῶν πολλῶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ὑπὸ ποῖον τούτων τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος τελεῖ; οἷον ὡς ἐπὶ παραδείγματος ὑποκείσθω δακτύλιος ἔχων σφενδόνην καὶ ἐν αὐτῇ ἐκτύπωμα ἐνός τῶν ἀριστέων, Ἀχιλλέως ἢ Αἴαντος ἢ Ἑκτορος, καὶ διάφοροι κηροὶ ἀποματτόμενοι τὸ ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου καὶ τις ἐστὼς καὶ θεώμενος τὰ ἐν τοῖς κηροῖς, ὅς καὶ ἀναχωρεῖτω λέγων «εἶδον πολλοὺς κηροὺς τὸ αὐτὸ ἐκτύπωμα ἔχοντας»· ἔστιν οὖν τὸ ἐν τῷ δακτυλίῳ τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, τὸ ἐν τοῖς κηροῖς τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς, ὁ ἐστὼς καὶ θεασάμενος τοὺς τύπους τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς.³¹

Se trata de un proceso ontológico al cabo del cual el Ser de un conjunto de entes queda determinado como tal por el hecho de aparecer bajo un mismo aspecto, mostrando la misma impresión (τὸ αὐτὸ ἐκτύπωμα). La alegoría del sello establece la distinción entre dos tipos de ser: el del Modelo y el de los entes por él modelados. Hasta el momento, no se ha recurrido al proceso gnoseológico del conocimiento humano, ni cuando tiene por objeto el Modelo, ni cuando tiene por objeto los entes físicos. Al explicar el Ser de tales entes físicos a partir de un Modelo, la alegoría constata la vigencia del ejemplarismo que hace de los entes ejemplares de una causa trascendente y, así, se pone de manifiesto el vínculo que la escuela alejandrina establece con la cosmología del medioplatonismo, que hablaba de «νοήματα θεοῦ» y del neoplatonismo ateniense, que interpretaba las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» como «νοερά ἐῖδη»,³² obviando las críticas

²⁸ PLATÓN, *Theaetetus* 191c.

²⁹ PLOTINO, VI 5, 6.

³⁰ MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum liber* I, 7, P.G. 8, 91, 1076B-C.

³¹ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 48, 15-24 [«Pero, incluso habiendo demostrado esto [que los universales son y que son incorpóreos], ni entonces pondría límites a las investigaciones, sino cuando el término de las investigaciones me lo permitiera; pues, siendo triple el universal, o anterior a la multiplicidad, o en la multiplicidad, o posterior a la multiplicidad, ¿bajo cuál de éstos terminan el género y la especie? Al modo como frente a paradigma ha de subyacer un anillo que tiene engaste y en él el modelo de uno de los mejores, de Aquiles o de Ajax o de Héctor, y modelando diferentes trozos de cera según el modelo del anillo y uno que permanecido observando lo que está en los trozos de cera, que se retire diciendo 'vi muchas trozos de cera teniendo el mismo modelo'. Lo que está en el anillo es, pues, lo que es anterior a la multiplicidad, lo que está en los trozos de cera es lo que está en la multiplicidad, el que ha permanecido y observó las marcas es lo posterior a la multiplicidad» v.i.i.l.].

³² PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1961), p. 960, 27.

que, contra el ejemplarismo medioplatónico y judeocristiano, había levantado Plotino. Veremos cómo, después de recurrir a la cosmología que, en última instancia, se remonta a *Timaeus*, Elías establece una relación entre ella y el proceso gnoseológico de un sujeto cognoscente que, al igual que los entes modelados, se halla en el mundo físico y los observa, percatándose de que tienen una misma figura impresa (τὸ αὐτὸ ἐκτύπωμα). De este modo, se ha remontado desde la multiplicidad de los entes que guardan parecido hasta la unidad del modelo por el que se mantienen en esta aparente relación. En la mente del sujeto cognoscente, permanecen las marcas de una tal apariencia compartida, de modo que no cabe sino reconocer que esas imágenes mentales tienen un ser, que no puede reducirse a la nada ni a la arbitrariedad ficticia (τραγέλαφον καὶ τὰ τοιαῦτα) de la fantasía (ψιλλὴ ἐπίνοια): se trata de los universales tomados como conceptos (ἐπίνοια), que detentan un ser objetivo (τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ).³³ Como veremos al final de nuestro estudio, fue el reconocimiento de este carácter objetivo que corresponde al concepto el que mereció, de acuerdo con el juicio de los jerarcas ortodoxos, la condena de Juan Ítalo.

3.3. El significado metafísico de la triple modalidad alejandrina del universal

Los tres tipos de universal son considerados como objeto material de sendas ciencias. Así, tenemos la Teología, que estudia los universales trascendentes; la Física, que estudia los universales inmanentes; y, en tercer lugar, la Lógica, que estudia los universales abstractos.³⁴ La correspondencia entre ciencias y tipos de universal no es, por lo que pudiera deducirse de lo dicho, ni exacta ni biunívoca. Esto se echa de ver en que el primer tipo de universal no sólo se aborda teológicamente, sino también cosmológicamente; en que la Cosmología no sólo tiene por objeto el universal πρὸ τῶν πολλῶν, sino también el universal ἐν τοῖς πολλοῖς; en que, consiguientemente, este tipo de universal es objeto de estudio de la Cosmología y de la Física; y, finalmente, en que el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς no solo es estudiado por la Psicología, sino también por la Lógica.

La tesis que Amonio,³⁵ Elías³⁶ y David,³⁷ mantienen acerca de la naturaleza del universal ha sido calificada como «conceptualismo realista moderado».³⁸ En ella se diferencian las tres modalidades del universal que, como veremos, se reencuentran en los textos de Focio, Aretas,

³³ *Ibidem*, p. 49, 17-20. Sobre el significado filosófico e histórico del término «τραγέλαφος», cfr. G. SILLITTI, *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, (Elenchos, 2) Bibliopolis, Napoli, 1996.

³⁴ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* cit., p. 105.

³⁵ AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 41, 10-42; *ibidem*, p. 68, 25-69.

³⁶ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 48, 15-30.

³⁷ DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE (1904), p. 113, 14-29.

³⁸ L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... cit., p. 85: «(moderate) 'conceptual realism'».

Psello, Ítalo, y que pasan s Eustracio de Nicea y Nicéforo Blemides Nicéforo Cumno y Nicéforo Gregorás.

La tesis afirma la existencia de un mismo universal que se da en tres modalidades distintas, aunque coimplicadas cosmológica y gnoseológicamente: la modalidad $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν, la $\acute{\epsilon}\nu$ τοῖς πολλοῖς y la $\acute{\epsilon}\pi\iota$ τοῖς πολλοῖς.

La modalidad $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν es aquélla que contempla la existencia del universal anterior a la multiplicidad. Se trata de una concepción teológica del universal, puesta al servicio del ejemplarismo, e identificada expresamente con las Ideas platónicas, que los alejandrinos sitúan en la mente del Demiurgo, de modo que, propiamente, no puede hablarse de «realismo» trascendente. De acuerdo con la alegoría del anillo, el universal anterior a la multiplicidad corresponde a la imagen del modelo formal grabado sobre el engaste del anillo. Son los παραδείγματα, Ideas platónicas modélicas situadas en el Demiurgo, géneros y especies universales que, expresamente, consideran subsistiendo separados de la materia, aunque relacionados con ella. Son el contenido del conocimiento divino, que corresponde a los «νοήματα θεοῦ» del medioplatonismo, pero que, a diferencia de ellos, y de acuerdo con la reinterpretación de la escuela ateniense, interpretan como «δημιουργικαὶ ἰδέαι». Dice Elías:

$\acute{\epsilon}\pi\iota$ δὲ τῶν πραγμάτων αὐτῶν τὰ $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν ἔστιν ἓν τῷ δημιουργῷ, τοῦτ' ἔστιν οἱ λόγοι καθ' οὓς τὰ ὄντα δημιουργεῖ (καὶ τούτους τοὺς δημιουργικοὺς λόγους ὁ Πλάτων ἰδέας λέγει).³⁹

Como vemos, Elías interpreta las Ideas platónicas como Razones creatrices, siguiendo en ello los planteamientos de Siriano, Proclo y Hermias de Alejandría, que habían recuperado la noción medioplatónica de los «νοήματα θεοῦ» a través de la fórmula de las Ideas o Razones creatrices. Se trata de una interpretación donde se pone de relieve la instrumentalidad que tales Ideas representan respecto a los seres mundanos, objetos prioritariamente considerados como necesitados de explicación científica. Como hemos visto en la presentación alegórica de la triple modalidad del universal, la creación o producción de los seres por parte del Demiurgo es cosmológicamente explicada como un proceso de modelación (ἀποματτόμενοι) de varios trozos de cera a partir de un modelo (ἐκτύπωμα), que es anterior (τὸ $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν) —ontológica, lógica y temporalmente— a ellos: el modelo (ἐκτύπωμα) grabado en el engaste (σφεινδόνην) de un anillo (δακτύλιος ἔχων σφεινδόνην καὶ ἐν αὐτῇ ἐκτύπωμα). Cuando los alejandrinos atribuyen directamente a Platón la interpretación de las Ideas como «δημιουργικαὶ ἰδέαι» o, en la

³⁹ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 48, 25-28 [«Acerca de sus realidades, los anteriores a la multiplicidad están en el Demiurgo, es decir, las Razones según las cuales crea los seres (y a estas Razones creatrices Platón las llama 'Ideas')» v.i.i.l.].

formulación de Elías, como «δημιουργικούς λόγους», dan un paso más sobre la hermenéutica ateniense, que se había limitado a asumir, dentro de su propia doctrina de escuela, la tesis de que las Ideas platónicas son Ideas creatrices, atribuyéndoselas a Platón sólo de forma implícita. Se trata de una diferencia sutil, por la cual podemos observar las diferentes relaciones que los filósofos de la Tardoantigüedad van estableciendo sucesivamente con la filosofía de Platón. Así, en el caso de los atenienses, se habla de filosofía platónica dentro de un discurso que aún combina la filosofía propia de su escuela con hermenéutica escolástica sobre Platón, mientras que, en los alejandrinos, sólo encontramos pruebas de esta escolástica, eso sí, reformuladas dentro de una sistematización y síntesis supremas que les hace dignos de mérito filosófico, aunque no, ciertamente, de aportar conocimientos nuevos.⁴⁰ A la postre, como vimos con ocasión del estudio de la escuela ateniense, la expresión «δημιουργικαὶ ἰδέαι» y su variante «δημιουργικούς λόγους» traen aparejado el mismo grado de desubstanciación de las viejas Ideas platónicas que estaba entrañado en los «νοήματα θεοῦ» medioplatónicos. No obstante, su mención en los comentaristas alejandrinos conlleva las innovaciones que los atenienses Sirano y Proclo habían introducido siguiendo las pautas de su mayormente logrado programa de conciliación entre platonismo y aristotelismo; a saber, a) la cualificación eficiente de las Ideas, b) la afirmación de que se dan «separadamente»,⁴¹ como las había interpretado Aristóteles antes de proceder a su crítica; y, en tercer lugar, c) la concesión de que, aunque sea en su modalidad pertinente, puedan hallarse realmente en los entes físicos, tal y como lo hacían, por derecho propio, las formas inmanentes aristotélicas. Si recurrimos, de nuevo, a la alegoría del anillo, habremos de concluir que las verdaderas, reales y ya antiguas Ideas platónicas, reclamadas después de Platón sólo por Plotino, habrían de identificarse con el engaste (σφενδόνην) del anillo mismo. Hemos visto cómo Elías habla de «un anillo en cuyo engaste hay una impresión» o «modelo» (ὥς ἐπὶ παραδείγματος ὑποκείμεθω δακτύλιος ἔχων σφενδόνην καὶ ἐν αὐτῇ ἐκτύπωμα). Se trata de una impresión, de la «forma psíquica» de Siriano elevada al plano teológico y cosmológico del Demiurgo, una imagen a fin de cuentas, y no de un Paradigma en y para sí, cuya realidad sólo podría corresponder a la solidez metálica del anillo: eso sí, transubstanciando la inmaterialidad y la trascendencia que se ha de suponer en una causa metafísica.

Posiblemente influida por el neoplatonismo ateniense, que, en contra de Plotino, ya había vuelto su interpretación al sentido medioplatónico de las Ideas como «pensamientos de Dios», la interpretación alejandrina de los Paradigmas como «Ideas creatrices» es una de las vías —junto a la

⁴⁰ G. REALE, “Caratteristiche dell’ultima fase del neoplatonismo alessandrino”, *Storia della filosofia greca e romana*. 8... cit., p. 353.

⁴¹ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 49, 22: «χωριστὰ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν νοητέον».

de la Patrística de Cirilo de Alejandria y del falsario Pseudo-Dionisio Areopagita, que le sigue— por la que se hace posible la equiparación entre «παράδειγμα καὶ εἰκόν» —que significa, ya de por sí, una inversión del platonismo—,⁴² tal y como habremos de reencontrarla en la posteridad: sancionada, en el contexto estético de la iconología de Juan Damasceno, y refutada, en la lectura que Pselo hace del neoplatonismo procliano. Como veremos al final de nuestro estudio, de esta serie de matizaciones e inversiones del platonismo, a) al repudio cristiano de la teoría platónica de las Ideas por parte de Pselo —que, no en vano, da especial importancia a la concepción de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι»—, así como b) a la inversión del platonismo de Juan Ítalo —en el que está incluido el rechazo cosmológico del ejemplarismo—, no quedaba sino un paso.

La modalidad del universal ἐν τοῖς πολλοῖς es aquélla que contempla su existencia en la multiplicidad. Se trata de la concepción fí s i c a e inmanente del universal:

τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς <έστιν> ἐν τῇ ὕλῃ, ἐπειδὴ ἀχώριστα εἰσι τῆς ὕλης (ἐν ταύτῃ γὰρ θεωροῦνται).⁴³

La modalidad inmanente del universal es susceptible de ser interpretada tanto de forma realista como no realista. Puede ser interpretada tanto en el sentido de a) «realismo inmanente», que veremos en el caso de Juan Damasceno, así como a una b) «negación del realismo inmanente», que consiste en no reconocer la realidad de la forma inmanente, sin caer por ello en el «nominalismo». Sostener lo contrario supone caer en el error del anacronismo y de la impropiedad, pues, con ello, se trata de un recurso a una categoría acuñada en la querella latina del s. XII sobre el estatuto de los universales, lingüística y conceptualmente alejada de los planteamientos originales griegos de Alejandro de Afrodisias, Juan Filópono y Juan Ítalo, quienes, aun cuando hablan de una forma inmanente a los seres, no están dispuestos a reconocer su realidad. Ambas interpretaciones, la realista y la no realista, tienen lugar en diferentes pasajes del *corpus aristotelicum*, que, sin duda, resulta ambiguo a este respecto. Si interpretáramos la acepción no realista de la modalidad alejandrina del universal ἐν τοῖς πολλοῖς como nominalismo, llegaríamos a varias consecuencias

⁴² Sobre la determinación antiplatónica del *Paradigma e imagen*: a diferencia de lo que sucede con la alegoría del anillo, empleada en la formulación neoplatónica alejandrina de las Ideas creatrices, cuando en la escuela neoplatónica ateniense se tiene que precisar el estatus de estas últimas, se advierte que, aun cuando el concepto no deja de significar una reorientación hacia los planteamientos medioplatónicos de las Ideas como «pensamientos de Dios», las Ideas creatrices sólo son Paradigmas y no imágenes. De este modo, los neoplatónicos atenienses se oponen de manera más decidida —que lo que, poco después, habrían de llegar a admitir los mismos alejandrinos —que acabarían admitiendo la cristianización de su propia escuela— a la lectura cristiana de las Ideas como «pensamientos de Dios»; cfr. PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 816, 33: «οὐκ ἄρα εἰκόν ἐστι καὶ παράδειγμα ἐν ταῖς νοεραῖς οὐσίαις, ἀλλ' αἰτίον μόνον καὶ τὰ ἐξ αἰτίας. ὅθεν δὴ καὶ οἱ θεολόγοι, πολλὰς θέμενοι πηγὰς ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ, μίαν τῶν πολλῶν εἰρήκασιν τὴν τῶν ἰδεῶν». cfr. *infra*, cómo Pselo toma buena nota de esta característica del neoplatonismo ateniense.

⁴³ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 48, 27-28 [«los que están en la multiplicidad <se hallan> en la materia, ya que son inseparables de la materia (pues se observan en ésta)» v.i.i.l.].

incompatibles con la necesaria relación que, en los planteamientos de Amonio, Elías y David, queda establecida en las relaciones ontológica y gnoseológica que se dan entre las tres modalidades del universal. De tales consecuencias derivadas de reducir la naturaleza del universal al nombre que lo mienta, destacamos la de la pérdida de la objetividad que, como vimos en Elías y hemos de ver tanto en Aretas como en Juan Ítalo, se reconoce al concepto (ἐπίνοια), el mismo universal posterior a la multiplicidad. El universal ἐν τοῖς πολλοῖς de la escuela alejandrina es una versión de la forma inmanente de Siriano, en la que, como vimos, se reinterpretaba platónicamente la forma inmanente aristotélica a través de su vinculación con la Idea trascendente por medio de la participación. En la versión alejandrina, la inherencia a la multiplicidad del universal ἐν τοῖς πολλοῖς se explica a partir del ejemplarismo, de acuerdo con el cual el Demiurgo, representante de la causalidad eficiente, imprime en cada ser la forma correspondiente de acuerdo con los patrones de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι», representantes de la causalidad formal o ejemplar de las que, recuperando la tesis medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», se hablaba en la misma escuela neoplatónica de Atenas. Los alejandrinos explican el efecto de estas Ideas creatrices sobre los seres particulares alegóricamente, con la imagen de la impresión de la forma del sello sobre la materia de la cera: «διάφοροι κηροὶ ἀποματτόμενοι τὸ ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου». Son los εἶδη, que se hallan inscritos en los seres particulares de la multiplicidad gracias a la actividad formadora y creadora del Demiurgo; εἶδη que, además de vincular al Demiurgo y a los seres particulares en el momento de su producción, extienden tal vínculo ontológico a lo largo y ancho de la vida de éstos, sobre la base de que sus εἶδη no dejan de participar de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» a partir de las cuales fueron causados. Vemos, pues, que, por una parte, el universal ἐν τοῖς πολλοῖς de la escuela alejandrina comprende el sentido platónico de la Idea por la vigencia de la causación ontológica, que es puntual, y por la extensión temporal de esta causación a través del concepto de participación; por otra parte, el universal ἐν τοῖς πολλοῖς de los alejandrinos comprende el sentido de la forma aristotélica, en la medida en que, hecha abstracción de su relación de participación con la Idea trascendente, se dice que no puede sino subsistir en la materia.

Por último, la modalidad del universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es aquella que contempla su existencia en la multiplicidad. Se trata de la concepción lógica y psicológica (ἐννοηματικά) del universal:

καὶ τὸ εἶναι ἔχουσι τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἐπιστημόνων· ἐν γὰρ τῇ τούτων φαντασίᾳ τὸ εἶναι ἔχουσι τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη ἥτοι τὰ καθόλου.⁴⁴

Concepción que, al igual que la del universal ἐν τοῖς πολλοῖς, es inmanente, con la diferencia de que, en este caso, la inherencia del universal no se da con respecto a la materia de los seres particulares, sino con respecto a la mente o al alma del ser inteligente que los percibe y que, como vimos en el epígrafe anterior, se decía a sí mismo: «εἶδον πολλοὺς κηροὺς τὸ αὐτὸ ἐκτύπωμα ἔχοντας». Este individuo somos todos nosotros, seres humanos inteligentes y conscientes de sí, en el momento en que nos apercebimos de la regularidad aparente de nuestras percepciones. Es, muy particularmente, el Sócrates platónico, deduciendo de las monosilábicas respuestas del esclavo Menón el postulado de una naturaleza común al conjunto de abejas, que se manifiestan fenoménicamente como tales a partir de su aspecto, de su forma, de su Idea, pues, tanto para Platón como para los alejandrinos, la Idea es, precisamente, el aspecto que manifiesta el Ser del ente. Este universal, en cuanto «posterior a la pluralidad», es la abstracción mental de una figura única, a partir de la semejanza observada en impresiones diferentes, que se da en el alma humana. Son los εἶδη, especies conocidas por abstracción del aspecto común de los particulares, producto del conocimiento humano que sólo subsiste en nuestra alma y, de forma eminente, en el alma de los sabios. Cuando dejamos de contemplar los seres particulares, nos percatamos de que el aspecto se conserva en nuestra mente gracias a la memoria y a la imaginación que nos permite volver a observar aquella naturaleza común, desprovista ya de las diferencias particulares con que se presentaba en cada uno de los particulares. Cuando el intelecto se apropia de aquella imagen psicológica, tenemos el concepto de la naturaleza común. Este concepto, tomado en sí mismo como ἐπίνοια, se distingue de la ficción psicológica (ψιλλὴ ἐπίνοια, ὡς τραγέλαφος καὶ ἵπποκένταυρος) en detentar un rango de objetividad irreductible. Sobre esta objetividad, es posible construir lógicamente el sistema de la ciencia, de modo que el conocimiento resultante no sólo sea universal, como es ya el concepto, sino también necesario. De este modo, el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς de los alejandrinos corresponde tanto al concepto abstracto,⁴⁵ como a su correlato lógico, *i. e.*, al término lógico que sirve de predicado.⁴⁶ Por tanto, el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς de la

⁴⁴ *Ibidem*, p. 48, 28-30 [«y los que son posteriores a la multiplicidad tienen el ser en las almas de los que tienen facultad de conocer: pues los géneros y las especies, que por cierto son universales, tienen el ser en la fantasía de aquéllos» *v.i.i.l.*].

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* II 19; IDEM, *De anima* III 4, 429a. No obstante, le corresponde a PLATÓN, *Parmenides* 132b el mérito de haber señalado esta interpretación lógica por primera vez, a pesar de que sólo menciona esta posibilidad para, acto y seguido, proceder a rechazarla.

⁴⁶ Para la concepción estoica de las Ideas platónicas como pensamientos en la mente del hombre, *cfr.* ECIO, *Placita* I, 10, 5

escuela neoplatónica de Alejandría es susceptible de ser interpretado tanto en sentido conceptualista como en sentido terminista.⁴⁷

3.4. La triple modalidad alejandrina del universal y el planteamiento de *Isagoge*

Los neoplatónicos de Alejandría identifican las tres modalidades de existencia del universal con algunas de las alternativas planteadas por *Isagoge*; esto quiere decir, por una parte, que aceptan el planteamiento de Porfirio, pero que aceptan unas alternativas del mismo, desechando las contrarias. Vemos, así, que el paso dado por los neoplatónicos a partir de *Isagoge* se añade al que ya había dado la propia *Isagoge* respecto a la doctrina aristotélica de las categorías, que, a su vez, es el reverso positivo de las críticas que Aristóteles había dirigido contra las Ideas platónicas.

Veamos cómo el paso que los alejandrinos dan sobre *Isagoge*, eligiendo unas alternativas del planteamiento y desechando otras, implica la decisión del problema de los universales en un sentido determinado. En general, los puntos en los que la triple modalidad alejandrina del universal incorpora planteamientos fijados por *Isagoge* son los siguientes:⁴⁸ a) el universal alejandrino $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{o}\nu\ \mu\acute{o}\lambda\lambda\acute{o}\nu$ corresponde a la alternativa porfiriana de que géneros y especies sean realidades subsistentes en sí ($\acute{\upsilon}\phi\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$); b) el universal alejandrino $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \mu\acute{o}\lambda\lambda\acute{o}\iota\varsigma$ corresponde a la alternativa porfiriana de que géneros y especies se hallen subsistiendo en las cosas sensibles y dependiendo de ellas ($\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \acute{\upsilon}\phi\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha$); y c) el universal alejandrino $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \mu\acute{o}\lambda\lambda\acute{o}\iota\varsigma$ corresponde a la alternativa porfiriana de que géneros y especies sean simples concepciones del espíritu ($\acute{\epsilon}\nu\ \mu\acute{o}\nu\alpha\iota\varsigma\ \psi\iota\lambda\alpha\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\iota\nu\acute{o}\iota\alpha\iota\varsigma\ \kappa\acute{\epsilon}\iota\tau\alpha\iota$). En particular, lo que hace Elías es proponer el conjunto de las tres posibilidades de subsistencia del universal contempladas por Porfirio en la tercera cuestión del planteamiento del problema de los universales, como la triple modalidad de subsistencia que la escuela neoplatónica reconoce al universal.⁴⁹

Por otra parte, a través de la decisión de las cuestiones planteadas en *Isagoge*, los alejandrinos, establecen una determinada relación con las interpretaciones del universal hechas por Platón y Aristóteles. De acuerdo con el sentido de la teoría alejandrina, puede establecerse una relación

⁴⁷ PH. HOFFMANN, "Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité", *Annuaire. Résumé des conférences et travaux. École pratique des hautes études. V^e section. Tome 101*, (1992-1993), p. 242.

⁴⁸ PORFIRIO, *Isagoge* I, 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 2.

⁴⁹ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 95, n. 48; dice Porfirio «si están a) separados [$\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{\alpha}$] o si son b) subsistentes en las cosas sensibles [$\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \alpha\iota\sigma\theta\epsilon\tau\acute{o}\iota\varsigma$] y c) dependen de ellas [$\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \acute{\upsilon}\phi\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha$]»; cfr. PORFIRIO, *Isagoge* I, 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 2. Siendo las tres soluciones de la escuela neoplatónica i) « $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{o}\nu\ \mu\acute{o}\lambda\lambda\acute{o}\nu$ », ii) « $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \mu\acute{o}\lambda\lambda\acute{o}\iota\varsigma$ » y iii) « $\acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\acute{o}\iota\varsigma\ \mu\acute{o}\lambda\lambda\acute{o}\iota\varsigma$ », Elías procede a identificar cada uno de los miembros de igual letra (a=i, b=ii, c=iii); cfr. ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 49, 22-23.

entre el universal $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν y la Idea trascendente y autosubsistente platónica,⁵⁰ aunque localizada, de acuerdo con los planteamientos medioplatónicos, en la mente del Demiurgo; análogamente, hay correspondencia entre el universal ἐν τοῖς πολλοῖς y la forma inmanente, sea ésta entendida platónicamente como entidad formal participada por el ente sensible, o bien entendida aristotélicamente como forma inmanente a la materia que porta los accidentes que individualizan la substancia segunda.

Cuestión más importante para la recepción de la triple clasificación alejandrina del universal en los autores bizantinos, aunque relacionada con ésta de la consideración del planteamiento porfiriano de la naturaleza de los universales, es la interpretación del universal considerado bajo la acepción de ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. A diferencia de las dos anteriores, ésta acepción es una acuñación original de la escuela alejandrina y en su esclarecimiento ha de cifrarse la orientación filosófica de los autores que a ella pertenecen. El hecho de decantarnos por una interpretación conceptualista o nominalista del universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, no sólo es una cuestión de interpretación sincrónica, ya que, al ser un elemento filosóficamente característico de la escuela alejandrina, sirve, a la vez, para comprender los intereses filosóficos de los autores posteriores que toman a esta escuela como un referente para el estudio del universal, como es el caso de los teólogos humanistas bizantinos.⁵¹

Por el momento, cabe indicar que la primera alternativa, consistente en interpretar el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς en sentido conceptualista, se apoya en el argumento de que, siendo las tres alternativas modalidades existenciales de un solo universal, su existencia real no queda, en ninguna de ellas, desconsiderada ni comprometida; de este modo, no cabe hablar de nominalismo, puesto que éste, en sentido técnico, afirma la negación del término real e hipostático al que remite el concepto.⁵² La negación de una interpretación nominalista del universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς no tiene porqué contrariar el juicio histórico de que la modalidad alejandrina del universal terminase, a través de las complejas transformaciones y discontinuidades conceptuales de la facticidad histórica,

⁵⁰ Un dato a favor de esta tesis es el hecho de que los alejandrinos atribuyen esta tesis al mismo Platón; *cfr.* L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... *cit.*, p. 83 «*This doctrine is attributed explicitly to Plato and represents —as they believe!— his teaching in the Forms*». Como se ha visto, es Proclo quien expresa la identificación entre causa eficiente demiúrgica y causa formal ideal, mientras que en Platón se hallan literalmente distinguidas.

⁵¹ Sobre la caracterización humanista de los teólogos bizantinos, *cfr.* G. PODSKALSKY, S. I., *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2003, p. 13-15.

⁵² L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... *cit.*, p. 58: «*We do not find a nominalistic solution, because, as has been indicated, general concepts for them were not simple concepts or mere names, stripped of every reality and 'existing' only in the human mind*»; más adelante, en el mismo sentido: «*In fact, the new phrase which the Alexandrians introduce and the Byzantines adopt (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὑστερογενεῖ τὰ καθόλου: universals applying to the many and subsequent to the particulars) is not equivalent to the post re[m] of the universalia dispute, that is, the position of the nominalists, as one might believe, and has in fact been maintained by some*».

correspondiendo con el universal *universalia post rem*,⁵³ pues tal correspondencia no implica, gracias a la discontinuidad filosófica, al proceso de traducción del griego al latín y a los aspectos meramente históricos y contingentes de la controversia latina que en el s. XII ocurre entre las sectas occidentales de *nominales* y *reales*, la identidad de uno y otro filosofema, interna y esencialmente considerados. A pesar de esto, el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ha sido considerado, erróneamente, germen de un presunto nominalismo en la tradición bizantina.

Con todo, el significado de la tripartición escolástica neoplatónica que clasifica el *eidos* como forma inmanente, forma transcendente o género lógico fija esquemáticamente los tres sentidos ajusticiando y ajustando las concepciones de Aristóteles en un cuadro platónico; la afirmación simultánea de las tres modalidades del universal supone cierta contradicción, que no se da en Platón, ya que en sus escritos las tres concepciones se hallan ordenadas en el marco de una evolución filosófica.

Aristóteles, pese a su crítica de las Ideas platónicas, había reconocido que el universal separado, la forma considerada en cuanto a su naturaleza, era anterior y primera respecto a las sustancias compuestas de forma y materia que, en la mayor parte de los casos, refiere como sustancias primeras. Esta priorización axiológica y ontológica de la forma, que con justicia constituye el elemento más manifiestamente platónico del corpus aristotélico, es refrendada expresamente por los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles de la escuela alejandrina. Ellos refrendan el punto de vista neoplatónico de acuerdo con el cual el más alto grado de realidad ontológica es el Inteligible, que vale como presupuesto o hipótesis para los grados a él subordinados.⁵⁴

3.5. La modalidad πρὸ τῶν πολλῶν del universal no corresponde a las Ideas platónicas

El universal πρὸ τῶν πολλῶν se diferencia de la modalidad del universal ἐν τοῖς πολλοῖς en no ser la forma inmanente de la sustancia primera; por otra parte, se diferencia del universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς en no ser un mero predicado. A pesar de estas diferencias, el universal πρὸ τῶν πολλῶν comparte con los otros dos tipos de universal cierta función connotativa, por la que queda aludida la cualidad esencial (περὶ οὐσίαν τὸ ποῖον) que permite hablar de una comunidad de las sustancias

⁵³ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 105, señala que la importancia histórica de esta doctrina se cifra en su pervivencia a lo largo de todo el Medievo latino, con las correspondientes formas de *universalia ante rem*, *universalia post rem* y *universalia in re*.

⁵⁴ AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 87, 19-20: «κάτωθεν μὲν ἀπὸ τῶν ἀτόμων [...] πλήθει μὲν στενοῦται [...] δυνάμει δὲ αὖξεται». El término inteligible viene referido como «ὑπέρβασις» y «ὑπέρβατον», y por ello se dice «ὑπερβεβηκέναι».

primeras.⁵⁵ Precisamente, las diferencias que se dan entre las tres modalidades del universal se explican a partir de la forma en la que se da esta comunidad de esencia: a) teológica y cosmológicamente, en el caso del universal $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$; cosmológica y físicamente, en el caso del universal $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$; y, finalmente, física, psicológica y lógicamente, en el caso del universal $\acute{\epsilon}\pi\iota$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$.

Sucede que el universal $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ no necesita del universal $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$ para existir, sino sólo para ser expresado, de acuerdo con esta última modalidad, en las sustancias primeras. Los comentadores alejandrinos siguen una orientación aristotélica al aceptar la crítica aristotélica de las Ideas cribrada en su previa interpretación como entidades separadas, y, a la vez, siguen una orientación platónica, al continuar reivindicando el universal $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$. Es cierto, tal reivindicación no se extiende a las propiedades realistas con las que Platón caracteriza las Ideas; lo que los alejandrinos reivindican al postular el universal $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ es una modalidad del universal entendido a partir de los planteamientos cosmológicos medioplatónicos de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», en los que, como vimos en su lugar, estaba ya entrañada la validación de la identidad entre inteligible e intelecto agente de la psicología de Aristóteles, base sobre la que se combinaban el Demiurgo de *Timaeus* y el Motor inmóvil de *Metaphysica*. Sin embargo, los alejandrinos no recurren directamente a las fuentes del medioplatonismo, si no es con la mediación de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι», que Siriano, llevado de su propio programa de conciliación entre Platón y Aristóteles, concibió y transmitió, tanto a Proclo como a Hermias de Alejandría. Además de la revalidación de la interpretación aristotélica de las Ideas como «separadas»; además, también, de la revalidación de la identidad entre inteligible e intelecto agente implicada en la operación de situar el universal $\pi\rho\acute{o}$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ en el Demiurgo, atribuyendo esta tesis al mismo Platón; los alejandrinos recurren en su triple clasificación del universal al mismo concepto de «modalidad» ontológica, que no es sino la reformulación de la aplicación aristotélica de las categorías al ser — recordemos que las categorías son, para Aristóteles, precisamente, las modalidades en las que se dice y se da el ser—⁵⁶ como aplicación de tres modalidades al ser

⁵⁵ «Κοινωνία» es un término que conserva tanto la connotación platónica de «participar» como la aristotélica de «predicarse lógicamente».

⁵⁶ En particular, el ser se dice de cuatro modos: a) por sí mismo o esencialmente⁵⁶ (καθ' αὐτό, *per se*) o por accidente (κατὰ συμβεβηκός, *per accidens*). Requisito es la delaración de la esencia. La esencia (τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse*) es «lo que era el ser», anterior al ser y hace que el ser sea y que sea posible, aquello que hace que una cosa sea tal cosa, manifestando «en la verdad el ser oculto en que consiste la cosa», y no simplemente el «mero correlato de la definición» entendido como «conjunto de notas especialmente importantes de un ente»; b) según las categorías, modos en los que el ser se flexiona esencialmente (substancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasión): en cada uno de los modos en que se articula el ser quiere decir una cosa distinta, pero como todos los modos se refieren a la sustancia porque la sustancia es «el caso más claro de unidad analógica»; c) según lo verdadero y lo falso: lo verdadero y lo falso se dicen tanto en el juicio como en el ser y el caso de la verdad es en ellos el hecho de estar descubiertos, patentes; d) según la potencia y el acto, siendo ontológicamente anterior el acto a toda

unificado del universal. De este modo, observamos que en la modalidad $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν del universal alejandrino, *i. e.*, allí donde uno esperaría encontrar un mayor índice de «platonismo», convergen tres estructuras hermenéuticas de puro cuño aristotélico. Esta es la razón por la que, a la hora de referirnos a la escuela alejandrina, lo hacemos bajo el epígrafe de «aristotelismo neoplatónico». Este tipo evolucionado de aristotelismo nada tiene que ver, como se comprenderá, con Plotino; pues, como vimos, no es que el filósofo de Licópolis rechazase el ejemplarismo medioplatónico, sino que expresamente reivindicaba, contra los medioplatónicos, la substancialidad real de las Ideas.

La ausencia de una afirmación expresa de la existencia de las Ideas ejemplares, en el sentido autosubsistente y paradigmático de las interpretaciones de Platón y de Plotino, confirma que, en el caso de los alejandrinos, no puede hablarse de «realismo trascendente». Propiamente, de existir, las formas existirían en los entes sensibles; sin embargo, tampoco puede afirmarse esto, pues las formas inmanentes pueden ser interpretadas tanto en sentido realista como no realista. Lo que sí puede deducirse de los planteamientos de los alejandrinos es que las formas que son postuladas como arquetipos trascendentes se expresan inmanentemente en los particulares, de modo que es su expresión fenoménica⁵⁷ —y no la forma en sí— lo que es dado en la realidad, aun cuando las Ideas arquetípicas sigan siendo anteriores en cuanto a naturaleza y dignidad (τιμιώτερον, κρεῖττον, πρεσβύτερον).⁵⁸

Por lo tanto, no hemos de perder de vista que la trascendencia del universal $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν sólo tiene sentido en relación a su expresión en los entes particulares a modo de universal ἐν τοῖς πολλοῖς. Se trata, pues, de una anterioridad etiológica y axiológica, pero no ontológica, ya que los alejandrinos sólo conceden verdadera realidad a los seres particulares, que se alzan, así, como gozne sobre el que basculan tanto el universal $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν como el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. La anterioridad de los universales $\pi\rho\acute{o}$ τῶν πολλῶν, identificados con

potencia, y distinguiéndose dos sentidos de actualidad: i) ἐνέργεια, que es simple actualidad o energía predicable de dios, en tanto que acto puro sin potencia y sin materia y ii) ἐντελέχεια, que supone una actualización como aquello que ha llegado a su fin (τέλος) a partir de una potencia en un tiempo. *cfr.* J. MARÍAS, *Historia de la filosofía... cit.*, pp. 65 y 71.

⁵⁷ Amonio afirma en este sentido: «οὐ γὰρ δέεται τὸ καθόλου τῶν πρώτων οὐσιῶν, τοῦτ' ἔστιν τῶν μερικῶν, ἵνα συστήῃ (πρὸς σύστασιν), ἀλλ' ἵνα κατ' ἐκείνων ῥηθῇ». Lo que es explicado por L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... *cit.*, p. 82, en los siguientes términos: «*The universal needs the particular substance, not in order for it to exist but in order to be expressed in it*». No obstante, el valor de realidad de la forma expresada en la realidad física, a pesar del carácter hipotético y sólo moderadamente realista de las Ideas paradigmáticas, es, de acuerdo con la jerarquía ontológica neoplatónica que Amonio y sus discípulos aceptan, una copia o imagen.

⁵⁸ L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... *cit.*, p. 81; *cfr. ibidem*, p. 83: «*the Alexandrians maintain that the universal is prior in nature even when they admit that the universal appears only in the particular sensibles and ceases to be in their absence*».

las Ideas platónicas y situados en el Demiurgo (ἐν τῷ δημιουργῷ),⁵⁹ sólo es reconocida instrumentalmente con relación a la esfera óptica de los seres particulares. Esta última modalidad de existencia, la expresión fenoménica del universal en el plano de la constitución física del mundo sensible, en tanto que forma enmateriada (ἐν τῇ ὕλῃ),⁶⁰ representa el mayor grado de realidad.⁶¹ Es así que la relación teológica y cosmológica que se da entre ambos tipos de universal viene a significar una subordinación ontológica, y no etiológica ni axiológica, de los universales πρὸ τῶν πολλῶν con respecto a los universales ἐν τοῖς πολλοῖς.

Como decimos, la centralidad ontológica que los alejandrinos reconocen al universal ἐν τοῖς πολλοῖς, no se establece sólo respecto al universal πρὸ τῶν πολλῶν, sino también con respecto al universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. A la primacía ontológica de las formas enmateriadas respecto a las Ideas arquetípicas trascendentes, corresponde una primacía total —tanto ontológica, como etiológica y axiológica— de las formas enmateriadas sobre la forma abstracta. Ello se explica por la función gnoseológica de la mente, que percibe, abstrae, aprehende el concepto y predica el universal de la realidad; habiendo tenido que reconocer, previamente, la existencia de un universal enmateriado del que, por otra parte, se da razón teológicamente, en cuanto queda remitido al Intelecto del Demiurgo, sede de las Ideas trascendentes. Las sustancias primeras, *i. e.*, los entes sensibles particulares, son el soporte de los accidentes, haciendo que éstos puedan subsistir; más en general, las sustancias primeras son el soporte de los universales, permitiendo, además, que éstos sean predicados. En el caso de que no existieran las sustancias primeras, dejaría de existir la modalidad del universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ya que, sin realidades sensibles, la remitencia a comprenderlas conceptualmente deja de tener sentido, al desaparecer el objeto de aprensión. Los tres tipos de universal, puestos en relación con la concepción aristotélica del universal como posterior (ὕστερογενές) a las sustancias primeras en el orden del ser,⁶² será atribuida por Simplicio a los estoicos, afirmando que coinciden en la interpretación de la teoría aristotélica de las categorías como constructos derivados que existen sólo en el pensamiento. Desapareciendo el universal en la modalidad real de ἐν τοῖς πολλοῖς y ocasionándose la consiguiente desaparición del universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, terminaría por desaparecer, para el conocimiento humano, incluso el universal πρὸ τῶν πολλῶν, porque dejaría de tener sentido remitir a una explicación teológica la comprensión conceptual de una forma que, aun cuando podría seguir subsistiendo, no se expresa en el mundo sensible. Se explica, por todo ello, la

⁵⁹ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 48, 26.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 48, 28.

⁶¹ L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... *cit.*, p. 81.

⁶² ARISTÓTELES, *De anima* I 1, 402b.

centralidad que el universal ἐν τοῖς πολλοῖς tiene respecto de los otros dos tipos que constituyen la triple modalidad alejandrina.

Por ello, se ve que el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς necesita de un fundamento en la realidad, la cual, en la clasificación alejandrina, viene dada por el universal ἐν τοῖς πολλοῖς. Ello implica dos consecuencias inmediatas: a) que la clave de la metafísica alejandrina del universal es el universal real inmanente, es decir el universal en la modalidad ἐν τοῖς πολλοῖς, y ello significa una preferencia del aristotelismo sobre el platonismo; en segundo lugar, b) se confirma la conveniencia de interpretar la modalidad ἐπὶ τοῖς πολλοῖς en el sentido del conceptualista,⁶³ no nominalista. Se trata, pues, de un conceptualismo que no es reducible al psicologismo, en la medida en que depende del realismo inmanente de la forma enmateriada y que siempre permite la consideración de la universalidad en el correspondiente término lógico.

Aun con todo lo dicho acerca de la centralidad del universal ἐν τοῖς πολλοῖς, así como de su significado peripatético, la diversidad de elementos implicados en la triple modalidad alejandrina del universal compromete el sentido unívoco del programa de conciliación entre aristotelismo y platonismo que, por otra parte, persigue. Por una parte, identifican la forma enmateriada aristotélica con el todo en la multiplicidad de Proclo, interpretándolo, además, como universal inmanente; con ello, quedarían sentadas las bases de un realismo inmanente. Esta forma de armonizar a Platón y a Aristóteles no se halla ni en Plotino ni en Proclo, sino que se retrotrae al involuntario pronunciamiento metafísico conceptualista de Porfirio. Por otra parte, al considerar la posibilidad del universal anterior a la multiplicidad, establecen un contexto metafísico ejemplarista orientado hacia el realismo trascendente. Si a esta orientación medioplatónica le añadimos un realismo inmanente en el que el mismo universal en la multiplicidad no puede ser interpretado —más que análogamente— en los términos del realismo inmanente aristotélico, sino en el del la

⁶³ Esta postura puede considerarse un antecedente de la teoría del *status* del conceptualismo de Pedro Abelardo (1079-1142); de acuerdo con él, la necesidad conceptual del universal remite a la facticidad de la existencia de un grupo de individuos que, en conjunto, realizan la especie a la que pertenecen. La causalidad eponímica es una teoría lingüística que presupone la tesis de que la conformidad entre la cosa y su denominación expresa la relación de la cosa con el modelo ideal del que participa; de este modo, una teoría lingüística se pone en relación con un presupuesto ontológico. El nominalismo nace como cuestionamiento de la existencia de una tal naturaleza; no cabe interpretar a Abelardo en sentido nominalista, pues dice que, en vez de la Idea hombre hay un ser de hecho hombre (*esse hominem*), de forma que su posición no reduce el fundamento de la causalidad eponímica a un mero *flatus vocis*, lo que sí corresponde al nominalismo, sino a un hecho real. Por ello, A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 59, dice que sería más conveniente referir su solución al problema de los universales como «nominismo» (*nominisme*). En la medida en que la causalidad eponímica es el esquema platónico utilizado para refutar el realismo eidético de *Phaedo*, operando sin la forma y en contra de ella, cabría hablar de que aquel esquema como vaciado de su significación y función platónicas. A pesar de que *Phaedo* (realismo separado del *eidos*) y *Meno* (realismo inmanente del *eidos*) no fueron traducidos al latín hasta 1156 por Enrico Aristipo, la tesis de la causalidad eponímica tuvo difusión en toda la Edad Media.

Idea participable de Plotino y Proclo,⁶⁴ habremos de reconocer un predominio del carácter platónico sobre el aristotélico.

4. La recurrencia alejandrina a las «δημιουργικὰ ἰδέαι» de la escuela ateniense

Vimos cómo Siriano, en el contexto de la cosmología, había introducido el concepto de las «Ideas creatrices» con la finalidad de adaptar los planteamientos cosmológicos medioplatónicos, en los que las Ideas platónicas eran interpretadas como «νοήματα θεοῦ», a su propio programa de armonización entre las filosofías de Platón y de Aristóteles. En correspondencia, presentamos el concepto de las «formas psíquicas» como el correlato gnoseológico de lo que, en Cosmología, representaban para Siriano las Ideas creatrices: si bien es cierto que, por una parte, éstas representaban la conciliación entre el ejemplarismo de *Timaeus* y los conceptos aristotélicos de Motor inmóvil y de la identidad esencial entre intelecto agente e inteligible; por otra parte, las «formas psíquicas» representaban la conciliación entre la teoría de la reminiscencia platónica y la teoría aristotélica de la abstracción.

También indicamos que Siriano transmitió la doctrina de las Ideas creatrices a sus alumnos, Proclo y Hermias de Alejandría. Al igual que su maestro, con la finalidad de asimilar el pasaje platónico en el que se habla de subsumir una percepción bajo una categoría,⁶⁵ Hermias reconoce un cuarto tipo de universal,⁶⁶ además de los tres que hemos presentado como constituyentes de la triple modalidad del universal sostenida por su hijo Amonio y los discípulos de éste, en particular, por Elías. Se trata del universal denominado «δημιουργικὸς λόγος», que es una razón o forma situada en el Intelecto del Demiurgo y, a la vez, el correlato psíquico de lo que, en el nivel discursivo del intelecto humano, corresponde al concepto lógico, representando el punto intermedio entre la intuición de la Idea trascendente y la abstracción del concepto mental.⁶⁷

Asclepio (ss. V-VI), como ocurría en la presentación alegórica que de la triple modalidad alejandrina del universal hace Elías, interpreta las Ideas platónicas como Razones creatrices (οἱ δημιουργικοὶ λόγοι). Además, dice que Aristóteles —a quien, desafiante, se dirige en segunda persona del singular (ὦ Ἀριστοτέλης)— sostuvo la misma tesis.⁶⁸ La interpretación de las Ideas

⁶⁴ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 73.

⁶⁵ PLATÓN, *Phaedrus* 249a.

⁶⁶ cfr. HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. COUVREUR (1901), p. 171-172.

⁶⁷ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 67, n. 23.

⁶⁸ ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1888), p. 44, 32-37.: «τὰ δὲ τοιαῦτα πάντα ὁ Πλάτων ἰδέας προσηγόρευσε λέγων λόγους εἶναι δημιουργικοὺς [...] τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς φησὶ, ὦ Ἀριστοτέλης, λέγων ὅτι ἡ τάξις ἡ ἐν τῷ στρατοπέδῳ οὐκ ἀπὸ ταῦτομάτου ἐφίκει, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ». Continuando con la interpretación platónica de Aristóteles, Asclepio afirma que el universal, entendido como principio de las cosas, al igual que la Idea platónica, se halla separado de éstas; cfr. *ibidem*, p. 183, 12-17: «τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ὑπάρχον, τουτέστι τὸ καθόλου, καὶ δεῖ σημειώσασθαι ὅτι φησὶ 'δεῖ τὴν

platónicas como Razones creatrices y como números determinados específicamente (εἰδοποιουμένων) se enmarca en la teoría de los principios,⁶⁹ de acuerdo con la cual los principios de tales Ideas —el Uno y la Díada, que se ordenan al principio supremo de la Énada— son también los principios de todas las cosas, ya que éstas están, a su vez, causadas por las Ideas, precisamente, por las Ideas creatrices.⁷⁰ Las Ideas, interpretadas como Razones creatrices, no son objeto susceptible de la crítica aristotélica del «Tercer hombre», ya que la supuesta Idea que habría de comprender una Idea creatriz y sus efectos no es, en realidad, una causa, pues cae bajo la categoría de la relación (πρός τι).⁷¹ Las Ideas, interpretadas como Razones creatrices, están comprendidas en la Naturaleza, de modo que tanto los seres naturales como sus especies inmanentes se generan, necesariamente, de acuerdo con aquéllas.⁷² Como vemos, uno de los rasgos característicos de la interpretación de las Ideas creatrices por parte de Asclepio es la reiteración de la identidad entre Ideas y Razones creatrices (τὰς ιδέας, τούτέστι τοὺς δημιουργικοὺς λόγους); la diferencia entre Ideas y Razones creatrices no consiste sino en cuestión de perspectiva: cuando las observa el Demiurgo, son «Ideas» creatrices; en cambio, cuando, desde un estrato inferior, es la Naturaleza la que las observa, entonces se trata de «Razones» creatrices. Por otra parte, esta identificación sólo es posible después de situar las Ideas a las que mira el Demiurgo (ἀποβλέπων πρὸς τὰς ιδέας) en sí mismo (ἐν αὐτῷ), lo que, a su vez, entraña la interpretación de «localización» de acuerdo con las pautas de la psicología aristotélica.⁷³ Asclepio vuelve a utilizar la psicología aristotélica, en este

ἀρχὴν τὴν παρακτικὴν κεχωρίσθαι τῶν πραγμάτων, ὧν ἐστὶν ἀρχή. ὥστε οἶδε καὶ αὐτὸς τὰς ιδέας καὶ τοὺς λόγους δημιουργικοὺς τῶν πραγμάτων ἐξηρημένους καὶ χωριστοὺς ὄντας. τί γάρ; φησὶν ὅτι δεῖ εἶναι τὴν ἀρχὴν καθόλου καὶ κεχωρίσθαι τῶν αἰσθητῶν».

⁶⁹ Se discute el origen platónico o neopitagórico de esta teoría de los principios dentro del marco general de la atribución a Platón de las denominadas «Doctrinas no escritas»; cfr. H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982; trad. esp. *Platón y los fundamentos de la Metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía*, Monte Avila Editores, Venezuela, 1996, pp. 143-182.

⁷⁰ ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1888), p. 48, 2-18: «ἐπειδὴ, φησὶν, αἰτίας ὑπετίθεντο τῶν τῆδε πραγμάτων τὰς ιδέας (κατὰ μέθεξιν γὰρ ἔλεγον γίνεσθαι τὰ τῆδε ἐκ τῶν ιδεῶν) τὰ ἐκείνων στοιχεῖα καὶ ἀρχάς, τῶν ιδεῶν, ἀρχὰς πάντων τῶν ὄντων ὑπέλαβον. τῷ ὄντι γὰρ ἐκ τῆς ἐνάδος αἱ ιδέαι, τούτέστιν ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς οἱ δημιουργικοὶ λόγοι· ἐκ δὲ τῶν δημιουργικῶν λόγων τὰ τῆδε γίνεται πάντα. ὥς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ μικρὸν ἀρχὰς ὑπετίθεντο τῶν ὄντων, τούτέστι τὴν δυάδα. ἡ γὰρ δυὰς ἄρχεται πρώτη διαιρέσεως. τοιαύτη δὲ ἡ ὕλη ἐπ' ἀπειρον οὕσα διαιρετή. τὰς οὖν ιδέας ἀρχὰς αἰτίας εἶναι τοῖς ἄλλοις ἅπασι τοῦ εἶναι (κατὰ μέθεξιν γὰρ ἐκείνων τὰ ἄλλα), τὰς δὲ τῶν ιδεῶν ἀρχὰς πάντων ἀρχὰς ἔθετο· ἀρχὰς δὲ τῶν ιδεῶν ὥς μὲν ὕλην καὶ ὑποκείμενον τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν, δυάδα τινὰ οὕσαν, ὥς φησιν, ἀόριστον, ὥς δὲ οὐσίαν καὶ εἶδος τὸ ἓν, τούτέστιν ἐξ ὕλης καὶ εἶδους. τοῦτο δὲ ὅπως ἔλεγεν, ἐξῆς λέγει ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμούς. ἐξ ἐκείνων, τούτέστι τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ, συνιόντων καὶ εἰδοποιουμένων ὑπὸ τοῦ ἐνὸς κατὰ μέθεξιν, τούτέστι τῷ μεταλαμβάνειν αὐτοῦ, τὰ εἶδη, φημὶ δὴ τὰς ιδέας, αἵτινες καὶ αὐταὶ εἰσιν ἀριθμοί· εἰδητικούς γὰρ ἀριθμούς τὰς ιδέας λέγουσιν».

⁷¹ *Ibidem*, p. 84, 32-35, «ὥστε οὐ δυνατόν εἶναι ιδεάν ιδέας, φημὶ δὴ τοῦ λόγου τοῦ δημιουργικοῦ. οὔτε γὰρ ἐστὶν ιδέας ιδέα. καὶ οὕτως μὲν ἀπολογούμεθα ὅτι οὐκ ἔστι τρίτος ἄνθρωπος. πάλιν φησὶν ὅτι αἱ ιδέαι τῶν καθ' αὐτὸ ὑπάρξουσιν, τὰ δὲ πρὸς τι οὐχ ὑπάρχουσιν καθ' αὐτό».

⁷² *Ibidem*, p. 84, 22-24, «ἡ γὰρ φύσις ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ τὰς ιδέας, τούτέστι τοὺς λόγους τοὺς δημιουργικοὺς, ποιεῖ ἃ ποιεῖ, καὶ οὐ δυνατόν ἄνευ αὐτῶν ποιῆσαι εἶδος τι».

⁷³ *Ibidem*, p. 88, 5-7: «φαμέν οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι ὁ δημιουργὸς ἀποβλέπων πρὸς τὰς ιδέας, καὶ ἡ φύσις οὕτως παράγει ἃ παράγει· ἀποβλέπων πρὸς τοὺς λόγους τοὺς δημιουργικοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ, ὥσπερ καὶ ὁ

caso, la que aplica al análisis del artesano (τῶν δὲ τεχνετῶν οὐ φαμεν εἶναι ιδέας ἀλλὰ λόγους ἐν τῇ ψυχῇ), para concluir que el mismo Aristóteles habría admitido Ideas de los seres naturales, interpretadas como Razones creatrices que se hallan en la naturaleza, aunque habría rechazado las Ideas de los artefactos y de los seres particulares, evitando, con ello, que las Ideas aumentasen infinitamente como si fueran meros números y no causas de los seres particulares, que son los únicos susceptibles de ser interpretados como números.⁷⁴ Además de sancionar la identidad entre Ideas y Razones creatrices, Asclepio, siguiendo a Proclo, afirma que, a diferencia de lo que ocurre con el Alma —que, a la vez, es Paradigma de las Especies inferiores e imagen del Intelecto—, las Ideas sólo pueden ser Paradigmas (ἀεὶ παραδείγματα), precisamente, porque sólo hay Ideas de los seres naturales y no de las diferencias específicas por las cuales quedan éstos particularizados, ya que, al ser la Idea más universal que las diferencias, éstas quedan comprendidas en la generalidad real de aquélla.⁷⁵ En la interpretación de Proclo, a las Ideas creatrices les corresponde el más alto lugar en la jerarquía de las causas, aun cuando la modalidad de existencia que caracteriza su cualidad productiva está determinada por la parcialidad y la divisibilidad. De acuerdo con él, en un pasaje en el que reitera la identidad entre Ideas y Razones creatrices, Asclepio explica que las Ideas, así entendidas, ocupan el lugar más alto en la jerarquía de las causas, debido a dos factores: a) la necesidad geométrica de remontarse desde la multiplicidad a la Mónada, y, b) la prioridad que la Hénada tiene sobre la Mónada, debida a que siendo productora (προακτική) de todas las realidades, hace que las Ideas, identificadas con las Razones creatrices, produzcan todos los seres garantizando la racionalidad del proceso natural y de su resultado. De este modo, las Ideas creatrices son los elementos teóricos de una teología natural en la que está implicada la salvaguarda de la Teodicea.⁷⁶

ιατρὸς ἀνασκοπῶν τοὺς λόγους τῆς ὑγείας τοὺς ἐν αὐτῷ ὄντας οὕτως ποιεῖ τὴν ὑγίαν». Asclepio utiliza el pasaje en el que el Estagirita refiere la capacidad de curar gracias a la Especie o Idea de la salud que se halla en el alma del médico; *cfr.* ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 7, 1032b: «ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ».

⁷⁴ ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1888), p. 91, 20-26: «ὁ δὲ ἡμέτερος φιλόσοφος προσέχων τῷ δόγματι, μᾶλλον δὲ τῷ πατρὶ τοῦ δόγματος ἔλεγεν ὅτι τῶν φύσει ὑπάρχουσιν αἱ ιδέαι, καὶ τῶν εἰδῶν· οὐ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα, ἐπεὶ οὕτως ἄπειροί εἰσιν αἱ ιδέαι, καὶ τῶν εἰδῶν· τῶν δὲ τεχνετῶν οὐ φαμεν εἶναι ιδέας ἀλλὰ λόγους ἐν τῇ ψυχῇ τῶν ποιούντων. Οὐκ ἡδύνατο οὖν φύσις ποιεῖν μὴ ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ τοὺς δημιουργικοὺς λόγους, ὥσπερ οὐδ' ὁ ἱατρὸς ἐποίει ὑγίαν μὴ ἔχων ἐν ἑαυτῷ τοὺς λόγους τῆς ὑγείας».

⁷⁵ *Ibidem*, p. 89, 21-25: «ἐπὶ μέντοι γε τῶν ιδεῶν οὐ δυνατόν ἐστὶ τοῦτο· οἱ γὰρ λόγοι οἱ δημιουργικοὶ ἀεὶ παραδείγματα ὑπάρχουσιν οὐκ ἔστι δὲ ιδέα καὶ ἀνθρώπου καὶ ζώου καὶ δίποδος, ἀλλὰ ἀνθρώπου μόνου. ἐν γὰρ τοῖς καθολικωτέροις ἐμπεριέχονται τὰ μερικά· ἐν οὖν τῷ λόγῳ τοῦ ἀνθρώπου καθολικῶ ὄντι ἐμπεριέχεται καὶ τὸ ζῶον καὶ τὸ λογικὸν καὶ τὸ δίπουν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα».

⁷⁶ *Ibidem*, p. 216, 22-26, «ὥστε βουλόμενοι ἑαυτοὺς ἀναγαγεῖν ἐκ τοῦ πλήθους εἰς μονάδα ἐπρέσβευσαν τὰς ιδέας. χρή μέντοι γε γινώσκειν ὅτι οὐ διὰ τοῦτο μόνον, ἀλλ' ἐπειδὴ ἡ μονάς ἐστὶ τῶν πάντων προακτική, μᾶλλον δὲ ἡ νέας, τούτου χάριν ἀνήγαγον ἑαυτοὺς ἐπὶ τὰς ιδέας, τουτέστι τοὺς δημιουργικοὺς λόγους, καθ' οὓς πάντα τὰ ὄντα παράγονται· οὐ γὰρ ἀλόγως παράγονται τὰ παραγόμενα ὑπὸ θεοῦ παραγόμενα».

Después de Asclepio, es Elías (s. VI) quien hace propia la interpretación de las Ideas platónicas como Ideas creatrices sitas en el Demiurgo. Como hemos visto, Elías menciona esta tesis en su explicación del significado del universal $\pi\rho\acute{o} \tau\acute{o}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$, después de haber recurrido a la imagen del sello de cera para presentar la triple clasificación del universal que caracteriza a la escuela neoplatónica de Alejandría, caracterizando los universales anteriores a la multiplicidad como modelos que se hallan en un sello que imprime una forma o en el Demiurgo e identificándolos con las Razones creatrices. Como decíamos entonces, resulta muy significativo, no sólo que interprete las Ideas platónicas como Razones creatrices, sino también —y aún más— que, incluso, llegue a atribuir las Ideas o Razones creatrices al propio Platón.⁷⁷ En esta explicación alejandrina, la causalidad eficiente del Demiurgo y la causalidad formal de las Ideas, transformadas en Razones creatrices, coinciden realmente y sólo se distinguen conceptualmente. Ello está de acuerdo con los planteamientos de Proclo, que, como también vimos, asumía la misma ecuación de identidad entre causalidad eficiente y formal, con la consecuencia de que las Ideas, aun siendo reales, pierden, al quedar localizadas en el Demiurgo, la autonomía autosubsistente con la que se caracterizaban en la genuina interpretación platónica. Es, precisamente, esta pérdida de autonomía ontológica la que va a denunciar Filópono desde un punto de vista historiográfico que, no obstante, aprovechará como argumento a favor de la defensa de sus propias tesis cristianas sobre la Creación del mundo.

5. Filópono de Alejandría

5.1. El conceptualismo de Filópono de Alejandría

Alejandro de Afrodisias y Porfirio habían mantenido una posición conceptualista, de acuerdo con la cual el universal es un concepto o un término predicable, cuya respectiva existencia, en la mente o en la estructura lógica de la lengua, depende, además, de la existencia de la forma particular de individuo particular, ya que el pensamiento lo concibe por abstracción; de este modo, su conceptualismo implicaba el complemento del realismo inmanente, aunque la afirmación de la existencia de la forma en los individuos siempre está relacionada con la teoría de la predicación.

Alejandro de Afrodisias distingue el ser ($\epsilon\iota\nu\alpha\iota$) de los universales en el pensamiento de su existencia ($\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$) concreta y física, como substrato, en los individuos. A diferencia de él y de Porfirio,⁷⁸ los alejandrinos y en particular Filópono⁷⁹ confunden ser conceptual y la existencia

⁷⁷ ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 48, 22-30.

⁷⁸ L. G. BENAKIS, “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought” ... *cit.*, p. 84. Además de a Porfirio, Filópono se opone a Eustacio, autor desconocido, al interpretar las categorías aristotélicas en los términos neoplatónicos de Jámblico.

real, a pesar de que siguen operando la diferencia entre subsistencia real y esencia conceptual.⁸⁰ El concepto en la mente implica la existencia de una naturaleza común general en cada uno de los particulares, de forma que esta afirmación supone un paso adelante en la consolidación del realismo, con el consiguiente alejamiento del conceptualismo de Alejandro y Porfirio.

Aristóteles, al explicar el proceso inductivo de formación de la concepción del universal, da lugar a ser interpretado en los términos del realismo inmanente, pues dice que tal proceso cognoscitivo se consuma con el «reconocimiento» de un universal que ya estaría, antes de ser concebido al final del proceso de abstracción, en la naturaleza.⁸¹ Pues, bien, es este realismo limitado a la inmanencia, justificado por el propio Aristóteles, el responsable de la negación por parte de Filópono de la autosubsistencia de una substancia común de la que participaran platónicamente las tres Personas de la Trinidad, de forma que sólo existirían las tres Personas. Filópono fue objeto de la acusación de «triteísmo» por mantener esta postura.⁸² Cuando Filópono,⁸³ parafrasea este pasaje aristotélico, se mantiene dentro de la ambigüedad del *corpus aristotelicum* y da pie a ser interpretado tanto en términos de realismo inmanente como de conceptualismo.⁸⁴ La interpretación conceptualista supone que una forma existe a partir del conjunto de formas particulares obtenidas por abstracción de un conjunto de particulares, después de haber sido percibidas un número suficiente de veces hasta tomar conciencia de un concepto clasificatorio, universal, sin que ello implique el «reconocimiento» de una entidad anterior al proceso gnoseológico que fuera numéricamente única y que comprender a tales particulares. Es posible que Filópono concibiera que el universal fuera uno específicamente, *i. e.*, en cuanto a la especie, sin que por ello tuviera necesariamente que ser uno numéricamente, *i. e.*, en cuanto a la singularidad de una entidad objetiva y real que implicara trascendencia.

Sin embargo, hay pasajes en los que Filópono apunta hacia el realismo trascendente que moderadamente sostenían sus compañeros de escuela.⁸⁵ Simplicio,⁸⁶ al igual que Filópono,

⁷⁹ FILÓPONO, *In Aristotelis libros De anima commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1897), p. 307, 33-35; a pesar de que fue un autor cristiano, como lo demuestra su ataque a la tesis de la eternidad del mundo sostenida por Proclo en *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. RABE, Leipzig, 1963, y la refutación del concepto aristotélico de materia, por su proximidad a las concepciones de su maestro Amonio y del resto de neoplatónicos alejandrinos, es mencionado junto a ellos y no en el epígrafe de pensamiento cristiano.

⁸⁰ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 74.

⁸¹ ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* 11, 100a3-b5.

⁸² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 71.

⁸³ FILÓPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES (1909), p. 437, 15.

⁸⁴ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 72.

⁸⁵ L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... *cit.*, p. 80, explica cómo Filópono admite el principio típicamente neoplatónico de que hay mayor dignidad existencial en la causa que en su efecto y, por otra parte, señala que este principio le lleva a concebir la superioridad ontológica de la forma, argumentando que Aristóteles la refiere como substancia «segunda» aludiendo al orden de conocimiento y no al de prioridad natural.

⁸⁶ SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 75.

no aceptó la interpretación nominalista de Aristóteles, creyendo, contrariamente a Alejandro, que los universales eran las formas *in re*.⁸⁷ Como veremos más adelante, Damasceno habría de admitir el realismo inmanente de forma aún más clara que los alejandrinos. Los tres autores, Filópono, Simplicio y Damasceno, se vieron llevados a la interpretación realista de Aristóteles por haberlo considerado a la luz de otros intérpretes y por haber aceptado la práctica alejandrina neoplatónica de proceder a la armonización de Platón y Aristóteles por medio de la identificación de la Forma que se halla en la materia con el todo que se halla en las partes y que se compone de ellas.

5.2. La crítica historicista de las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» por Filópono de Alejandría

Dentro de la tendencia general de los comentaristas neoplatónicos alejandrinos a interpretar, de acuerdo con la hermenéutica ateniense, las Ideas platónicas como Ideas creatrices, resulta, pues, significativo el hecho de que Filópono, formado en la misma escuela de Amonio y compañero de estudios de los discípulos de éste, se enfrente a esta interpretación. Con esta actitud, Filópono cancela, por una parte, la identidad que tanto Proclo como Asclepio y los alejandrinos habían mantenido entre Ideas y Razones creatrices y reivindica, por otra parte, que la verdadera interpretación de las Ideas platónicas las concibe como causas autosubsistentes en y para sí, que no admiten ser ubicadas en y confundidas realmente con el Intelecto del Demiurgo, so pena de perder su autosubsistencia y la autonomía causal que detentan en cuanto formas puras, objetivas, reales y trascendentes.

Filópono, a la hora de interpretar el sentido de la expresión «τερετίσματα» con la que Aristóteles invita a que uno se ría de las Ideas, nos lega un texto de gran claridad crítica.⁸⁸ Filópono adopta una posición firme en contra los «apologistas» (ἀπολογούμενοι) que, no pudiendo desentenderse de la autoridad de la crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas, optaron por interpretar algunos pasajes del Estagirita como si constituyeran una prueba en pro de la tesis de que las Ideas tienen su sede en el Demiurgo, presuponiendo, además, que esta doctrina es la que habría sostenido Platón.

El análisis de Filópono tiene gran valor histórico y crítico por varios motivos. En primer lugar, porque rechaza que Platón situara las Ideas en el Demiurgo y, por tanto, que fueran idénticas a él, distinguiéndose únicamente por el tipo de causalidad que ambas entidades

⁸⁷ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 73.

⁸⁸ FILÓPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES (1909), p. 243-244, en relación al controvertido pasaje de ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I 22, 83a: «τὰ γὰρ εἶδη χαίρειν τερετίσματά τε γὰρ ἔστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἔστιν· αἱ γὰρ ἀποδείξεις περὶ τῶν τοιούτων εἰσὶν».

representan, formal, la de las Ideas, y, eficiente, la del Demiurgo.⁸⁹ Esta posición se dirige tanto contra Proclo como contra los miembros de la escuela neoplatónica de Alejandría, quienes entendían que las Ideas creatrices, siendo las primeras en la jerarquía de las causas, se hallaban, no obstante, en el Demiurgo. En particular, el pasaje al que se refiere Filópono es de Asclepio.⁹⁰ Es cierto que ya antes de Filópono, Amonio de Hermias había llamado la atención sobre la inexactitud que supone interpretar las Ideas platónicas como Ideas creatrices.⁹¹ Sin embargo, la importancia de la crítica de Filópono no se reduce a la crítica de la hermenéutica ateniese y alejandrina de las Ideas platónicas, ya que servirá de referente para la sucesiva interpretación de las Ideas platónicas. Así, veremos que Pselo y la mayoría de los filósofos bizantinos siguen las tradiciones procliana y alejandrina que suscitaron la crítica de Filópono; contrario es el caso aislado de Pletón, quien sigue la interpretación platónica que Filópono, al menos desde un punto de vista histórico, defiende. Los plantamientos de Pletón están en estrecha conexión con la restitución de la substancialidad de las Ideas que Potino, en contra de los medioplatónicos, se había propuesto alcanzar a través de su identificación con la hipóstasis del Intelecto, que coincide con la esfera del verdadero Ser.

A la hora de explicar que Platón interpretó las Ideas realístamente, Filópono emplea la expresión «αὐτοζῶον», que se halla tanto en Siriano como en Proclo y que reaparece en Pseudo-Dionisio y en Pselo:

καὶ φαίνεται γε τῷ ὄντι ὁ Πλάτων οὐ λόγους ἀπλῶς ἐν τῷ δημιουργῷ ἐνόντας λέγων εἶναι τὰ εἶδη, ἀλλ' αὐτοῖς καθ' αὐτὰ ὑπόστασιν διδοὺς καὶ εἶναι τι αὐτοῖσιν καὶ αὐτοζῶον καὶ τὰ τοιαῦτα, πρὸς ᾧ καὶ τὸν δημιουργὸν εἰς παράδειγμα ἐξ ἐκείνων δημιουργῆσαι τὰ τῆδε.⁹²

⁸⁹ Esta interpretación corresponde a los autores del neoplatonismo medio, que interpretan las Ideas como pensamientos del Demiurgo o de Dios, cuando no cristianos; pertenece más propiamente a los autores neoplatónicos que, dando un paso más allá, afirmaron la identidad real entre Ideas e Intelecto divino o Demiurgo. Aunque —como hemos visto— también OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. A. BUSSE (1902), p. 910, 24-34 interpreta de este modo las Ideas y el Demiurgo, recurriendo para ello al marco de las cuatro causas primeras de Aristóteles e identificando la causalidad formal de las primeras con la causalidad eficiente del segundo, Filópono parece referirse, aunque sin citarlo, a Plotino. Ello se deduce del ejemplo que da FILÓPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES (1909), p. 244, 4.

⁹⁰ ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. HAYDUCK, (1888), p. 44, 32-37: «τὰ δὲ τοιαῦτα πάντα ὁ Πλάτων ιδέας προσηγόρευσε λέγων λόγους εἶναι δημιουργικούς, καὶ ἐξ αὐτῶν τὰ τῆδε γίνεσθαι κατὰ μέθεξιν, ἐκ τοῦ ἀπλῶς καλοῦ τὸ ἐνταῦθα καλόν, καὶ ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου τὸν ἄνθρωπον. τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς φῆς, ὡς Ἀριστοτέλης, λέγων ὅτι ἡ τάξις ἡ ἐν τῷ στρατοπέδῳ οὐκ ἀπὸ ταῦτομάτου ἐφίκει, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ στρατηγοῦ»; acerca del orden del ejército, *cfr.* PLOTINO II 3, 13; e *ibidem*, III 3, 2.

⁹¹ Para valorar la originalidad de la crítica de Filópono, no podemos dejar de mencionar el pasaje de su maestro Amonio, que ya había llamado la atención sobre el error que suponía atribuir a Platón el concepto de Ideas o Razones creatrices; *cfr.* AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 42, 16-17: «ὅλα τὰ πρὸ τῶν πολλῶν εἶδη ὑποτίθεται ὁ Πλάτων· οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς νοήσεις αὐτὰ εἶναι τοῦ δημιουργοῦ βούλεται, ἀλλὰ πάντως οὐσίας νοητάς».

⁹² FILÓPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES (1909), p. 243, 21-25 [«Y parece que lo que Platón dice respecto al ser no es que las Especies estén en el Demiurgo como razones simples, concediendo en las

Filópono destaca que, de acuerdo con Platón, las Ideas no son simples Razones en el Demiurgo, sino hipóstasis en sí y por sí mismas (καθ' αὐτὰ ὑπόστασιν), que, además (καί), constituyen el referente paradigmático con respecto al cual el Demiurgo crea el mundo sensible, sin que por ello se sitúen en él y sin que, consiguientemente, vean reducida su autosubsistencia. En el texto citado, Filópono da a entender que la autosubsistencia de las Ideas platónicas no es un impedimento para que el Demiurgo las contemple como Paradigma respecto al cual proceder a la producción del mundo sensible. Se pone así de manifiesto la contingencia y arbitrariedad que para la interpretación de *Timaeus* supone el recurso que los medioplatónicos hicieron a las tesis aristotélicas gracias a las cuales se llegaba a la fórmula de las Ideas como «νοήματα θεοῦ»: se trata de la tesis del a) Motor inmóvil, esencialmente caracterizado por la actividad del pensamiento, y de b) la identidad entre intelecto agente e inteligible. Al demostrar que no hay necesidad de recurrir a Aristóteles para interpretar la cosmología platónica, Filópono deshace la supuesta lógica de interpretar las Ideas platónicas en tanto en el sentido medioplatónico de los «νοήματα θεοῦ», como en el sentido neoplatónico que la escuela ateniense da a las «Ideas creatrices».

En segundo lugar, Filópono interpreta los pasajes en los que Aristóteles habla del alma como sede de las especies sin establecer una relación con la imagen medioplatónica y neoplatónica del Demiurgo como sede de las Ideas; de acuerdo con Filópono, estos pasajes aristotélicos, antes que un síntoma de proximidad al platonismo, suponen, más bien, una crítica de aquella figura mitológica. Teniendo en cuenta que la interpretación aristotélica del alma como sede de las especies significa una crítica de la cosmología platónica, queda suprimida la legitimidad de la hermenéutica ateniense, en la que se toman tales pasajes como indicio del «platonismo» aristotélico:

εἰ γὰρ λόγους δημιουργικοὺς ἐν τῷ δημιουργῷ ἐνόντας τὰ εἶδη ὑπετίθετο ὁ Πλάτων, οὐκ ἄν ποτε πρὸς τοῦτο ἐνέστη ὁ Ἀριστοτέλης πανταχοῦ ὁ αὐτὸς ταῦτα λέγων.⁹³

Este es el sentido de otro pasaje, en el que Filópono se refiere a las Razones creatrices como una de las formas erróneas con que los neoplatónicos han tratado de defender la teoría platónica de las Ideas de la crítica pronunciada por Aristóteles al respecto.⁹⁴ De acuerdo con Filópono, estos neoplatónicos pasan por alto que, para Platón, las Ideas son autosubsistentes, lo que es inconciliable

mismas una hipóstasis en sí y cierto ser idéntico en sí y vivo en sí y demás, respecto a lo cual el Demiurgo construye las realidades de aquí, desde aquéllas hacia el paradigma» v.i.i.l.].

⁹³ FILÓPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES (1909), p. 243, 13-16 [«Pues, si Platón hubiera supuesto las Especies como Razones creatrices situadas en el Demiurgo, entonces no habría hecho resistencia contra esto habiendo dicho él mismo estas cosas <que el orden del ejército es causado por el general y que el alma es lugar de las Especies> en todas partes» v.i.i.l.].

⁹⁴ *Ibidem*, p. 243, 13-16: «εἰ γὰρ λόγους δημιουργικοὺς ἐν τῷ δημιουργῷ ἐνόντας τὰ εἶδη ὑπετίθετω ὁ Πλάτων, οὐκ ἄν ποτε πρὸς τοῦτο ἐνέστη ὁ Ἀριστοτέλης πανταχοῦ ὁ αὐτὸς ταῦτα λέγων».

con la tesis que sitúa a las Ideas en el Demiurgo, identificándolas con él, señalando solamente que poseen diferentes tipos de causalidad. En otros pasajes, Filópono se posiciona en contra de los defensores de Platón que afirman que el filósofo ateniense interpretó las Especies creatrices como causas eficientes, confundiéndolas con el Demiurgo.⁹⁵ En contra de los neoplatónicos, Filópono tiende a interpretar las Ideas creatrices como Formas en la materia.⁹⁶ También vemos que utiliza su crítica «filológica» de las Ideas creatrices para oponerse a tesis que, en principio, son independientes de la forma en que se interpreten las Ideas; así, arguye que en la concepción procliana de las Ideas como Razones creatrices, donde quedan privadas de sustancialidad, no habría lugar para la posibilidad de que, como pensaba Proclo, el mundo fuera eterno.⁹⁷ En este caso, Filópono defiende, tanto en contra de Proclo como de Aristóteles, la tesis de que el mundo tiene un principio en el tiempo y que, por tanto, no es eterno como, desde puntos de vista distintos, sostuvieron ambos filósofos.

La crítica de Filópono sobre la interpretación de las Ideas creatrices cobra sentido dentro de un nuevo marco hermenéutico. En él, ya no es lícito, como ocurría desde Siriano, proceder a harmonizar las filosofías de Platón y de Aristóteles, aun sobre el supuesto de que ambas traten sobre diferentes ámbitos de la realidad. De acuerdo con esta perspectiva, no cabría una conciliación de los dos filósofos con relación al tema de las Ideas, pues ni Platón confundió las Ideas con el Demiurgo, ni Aristóteles tomó este modelo para examinar el alma y el pensamiento del hombre.

⁹⁵ IDEM, *In Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, ed. H. VITELLI (1897), p. 341, 2 y 4,: «ἀπολογούμενοι δέ τινες ὑπὲρ Πλάτωνος φασιν ὅτι τὰ δημιουργικὰ εἶδη ἔλεγεν ὁ Πλάτων αἷτια εἶναι ποιητικά, ὧν κατὰ μετάληψιν γίνεσθαι τὰ γινόμενα, καὶ κατὰ ἀποβολὴν τούτων φθείρεσθαι».

⁹⁶ *cfr. ibidem*, p. 341, 4-5: «εἰ δὲ τὰ δημιουργικὰ εἶδη ὑποτίθεται, δῆλον ὅτι καὶ αὐτὸς ποιητικὸν αἷτιον οἶδεν ταῦτα τῶν ἐν τοῖς γενητοῖς εἰδῶν».

⁹⁷ IDEM, *De aeternitate mundi*, ed. H. RABE, p. 36, 16 - 41, 25; en particular, *cfr. ibidem*, p. 36, 17-23: «εἰ δὲ οὐκ οὐσίας αὐτὰς εἶναι φήσουσιν ἀλλὰ τινὰς δημιουργικοὺς λόγους καὶ νοήσεις, καθ' ἃς ὁ δημιουργὸς τὰ ὄντα συνίστησιν (τί γὰρ ἂν εἶεν ἄλλο, εἰ μὴ οὐσίαι εἶεν;), οὐδ' οὕτως οὐδεμία φαίνεται ἀνάγκη τοῦ πάντως ἅμα τοῖς δημιουργικοῖς λόγοις συνυπάρχειν καὶ τὰ κατ' αὐτοὺς γινόμενα ἀποτελέσματα».

PARTE SEGUNDA

**La teología judeocristiana, de Filón de Alejandría a
Juan Damasceno**

§ 1

La teología hebrea

1. La irrupción del concepto de Creación

Dentro del judaísmo, encontramos la presencia directa de la filosofía platónica en el libro de *Sapientia Salomonis* y en la teología de la Creación de Filón de Alejandría.¹ Antes de que tal filosofía fuera directamente utilizada por Filón para interpretar las alusiones creacionistas del libro *Sapientia Salomonis*, el libro veterotestamentario *Genesis* había echado los cimientos de una tan audaz entreveración entre cultura hebrea y griega. Nos referimos a las expresiones de *Genesis* que, en la versión griega de *Septuaginta*, explican el modo en el que Dios crea cada uno de los seres: tanto en el caso de la hierba, como de los árboles frutales, así como en el de peces y de aves, leemos que fueron creados «κατὰ γένος».²

Si bien este dato predisponía a los autores hebreos y cristianos a aceptar y a interpretar, con cierta connaturalidad y en un determinado sentido, las originales y sistemáticas indagaciones filosóficas de Platón y de Aristóteles sobre las Ideas y los universales, bien es cierto que el concepto de Creación (ποίησις) judeocristiano se oponía frontalmente a los planteamientos de la filosofía griega.³ Aunque, en *Timaeus*, Platón habla de la conformación del mundo dentro de la dimensión del tiempo, este punto de vista no se dejaba harmonizar fácilmente con las concepciones más generales de la filosofía griega. Precisamente, dentro del pensamiento neoplatónico, se discutía sobre el valor real de esta tesis, proponiendo interpretaciones que, llevadas de la intención de harmonizarla con la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, no conferían al

¹ Cfr. sub voce “Platonism”, O.D.C.C., p. 1102: «in the Hellenistic Age Plato’s doctrines had a wide following which extended far beyond the direct influence of any institution. Their impact on later Judaism is to be seen in the Book of Wisdom and the system of Philo»; para el estudio de las influencias de la filosofía griega en *Sapientia Salomonis*, cfr. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella, 1990.

² M. HARL, *La Bible d’Alexandrie. 1. La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl. Deuxième édition*, Éditions du Cerf, Paris, 1994, p. 91, en nota al versículo 1, 12, se limita a señalar el vocablo hebreo «*mīnēh*» como correspondiente masorético, posterior al original hebreo a partir del cual *Septuaginta* ofrece «γένος», apuntando, eso sí, que se trata de un término de etimología discutida, abarcando los sentidos de «especie», «raza» y «semejanza». De mayor interés es lo que dice acerca de la relación entre «γένος» y «ὁμοιότης»: «Les deux mots grecs apparaissent comme une double traduction, ou bien come une glose: la reproduction ‘par espèce’ se fait ‘par ressemblance’. Le mot employé, *homoiôtēs*, ‘ressemblance’, est différent de *homoiōsis* qui sera présent en 1, 26. Il ne revient jamais ailleurs dans la LXX».

³ Estudios clásicos sobre el concepto de la Creación y su relación con la filosofía griega son R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et Saint Thomas ou l’idée de création; Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, (Bibliothèque d’Histoire de la Philosophie) Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1955 y J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie Générale) Presses Universitaires de France, Paris, 1964; cfr. item, el más actual de G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin – New York, 1978.

relato de *Timaeus* nada más que valor literario, de modo que —se concluía— no podía ser aceptada literalmente.⁴

Vimos cómo el ejemplarismo platónico nacía como respuesta metafísica a una problemática que, en su origen, era epistemológica. Este ejemplarismo adquiere seña de identidad propia en el contexto del medioplatonismo, donde sobrevive gracias a la preponderancia de la dimensión teológica y cosmológica que caracteriza a los sistemas de filosofía griega que nacen del criticismo helenístico. Una tal predominancia de la cosmología obedecía tanto a la propia lógica interna de estas filosofías como a la decisiva influencia que, en la Alejandría helenizada de la primera mitad del s. I, ejerció la formulación de la teología de la Creación de Filón de Alejandría. Mientras Jesús de Nazaret predicaba en las sinagogas de Galilea, Filón hacía lo propio en las sinagogas de Alejandría.⁵ Este último elemento hebreo ayudó a que el ejemplarismo teológico del medioplatonismo, que obedece propiamente a la lógica interna de la filosofía pagana y sólo impropriamente a la cristiana,⁶ fuera aceptado tanto por los autores cristianos de la primera Patrística, como, aunque en un grado menor, por los igualmente cristianos filósofos bizantinos, entre quienes Pselo e Ítalo destacan por sus observaciones críticas al respecto.

La oposición que el concepto de Creación conlleva para con las bases de la filosofía helena se cifra en la elevación de la contingencia como factor explicativo de la cosmología. Para la cosmología griega, la contingencia se da en el ser que se halla sometido al cambio físico y en las limitaciones del conocimiento humano; por ejemplo, Platón contrapone la multiplicidad del ser físico a la unidad de la Idea y, de forma análoga, Aristóteles establece la inmovilidad del Primer Motor al continuo flujo de corrupción y generación al que se ve sometida la substancia primera. Frente a estos postulados parciales, el concepto de Creación judeocristiano extiende la contingencia a todo el reino del Ser.⁷

⁴ El pasaje controvertido es PLATÓN, *Timaeus* 37d-e; fue Proclo el autor que, siguiendo la hermenéutica de conciliación entre Platón y Aristóteles característica del neoplatonismo, negó el valor literal del texto platónico, suscitando la reacción contraria de Filópono. Sobre esta polémica, cfr. L. JUDSON, "God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability", R. SORABJI (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, Ithaca, 1987, p. 180: «Proclus thinks he can show that to hold the view which the literal interpretation ascribes to him would commit Plato to serious inconsistency: a major part of Philoponus' defence of this interpretation is an attempt to refute this charge and to demonstrate the internal consistency of Platonic creationism».

⁵ H. A. WOLFSON, "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas"... *cit.*, p. 11.

⁶ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2340, advierte que el ejemplarismo teológico es una doctrina propiamente neoplatónica y que el ejemplarismo cristiano se basa en el del Demiurgo neoplatónico; K. IERODIAKONOU, "John Italos on Universals", M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, p. 235, olvida que se trata de una doctrina preeminentemente platónica y, a la hora de referir el ejemplarismo patrístico a Juan Ítalo, dice «perfectly accommodating in this way the requirements of Christian Dogma»; sin embargo, la dificultad queda salvada en el momento en que el «Cristianismo» se entiende como teología patrística.

⁷ P. JOANNOU, S. I., *Christliche Metaphysik in Byzanz. I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, (Studia Patristica et Byzantina 3) Buch-Kunstverlag Ettal, 1956, pp. 39-43.

Con la aparición de la concepción judeocristiana de la Creación, se transforma el sentido del término «Δημιουργός». El Demiurgo deja de ser el político, el médico practicante, el constructor o el artesano, tal y como recogía el sentido clásico del término, y pasa a significar, directamente, el Dios de judíos y cristianos, identificado con el Bien supermo. Esta segunda concepción convive con la de creador y gobernante del mundo material que los gnósticos identificaron con Jehováh, en la que no queda entrañada ni la bondad ni la maldad, sino tan sólo las determinaciones de la simplicidad y de la subordinación al Ser supremo.⁸

2. Significado y trascendencia filosófica de Filón

Filón fue un filósofo y apologista judío de Alejandría que, influido por el platonismo y el estoicismo, escribe, en griego, una teología del judaísmo en la que tiene en cuenta especialmente *Genesis* y *Exodus*. Su obra será tenida en cuenta por todos los Padres de la Iglesia; así, por ejemplo, su misticismo filosófico se dejará notar en Gregorio de Nissa. También será tenido en cuenta por los autores bizantinos, como Focio, quien encomia su estilo y le tiene por autor cristiano,⁹ o Teodoro Metoquita quien, en una fecha tan tardía como el s. XIV, planteará la cuestión de si Filón platoniza o Platón filoniza.¹⁰

A la hora de dar cuenta de los desarrollos medioplatónicos, indicamos la importancia y el carácter pionero de la reinterpretación de las Ideas platónicas que, en tal contexto, realiza Filón. Aun cuando pueda parecer una cuestión meramente doxográfica, la interpretación filoniana de las Ideas no sólo tiene importancia teórica propia, por la originalidad y trascendencia históricas, sino que, además, cuenta con el valor añadido de verse enmarcada por otras innovaciones filosóficas y teológicas del autor. Por una parte, fue Filón quien inauguró los dos modelos de supeditación teológica del platonismo que habrían de pervivir en la cultura cristiana patristica y medieval, tanto de lengua griega como latina.¹¹ No sólo es el responsable de proceder a la subordinación, heredada por los Padres, de la filosofía respecto a la teología mediante la fórmula «*philosophia theologiae ancilla*»,¹² sino también del engendro de la leyenda que hacía de los filósofos griegos discípulos de Moisés, entre quienes, por descontado, se hallaba Platón.

⁸ *Herm. Trism. Poem* 5, 1, con testimonios en Justiniano, Orígenes, Clemente de Alejandría y Plotino entre otros.

⁹ FOCIO, *Bibliotheca*, codex 105, cit. en "Philo", *O.D.B.*, vol. 3, p. 1655.

¹⁰ TEODORO METOQUITA, *Miscellanea* § 16, donde, bromeando, recupera esta frase original de JERÓNIMO († 420), *De viris illustribus* 11.

¹¹ H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Volume I... cit.*, p. 261.

¹² *Ibidem*, pp. 143-155, sobre el origen y la recepción de esta fórmula filoniana; A. HENRICH, "Philosophy, the Handmaiden of Theology", *G.R.B.S.* 9 (1968) 437-450, explica que, aunque se ha dicho que Filón estuvo influenciado por el estoico Aristo, la fórmula es original de Filón y que fue él quien, en el contexto cultural alejandrino, la transmite a Clemente, Orígenes y Dídimo.

A pesar de las críticas filosóficas que, en su época, los escépticos dirigían contra la idea de Dios, la obra de Filón testimonia la vigencia y permanencia de la necesidad religiosa tal como era sentida por los hebreos. Cree que lo que los filósofos buscan a tientas se halla contenido en *Vetus Testamentum*. Por ello, no encuentra obstáculo en señalar las afinidades del idealismo platónico con sus propias concepciones religiosas, a la vez que, en lo que toca a la filosofía, procede a enlazar el platonismo con el estoicismo y el neopitagorismo. Esta actitud cultural, por la que se entreveraban dos concepciones de la realidad que son antitéticas y heterogéneas tanto por su origen como por su categoría y contenido, despertó el interés de los primeros teólogos cristianos. Gracias a ello, Filón se convierte en un intermediario importante del platonismo hacia los Padres.¹³

De acuerdo con Filón, Dios es el Uno, la Mónada trascendente e inefable;¹⁴ por su parte, el Λόγος es la primera de las potencias a través de las cuales el Uno media para con los hombres. Esta potencia tiene por función ser el instrumento de Dios en la Creación. Filón caracteriza tal instrumentalidad platónicamente, al hacer de ella el lugar de las Ideas, *i. e.*, del modelo de las Creaturas; no obstante, la potencia creatriz de la que se sirve Dios como de un instrumento también es caracterizada estoicamente, al hacer del λόγος la fuerza inmanente que encadena y vivifica las Ideas.¹⁵ Filón, al hablar del Uno y de la Díada,¹⁶ asume el neopitagorismo tan extendido en el período del platonismo medio y que ya Aristóteles había atribuido a Platón. La fusión filoniana de tales elementos platónicos, estoicos y neopitagóricos adquiere valor añadido si tenemos en cuenta que fue determinante para la filosofía de Plotino, en quien puede detectarse una influencia directa del autor hebreo.¹⁷ Plotino se verá inducido a interpretar a Platón no sólo teniendo en cuenta las elaboraciones propiamente filosóficas de los autores del platonismo medio, sino también otras nacidas del judaísmo neopitagorizante y platonizante de Filón. Así ocurre a) con la doctrina de los λόγοι, que, como veremos, llega a su pleno desarrollo en la Dialéctica de Máximo el Confesor; b) con la cualificación activa y eficiente que los mencionados λόγοι adquieren, en tanto que «δυνάμεις»; y c) la agrupación de las Ideas en un ámbito solidario, denominado por Filón «κόσμος νοητός», fórmula que, a partir de él, encontraremos en Plotino, Siriano, Proclo, Pselo e Ítalo. Filón

¹³ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2271: JERÓNIMO, *De vir. Ill.* 11, PL 23, 659B: «ἡ Πλάτων φιλονίζει ἡ Φίλων πλατωνίζει».

¹⁴ *Ibidem*, p. 2271, cita Leisegang, Index, en obras de Filón, Berlin, 1926, en la palabra «θεός: οὐδὲ τῷ νοῦ καταληπτός».

¹⁵ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2271.

¹⁶ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Abrahamo* 24, ed. COHN, p. 28, 1, 11.

¹⁷ H. A. WOLFSON, "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas"... *cit.*, p. 17: «Truly speaking, then, the philosophy of Plotinus, known as Neoplatonism, in so far as its theory of ideas is concerned, is a paganized version of the Christian version, which in turn is a Christianized version of the Philonic Jewish version of Plato's theory of ideas».

se convertiría, de este modo, en una de las fuentes clave para la interpretación histórica de las Ideas platónicas, tanto en contextos culturales paganos como cristianos.

3. La conceptualización filoniana de las Ideas platónicas

La interpretación de la teoría de las Ideas por parte de Filón de Alejandría representa un testimonio ejemplar de cómo es reelaborada dentro del medioplatonismo.¹⁸ Hemos indicado cómo Filón utilizó las versiones medioplatónicas de la teoría de las Ideas con la finalidad de elaborar una hermenéutica teológica de la Torá, representando, con ello, uno de los casos más significativos del medioplatonismo, al que él mismo pertenece desde un punto de vista filosófico. Sin embargo, a la hora de valorar su carácter filosófico, no hemos de perder de vista el hecho de que, en el contexto hermenéutico veterotestamentario de los escritos de Filón, las Ideas no son sino un medio teórico con el que explicar teológicamente algunos de los pasajes de difícil interpretación de los cinco primeros libros del *Vetus Testamentum*, agrupados en el *Pentateucum* y atribuidos por la tradición a Moisés. En este sentido, hemos de advertir que Filón no es un filósofo. No cuenta con una terminología técnica y duda acerca de interpretar las Ideas en sentido platónico, como realidades trascendentes, en sentido aristotélico, como géneros, o en sentido estoico y epicúreo como mero pensamiento.¹⁹

Creyendo reencontrar la teoría de las Ideas en ellos,²⁰ Filón se dispone a esclarecer la oscuridad de la aparente doble Creación del mundo.²¹ De acuerdo con ella, en el primer día de la Creación,²² Dios, teniendo las Ideas en sí mismo desde la eternidad, crea el νοητὸς κόσμος; en él hace subsistir realmente las Ideas que antes no eran sino meros pensamientos. Después, desde el segundo al sexto día de la Creación, Dios procede a crear el mundo sensible a partir del νοητὸς κόσμος.²³

Este ámbito inteligible del νοητὸς κόσμος,²⁴ denominado también «ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶς κόσμος»²⁵ o «ὁ ἀσώματος κόσμος»,²⁶ es, en cuanto «ἰδέα ἰδεῶν»,²⁷ el prototipo y

¹⁸ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... cit., p. 17: «con Filone, si chiarisce in modo lampante come la dottrina delle idee venisse rielaborata in modo dettagliato e articolato già nel primo medioplatonismo». El valor del testimonio de Filón para el conocimiento de las interpretaciones del medioplatonismo es sobresaliente, si tenemos en cuenta que las elaboraciones de este período no se nos han conservado en gran parte; de la escasez de fuentes platónicas para una teoría afín a la de Filón se ha llegado a negar la autoría de la misma al teólogo hebreo: «talvolta, si è erroneamente concluso che Filone stesso ne fosse l'autore». cfr. D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden, 1986, p. 160.

¹⁹ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod deterius potiori insidiari soleat* 76.

²⁰ *Genesis* 1, 26; *ibidem*, 5, 3; *Exodus* 25, 9.

²¹ *Genesis* 1, 1; 1, 6-2.

²² *Genesis* 1, 5.

²³ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 15; 29; cfr. J. HOROVITZ, *Das platonische ‘Noetòn Zôion’ und der philonische ‘Kósmos noetós’*, Marburg, 1900, p. 64-68.

²⁴ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 16; 19 et passim.

modelo del mundo visible.²⁸ Antes de la Creación de este mundo, Dios ha proyectado (προεξετύπου, ἐνενόησε πρότερον) el mundo inteligible para utilizarlo instrumentalmente como modelo en la producción de aquél.²⁹ Por ello, el mundo inteligible contiene tantos νοητὰ γένη como comprende el mundo visible en sus αἰσθητὰ γένη.³⁰ Filón denomina al mundo inteligible «más antiguo hijo de Dios»,³¹ y dice, expresamente, que es hecho por él,³² de forma que no sólo es un παράδειγμα para la Creación del mundo sensible, sino, también εἰκὼν θεοῦ.³³ Así, entiende que las Creaturas son una imagen de una imagen, como, en su caso, eran las representaciones artísticas en la estética de Platón.

La argumentación de la teología de la Creación, tal como aparece en *De opificio mundi*,³⁴ puede sintetizarse en tres pasos. En primer lugar, Filón enuncia la tesis de que el mundo inteligible coincide con el Λόγος del Dios creador; después, ilustra esta tesis con el ejemplo del arquitecto humano, equiparando el plan o λογισμός de una ciudad que está por construir con el Λόγος a través del cual Dios se dispone a crear el mundo. En tercer lugar, afirma que esta es la interpretación más verosímil del pasaje veterotestamentario *Genesis* 1, 27. El lugar de las Ideas es el Λόγος,³⁵ que, aunque es imagen (εἰκὼν) de Dios y, por tanto, una hipóstasis distinta de él,³⁶ en esta función creadora, coincide realmente con Dios mismo,³⁷ y sólo se distingue de él conceptualmente.³⁸ El Λόγος, así entendido, se identifica con la Σοφία de *Proverbia*,³⁹ adquiriendo el sentido de instrumento de la Creación divina. Como veremos más adelante, éste es el sentido del Λόγος del Prólogo de *Evangelium secundum Johannem*, que los Padres reinterpretarán, siguiendo

²⁵ *Ibidem*, 17, 20.

²⁶ *Ibidem*, 36.

²⁷ *Ibidem*, 25; aunque esta expresión ha sido suprimida en algunas ediciones críticas, J. M. C. VAN WINDEN, “The World of Ideas in Philo. An Interpretation of *De Opificio Mundi* 24-25”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche. A Collection of Patristic Studies by J. C. M. Van Winden*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1997, p. 227, argumenta a favor de su autenticidad, para, después, recomendar su restauración en ulteriores ediciones.

²⁸ *Ibidem*, 16: «ἀρχέτυπον παράδειγμα».

²⁹ IDEM, *Legum allegoria* III 96; IDEM, *De migr. Abr.* 6, menciona la palabra «ὄργανον», mientras que en *De cherubim* 125-127 se utiliza la expresión «τὸ δι' οὗ».

³⁰ IDEM, *De opificio mundi* 16; 19.

³¹ IDEM, *Quod deus sit imm.* 31: «πρεσβύτερον υἱὸς θεοῦ»; cfr. DÖRRIE-BALTES V, 129.3. Expresión que será reformulada por Pablo de Tarso, *Colosenses* 1, 15: «πρωτότοκος πάσης κτίσεως» y *Colosenses* 1, 18: «ὃς ἐστὶν ἀρχή», «aquél que es principio»; cfr. el eco de esta expresión en *Apocalipsis* 3, 14: «ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ».

³² IDEM, *De ebrietate* 133, donde emplea la forma verbal «ἐποίησεν».

³³ IDEM, *De conf. Ling.* 147; *De fuga et inv.* 101; *De opificio mundi* 25; *Legum allegoria* III 96.

³⁴ IDEM, *De opificio mundi* 15-25.

³⁵ *Ibidem*, 20; *ibidem*, 36; *ibidem*, 24, Filón afirma que el mundo inteligible coincide con el Λόγος de Dios, que es creador del mundo.

³⁶ J. M. C. VAN WINDEN, “«Idea» and «Matter» in the Early Christian Exegesis of the First Words of *Genesis*”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche...*, cit., p. 130.

³⁷ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De cherubim* 49.

³⁸ D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato*, (Philosophia Antiqua, 2) Leiden, 1986, p. 160: «*God and Logos are only conceptually, not actually separable [...] and the oneness of God is not endangered*»; cit. por W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... cit., p. 17.

³⁹ *Proverbia* 3, 19; *ibidem*, 8, 22-23; cfr. *item*, *Psalmi* 32, 6; *ibidem*, 103, 24.

las indicaciones de Pablo de Tarso,⁴⁰ en función de las características del filónico, a saber, el tener dos fases de existencia y el comprender en sí el mundo inteligible de las Ideas.⁴¹

La caracterización filónica del Λόγος como lugar del mundo inteligible que contiene las Ideas platónicas es una tesis que anticipa las que los medioplatónicos Alcinoos y Ático habrían de propagar en contextos propiamente filosóficos. Aunque Filón es el primer autor que nos testimonia la interpretación de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», aun por delante de los autores mencionados, es probable que se inspirase en otros autores todavía anteriores a éstos, pertenecientes al s. II a. C. En función de la caracterización del mundo inteligible como Λόγος, imagen de Dios (εἰκόνα θεοῦ),⁴² o sello que imprime una forma (ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς), tenemos las respectivas caracterizaciones de las Ideas como λόγοι,⁴³ εἰκόνες⁴⁴ o σφραγίδες.⁴⁵ Hallándose el Λόγος pleno de fuerzas incorpóreas,⁴⁶ resulta que cada una de las Ideas es una ἀσώματος δυνάμις.⁴⁷ Las Ideas, en tanto que Potencias de Dios, sólo son cognoscibles por sus efectos, de la misma manera que lo es Dios.⁴⁸ Sin embargo, análogamente a como ya Moisés las contempló sobre el Sinaí,⁴⁹ el hombre en general, gracias a la capacidad de su intelecto para ser conducido por Dios, también puede contemplarlas.⁵⁰

Testimonio de la verosimilitud que Filón confiere a las Ideas es la refutación que apunta en contra de interpretaciones psicologistas, donde aprovecha para decir que, precisamente, son las Ideas las substancias más necesarias.⁵¹ Filón, como teólogo hebreo, no podía aceptar la existencia de unas Ideas que fueran externas al Dios creador, ya que ello implicaría la supeditación del libre arbitrio divino a la existencia de unos seres eternos, siendo, además, el de la eternidad un

⁴⁰ PABLO DE TARSO, *Epistula ad Colossenses* 1, 15-16.

⁴¹ H. A. WOLFSON, "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas"... *cit.*, p. 12.

⁴² FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 25.

⁴³ IDEM, *De conf. ling.* 81; para la versión de las Ideas como λόγοι en el platonismo, *cfr.* M. ATKINSON, *Plotinus. Ennead V. 1. On the three Principal Hypostases. A Commentary with Translation*, Oxford, 1983, p. 51.

⁴⁴ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis* I 79; para la concepción de las Ideas como εἰκόνες, *cfr.* DÖRRIE-BALTES V, p. 314.

⁴⁵ IDEM, *De opificio mundi* 34; para la versión de las Ideas como σφραγίδες en el medioplatonismo, *cfr.* T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato...* *cit.*, p. 161 y 163.

⁴⁶ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De spec. leg.* I 329: «ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσι»; para las Ideas como δυνάμεις en el platonismo, *cfr.* H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, reimpr. M. Tardieu, Paris, 1978, pp. 332-335.

⁴⁷ G. REALE, "I concetti metafisici di «logos», «Potenze», «Idee» e «Anime senza corpo»", *Storia della filosofia greca e romana*. 7... *cit.*, p. 55-65, especialmente, p. 62; en p. 63, se explica cómo la Idea, teniendo un carácter más limitado que la Potencia y hallándose en el Λόγος, adquiere una función activa y productiva: «le Idee [...] hanno una funzione più limitata. [...] Questa funzione è, precisamente, quella di essere 'modelli' o 'cause esemplari'. D'altra parte, bisogna ulteriormente rilevare che, nella misura in cui il Logos —nel quale esse si trovano— funge da causa strumentale ed efficiente nella creazione del mondo, come abbiamo già detto, allora, anche sotto questo aspetto particolare, le Idee, in quanto producono le cose, possono essere considerate e dette Potenze o attività produttive».

⁴⁸ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De spec. leg.* I, 45-49.

⁴⁹ IDEM, *Vita Moysis* 2, 74: «τῇ ψυχῇ θεορῶν».

⁵⁰ IDEM, *De ebrietate* 99; IDEM, *De opificio mundi* 71; IDEM, *De gigantibus* 61.

⁵¹ IDEM, *De spec. leg.* I 327; 344.

atributo privativo y exclusivo de Dios. Sin embargo, la interpretación filoniana de las Ideas platónicas no coincide exactamente con los «pensamientos de Dios» de su contemporáneo cristiano Justino, que reencontraremos a partir del s. II en Alcinoos, ni, por tanto, entraña un grado tan elevado de lo que hemos referido como «desubstanciación» de las Ideas. Aunque en la interpretación filónica del mundo inteligible como Λόγος creador está presupuesta la psicología aristotélica del Motor inmóvil y de la identidad entre intelecto agente e inteligible a la que, como vimos, habían recurrido los medioplatónicos de los «pensamientos de Dios», Filón no podía aceptar esta interpretación de las Ideas. Ello se debe a que la tesis de las Ideas como «pensamientos de Dios» atentaba, bien contra el principio teológico de la absoluta simplicidad divina, cuando tales pensamientos se consideraban realidades objetivas existentes en Dios, bien contra algunos versos veterotestamentarios en que se basaba la tradición judaica de la existencia de seres incorpóreos,⁵² cuando las Ideas, como pensamientos de Dios, eran interpretados como realidades subjetivas idénticas a Dios y, por tanto, sin realidad propia. Filón entiende que, de acuerdo con esta tradición judaica, que, es, además, una de las enseñanzas fundamentales de Moisés, aquéllos que niegan la existencia de Ideas incorpóreas son condenados por el *Vetus Testamentum* como «impíos».⁵³

4. Influencia de la concepción de las Ideas en el neoplatonismo y en la Patrística

La operación de haber situado las Ideas en la mente de Dios corresponde a la autoría de Filón. Este concepto será asumido —aunque en diferentes grados y con diversos matices— por los filósofos medioplatónicos y neoplatónicos, así como por los teólogos cristianos de la denominada «Patrística». Podemos resumir en tres las consecuencias más importantes que, para el concepto de las Ideas, implica la reformulación filoniana como «pensamientos de Dios». En primer lugar, las Ideas dejan de ser τὸ ὅντως ὄν y se reducen a la cualidad de μεροεικὼν, tesis que posibilita que las Ideas sean entendidas, por Cirilo de Alejandría, Pseudo-Dionisio Areopagita y, a través de éste, por el mismo Juan Damasceno, como preconcepciones de las que Dios se sirve como medio en la Creación. En segundo lugar, las Ideas adquieren, además de la causalidad formal, la causalidad eficiente; de este modo, cada Idea no sólo es παράδειγμα, sino también δύναμις. Si bien es cierto que si es cierto que ya la doctrina de la μορφή de Aristóteles supone la tematización del aspecto inmanente de la causalidad formal, quedando subsumida la causalidad

⁵² Cfr. A. H. M. EVANS, *The Development of Jewish Ideas on Angels. Egyptian and Hellenistic Connections. Ca. 600 BCE to ca. 200 CE. Dissertation Presented for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Stellenbosch, Stellenbosch (República de Sudáfrica), 2007*, pp. 183-184.

⁵³ H. A. WOLFSON, “Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas”... *cit.*, p. 10.

eficiente bajo el concepto de movimiento, es en Filón donde se halla el origen de la cuestión de las Energías o actividades de Dios tal y como la encontramos en Gregorio de Nisa, que se extiende a través de los siglos hasta llegar a protagonizar la querella hesicasta del s. XIV en Bizancio.⁵⁴ El reconocimiento de la causalidad eficiente de las Ideas por parte de Filón tiene como consecuencia la caracterización de su aspecto inmanente, que, en Plotino, aparece como doctrina de los λόγοι y que, en Máximo el Confesor, sirve de vínculo dialéctico para definir la relación teológica entre la inmanencia y la trascendencia. Por fin, en tercer lugar, las Ideas, situadas en el Λόγος por Filón en calidad de νοητὸς κόσμος, prefigura el νοῦς que Plotino establece como segunda hipóstasis. Sin embargo, en Filón y en los autores cristianos, el Λόγος es la imagen perfecta de Dios, de modo que su ser, consistencia y subsistencia se hallan subordinadas a las de aquél. En comparación con ellos, la insistencia de Plotino en hacer del νοῦς el verdadero ser significa una prueba de fidelidad a Platón, a pesar de haber admitido la identidad unimúltiple entre Ideas e Intellecto.

⁵⁴ E. D. MOUTSOULAS, “«Essence» et «Énergies» de Dieu selon St. Grégoire de Nysse”, E. A. LIVINGSTONE (ed.), *The Second Century. Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, (Studia Patristica, 18. 3) Peeters, Leuven, 1989, p. 8.

§ 2

La teología patristica

XII. LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LA PRIMERA PATRÍSTICA

1. El encuentro entre filosofía helena y fe cristiana

El encuentro entre la filosofía helena y la fe cristiana con que da comienzo nuestra era, es, sin duda, uno de los de mayor trascendencia en la historia universal de la cultura, cuando no, acaso, el más decisivo de cuantos en ella han ocurrido.¹ Ya desde el principio, los autores cristianos se dividen, por lo que hace a su valoración de la filosofía helénica, en dos grupos netamente distintos: el que la juzga negativa y, en consecuencia, establece para con ella una actitud de rechazo, y el que la juzga positivamente, adoptando una actitud en la que se promueve la conciliación.²

El Cristianismo, que nace en Oriente Medio, se desarrolla, principalmente, dentro de las fronteras del Imperio Romano. Esta circunstancia histórica y cultural determina la valoración y la actitud de los diversos autores cristianos con relación a la filosofía. Después de las persecuciones contra los cristianos de los tres primeros siglos, en el s. IV la situación pasa de un extremo a otro. El siglo conoce la más sangrienta de las persecuciones, dirigida por el emperador Diocleciano (284-305); pasa por la fundación de Constantinopla de 324, obra de Constantino el Grande (306-337); y se cierra con el Edicto de Tesalónica, del año 380, por el que el emperador Teodosio I (379-395) afirmaba el Cristianismo niceno como la única religión oficial del Imperio. A la muerte de Teodosio I, el Imperio quedaba dividido en la mitad occidental, con capital en Roma, y la oriental, con capital en Constantinopla. Roma es definitivamente tomada por pueblos bárbaros en 476, año a partir del cual se produce la transformación del antiguo Imperio Romano en el Imperio Bizantino, que se extendería por un milenio, hasta que, en 1453, los turcos toman Constantinopla.

Un momento significativo del encuentro entre filosofía griega y fe cristiana es el de la aparición de Pablo de Tarso en Atenas, en el año 58. Educado como fariseo y convertido en el trance de una misión a Jerusalén que tenía por objeto el arresto y captura de varios cristianos, el viejo «Saúl», «Pablo» una vez que adquiere liderazgo apostólico sobre Barnabas, propugna un concepto del Cristianismo sustancialmente alejado del prístino, que, a partir de los evangelios sinópticos, podemos atribuir a Jesucristo. Para Pablo, el Reino de Dios no es ya, como en un principio, la promesa de amor fraterno que, como ideal de Justicia,³ ha de transformar a los hombres en hermanos; y, si lo sigue siendo, sólo lo es en el marco de la Iglesia, cuerpo místico de

¹ J. M. C. VAN WINDEN, “Le christianisme et la philosophie”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche... cit.*, p. 243; IDEM, “The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» in Genesis 1, 1”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *ibidem*, p. 95.

² L. BRISSON, “Le christianisme face à la philosophie”, M. CANTO-SPERBER (dir.), *Philosophie grecque... cit.*, p. 713ss. y 719ss., respectivamente.

³ MATEO, *Evangelium secundum Mattheum* 6, 33: «ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ».

Cristo, con la que el Reino de Dios se identifica.⁴ Sobre la base de la teología de la Creación de Filón, Pablo entiende que Cristo no es sólo el Mesías profetizado y esperado por la tradición del *Vetus Testamentum*, sino, también, el Hijo eterno y preexistente de Dios, a través del cual todas las cosas fueron creadas.⁵ En el momento en el que Pablo aparece en Atenas, las filosofías helenísticas cedían su lugar al renacimiento del medioplatonismo, que habría de instaurar en lo por venir de la cultura filosófica griega el paradigma científico teológico, consiguiendo, así, avanzar sobre las limitaciones del psicologismo peripatético y del materialismo de estoicos y epicúreos.

Después de pasar por la sinagoga, el «Apóstol de lo gentiles» se dirige al Ágora; la misma que, cinco siglos atrás, viera pasear la sabiduría de Sócrates y, poco después, asistiera, con Platón, al nacimiento de la Filosofía.⁶ Pablo se pasa todo el día (κατὰ πᾶσαν ἡμέραν) deteniendo al azar (παρατυγχάνοντας) a los ciudadanos atenienses que por allí andaban, entre quienes había varios filósofos estoicos y epicúreos.⁷ De ellos, unos le abordan; otros, se preguntan «¿qué podrá querer decir este charlatán?» (τί ἂν θέλοι ὁ σπερμόλογος οὗτος λέγειν);⁸ los que, por fin, le escuchan hablar de Jesús, entienden que anda anunciando divinidades extranjeras (ξένων δαιμονίων). La acusación de ser un «σπερμόλογος», *i. e.*, de repetir, sin comprender, las doctrinas de otros,⁹ encuentra fundamento en el hecho de que, llevado a la colina consagrada al dios Ares y siendo colocado (σταθεῖς) ante el tribunal del Areópago que allí tenía su sede, Pablo, buen rétor, osara dirigirse a los atenienses con aires demosténicos, dando comienzo a su extensa prédica con las palabras «ἄνδρες Ἀθηναῖοι»; lo mismo puede decirse de la pretensión paulina de anunciar a Cristo por medio del «Ἀγνώστῳ θεῷ», al que los ciudadanos de la capital universal de la cultura, patrio origen de la verdadera filosofía, habían levantado un pedestal con la democrática intención de reservar un lugar al culto y reconocimiento de todas y cada una de las divinidades extranjeras. Pablo, turbado (παρωξύνετο) al ver la ciudad llena de ídolos, recurre al empleo de algunas fórmulas que pudieran encontrar resonancia en los oídos de aquellos filósofos (*e. g.*, τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, *iterum*, τὰ πάντα), a los que el *Evangelio* nos los presenta ávidos de escuchar cualquier novedad, complacidos en la ociosidad por decirla: «Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἢ λέγειν ἢ ἀκούειν το καίνότερον».¹⁰

⁴ PABLO, *Epistula ad romanos* 12, 5.

⁵ IDEM, *Epistula ad philippenses* 2, 6; IDEM, *Epistula ad colossenses* 1, 15-17.

⁶ F. MARTÍNEZ MARZOA, "En torno al nacimiento del título «filosofía»", IDEM, *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 17-22.

⁷ LUCAS, *Liber actuum Apostolorum* 17, 17.

⁸ *Ibidem*, 17, 18.

⁹ L. BRISSON, "Le christianisme face à la philosophie"... *cit.*, p. 701: «Paul ne réussit pas à les convaincre de la vérité du message du Christ. On le traitait de spermologos: celui qui répète sans comprendre des mots ou des doctrines entendues ailleurs».

¹⁰ LUCAS, *Liber actuum Apostolorum* 17, 21 [«Todos los atenienses y los extranjeros presentes en ninguna otra cosa se ocupaban que en decir o escuchar algo más novedoso» *v.i.i.l.*].

Expresamente, Pablo alude al testimonio de algunos de «vuestros poetas», que habrían dicho «pues seremos de la estirpe de Él» (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν);¹¹ se refiere al poeta estoico Arato de Soli (s. III a. C.), quien, precisamente, había dicho que todas las Ágoras están, como el mar y los puertos, plenas de Dios, gracias a que los seres humanos ya «somos de su estirpe» (τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν).¹² Con todo, a los filósofos les parece que Pablo trata de introducir cosas extrañas en sus oídos, y así le replican: «Ξενίζοντα γὰρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν».¹³ Para mayor dramatismo, cuando, poco antes de cerrar su discurso, Pablo habla de la resurrección de los muertos (ἀνάστασιν νεκρῶν), la réplica de los filósofos estoicos y epicúreos, limitada por las premisas de su materialismo —dinámico, para los primeros, y más burdo,¹⁴ atomista, para los segundos—, se torna en irreverente mofa y en sarcástico escarnio: «οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν».¹⁵ La manera con la que Pablo se despidió de los decadentes filósofos helenísticos atenienses representa el primer desencuentro entre filosofía helena y Cristianismo.

No obstante, aquella memorable jornada de Pablo significa, a la vez, el primer encuentro entre luz natural ateniense y espíritu sobrenatural cristiano. Se ha considerado proverbial el hecho de que, en saliendo del Ágora ateniense, varias personas se ahirieran a Pablo y creyeran (ἐπίστευσαν) en lo que parecía una nueva doctrina. De entre ellos, se destacan los nombres de la mujer Dámaris y del auténtico Dionisio Areopagita, muy distinto del falsario que, en el s. V, trataría de legitimizar su cristinización de la metafísica procliana bajo mismo nombre de «Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης». De él, tendremos ocasión de hablar con relación a la transformación teológica de las ya viejas Ideas platónicas. De este modo, da comienzo una nueva etapa en la gnoseología de la cultura filosófica griega: el fideísmo. Tres siglos más tarde, Orígenes, evidencia la profundidad filosófica de esta nueva forma de entender el afianzamiento del conocimiento verdadero, cuando, tratando de defenderse de la acusación de «irracionalismo» (ἀλόγως) que Celso había dirigido contra los cristianos, afirma que, del mismo modo que todos los seres humanos a las verdades

¹¹ *Ibidem*, 17, 28: «ὥς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν».

¹² ARATO DE SOLI, *Phaenomena* I 5, ed. J. MARTIN (1956), p. 2: «πάσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα καὶ λιμένες· πάντῃ δὲ Διὸς κεκρήμεθα πάντες. Τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν».

¹³ LUCAS, *Liber actuum Apostolorum* 17, 21 [«pues, introduces ciertas cosas extrañas en nuestros oídos» v.i.i.l.].

¹⁴ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II... cit.*, p. 395, concluye su exposición de la física epicúrea con las siguientes palabras: «Con esta clase de representaciones no es posible hacer nada [...]. No es necesario que nos detengamos más tiempo en estas palabras vanas y en estas representaciones vacías; no es posible que sintamos el menor respeto por los conceptos filosóficos de Epicuro; mejor dicho, no se encuentra en él concepto alguno».

¹⁵ LUCAS, *Liber actuum Apostolorum* 17, 32 [«los unos se mofaron, mientras que otros dijeron: sobre esto, te escucharemos todavía otra vez» v.i.i.l.].

cotidianas, también los filósofos paganos, como Celso, asienten a la verdad de sus doctrinas mediante un acto de fe.¹⁶

Este primer capítulo de las relaciones entre filosofía helena y fe cristiana prefigura las diferentes actitudes que los autores patrísticos establecerían con relación a la filosofía pagana. Aunque menos numeroso, el grupo de los autores cristianos que se muestran críticos con la filosofía, en particular, y con la cultura helénica, en general, representa una de las dos identidades que el Cristianismo adquiere de forma derivada. Este grupo está compuesto por Taciano (s. II), Ireneo de León (s. II), Hipólito de Roma (s. III), Hermias (s. III), Tertuliano (ss. II-III), Arnobio (ss. III-IV) y Lactancio (s. III). Entre sus actitudes, encontramos a) la del rechazo frontal, no desprovista de intentos de supeditación a la filosofía bíblica de los hebreos —así, Taciano—; b) la de la ridiculización, a través de subrayar las contradicciones de las doctrinas helénicas, leídas, sin embargo, a partir de fuentes doxográficas secundarias —así, Hermias—; c) la de la culpar a la filosofía como influencia deletérea en la conformación de las herejías —así, Ireneo de León, que pasa por ser el primer teólogo cristiano sistemático y que, precisamente, cifra el origen de este riesgo doctrinal en las Ideas platónicas;¹⁷ así, también, Hipólito de Roma, que lee a Platón a partir de la teoría de los tres principios (Dios, Ideas, Materia)—; d) la de rechazar la racionalidad humana de la filosofía por oponerse a la fe revelada, acusando, además, a la filosofía platónica de originar las herejías gnósticas, y supeditando los vislumbres de verdad filosófica al *Vetus Testamentum*, de donde los paganos la habrían aprendido —así, Tertuliano—;¹⁸ e) la de descalificar la racionalidad de las verdades filosóficas por el acto de fe a través del que, precisamente, son estimadas como verdaderas —así, Arnobio—; y, finalmente, f) la de descalificar la sabiduría humana por considerarla «locura» para Dios —así, Lactancio—.¹⁹

El segundo grupo, sin dejar de mantener una actitud crítica para con la filosofía y la cultura griegas, adopta un punto de vista conciliador, aunque doctrinalmente selectivo, sobre la base

¹⁶ ORÍGENES, *Contra Celsum* I 10-11; cfr. J. M. C. VAN WINDEN, “Le christianisme et la philosophie”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche... cit.*, p. 254-255.

¹⁷ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15 Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Múnich, 1977, p. 68, con relación al pasaje IRENEO DE LEÓN, *Adversus haereses* II 18-34, afirma de Platón: «*Verworfen wird häufig seine Ideenlehre, soweit sie zu häeretischen Irrtümern verführte, aber an erster Stelle das Dogma der Metempsychose*».

¹⁸ Ello, a pesar de una extendida tradición interpretativa, no entraña el postulado de un fideísmo irracionalista, tal como se ha querido ver en TERTULIANO, *De carne Christi* V 4: «*credibile est, quia ineptum est*»; sentencia en la que, en realidad, no hace sino sacar a colación uno de los *topoi* de ARISTÓTELES, *Rhetorica* II 23, 21; cfr. J. MOFFATT, “Aristotle and Tertullian”, *Journal of Theological Studies* 17 (1915-1916) 170-71. Tertuliano también es conocido por haber planteado radicalmente la dicotomía entre la filosofía griega y la fe cristiana a través de la expresión «*quid ergo Athenis et Hierosolymis*» de la introducción a TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*; cfr. *item ibidem*, VII 46. para la supeditación de las verdades filosóficas al *Vetus Testamentum*, cfr. IDEM, *Apologia* XLVII.

¹⁹ LACTANCIO, *Divinarum institutionum* I 1.

del principio de continuidad entre cultura griega y cultura cristiana. Se trata de los cristianos de mayor visión política, que supieron comprender que, en el seno de una cultura fuertemente helenizada como la alejandrina, se les imponía el objetivo de explicitar el espíritu formador del Cristianismo, sin arredrarse a la hora de proceder a intelectualizarlo, siempre que fuera necesario para los fines apologéticos y dogmáticos. Llevados de la circunstancia, los cristianos «tenían que construir una paideia cristiana».²⁰ Para el levantamiento de esta nueva gran obra cultural, se sirvieron, a modo de pilares, de tres principios fundamentales del platonismo: a) la concepción de un mundo ordenado y, por tanto, susceptible de ser conocido objetivamente, tal como a parece en *Timaeus*; b) la accesibilidad humana al λόγος, aun cuando, en Platón,²¹ se produzca gracias al esfuerzo humano y no por la gracia divina; c) la tesis, enunciada contra el relativismo antropológico de Protágoras, de que Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas. La comunión entre estos principios platónicos y los complementarios cristianos mantuvieron vivo el espíritu humanista que hacía de la educación un absoluto universal.²² Alentadas por él, fueron apareciendo las actitudes conciliadoras con las que abordaron la forma y el fondo de la filosofía griega, que coincidían en reconocer en ella una anticipación propedéutica, más o menos clara, de la verdad revelada; así ocurre en el caso de: a) Justino (s. II), que afirma el Cristianismo como la única filosofía segura y verdadera,²³ y dice que cuanto ha sido bien (καλῶς) dicho es de «nosotros, los cristianos», inaugurando así el principio del providencialismo cultural de acuerdo con el cual coinciden Razón y Tradición;²⁴ b) Atenágoras (s. II), que reencuentra en el mismo Platón la doctrina de la Trinidad, y que valora la historia de la filosofía como medio de profundizar en el Cristianismo; c) Clemente de Alejandría (s. II-III), para quien, al igual que Justino, el Cristianismo es la «verdadera filosofía», concediendo a la filosofía pagana el estatuto de un don de Dios que, concedido a los helenos como propedéutica, señala la meta formal (γνωσις) a la que, no obstante, ha de elevarse el contenido de la misma fe; d) Orígenes de Alejandría (s. III) utiliza la filosofía helena para construir, por primera vez, un sistema completo de los dogmas cristianos; e) Eusebio de Cesarea (ss. III-IV), que, a pesar de sancionar la supeditación de la filosofía helena a las fuentes veterotestamentarias de Moisés y de subrayar las contradicciones entre las escuelas filosóficas, está dispuesto a reconocer que Platón nos conduce a la antecámara de la verdad;²⁵ f) Basilio de Cesarea (s. IV), conocido por señalar las pautas entre la continuidad selectiva entre ambas paideias en su *De*

²⁰ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, 1961; trad. esp. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, F.C.E., México, 1965, p. 105.

²¹ PLATÓN, *Leges* I 645a-c.

²² *Ibidem*, X 897b.

²³ JUSTINO, *Dialogus cun Tryphone* VII 1.

²⁴ IDEM, *Apologia secunda* XIII § 4, 1-2, ed. E. J. GOODSPEED (1915), p. 11: «ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί».

²⁵ EUSEBIO DE CESAREA, *Preparatio evangelica* XIV 9.

legendis gentilium libris; g) Gregorio de Nazianzo (s. IV), amigo del anterior, difunde, en su obra poética y retórica, gran conocimiento de la literatura helénica; h) Gregorio de Nisa († 394), hermano de Basilio de Cesarea, cita, con frecuencia, a Platón y realiza una síntesis original entre misticismo plotiniano y pensamiento cristiano; i) Pseudo-Dionisio Areopagita (ss. V-VI), que repiensa el conjunto de la doctrina cristiana en los términos de la metafísica de Proclo; por fin, dentro de j) la apologética latina, siguen las pautas de conciliación con la filosofía helena los autores Minucio Félix (s. III), Claudio Mamert (s. V) y Agustín de Hipona (s. IV-V).

2. Vías de platonismo hacia la Patrística

Como hemos indicado, el renacimiento del platonismo anterior a la era cristiana se produce dentro de una cultura ecléctica, en la que dominan los elementos peripatéticos y estoicos. Entre sus representantes cabe destacar el eclecticismo de Antíoco de Ascalón († 68 a. C.) y el estoicismo platonizante de Posidonio de Apamea (51 † a. C.), que abre Oriente a la filosofía griega y es un precursor del neoplatonismo. Ya en la era cristiana, las vías de transmisión del platonismo son Filón († 50) y los autores del platonismo medio, *i. e.*, Plutarco, Gayo, Alcino, Apuleyo y Ático.²⁶

La trama platónica y la urdimbre cristiana, prefiguradas en los hilvanes de su interacción con el judaísmo, comienza a constituirse de forma sistemática en los textos de Clemente y Orígenes, escritores que enseñaban filosofía en la misma Alejandría de Filón. Es, pues, a ellos a quienes la cultura patrística y, por extensión, la cultura bizantina deben la permanencia y la constancia del platonismo en el seno de la teología cristiana. A pesar de la heterodoxia de sus concepciones, muchas de las veces más próximas a la filosofía helena que a la doctrina cristiana, puede establecerse un paralelo entre la importancia que estos dos autores suponen para el platonismo cristiano griego y la autoridad que, en lo que respecta a la tradición latina, representa el neoplatonismo de Agustín.²⁷ De este modo, podemos transferir a Clemente y a Orígenes la responsabilidad que, a través la formación del concepto de *theologia naturalis* y de cara a la conservación del *corpus* filosófico pagano por parte de los autores cristianos, se ha reconocido en la figura de Agustín. En lo que respecta tanto a la conservación de los textos como a la asimilación de sus contenidos, no es accidental que fuera Platón quien acuñase el término y el concepto de «θεολογία».²⁸ «brotó la creación de la nueva palabra del conflicto entre la tradición

²⁶ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2270.

²⁷ *Cfr. sub voce* "Platonism", *O.D.C.C.*, p. 1102.

²⁸ W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1947; trad. esp. *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1952, 2000, p. 8.

mítica y la aproximación natural (racional) al problema de Dios». ²⁹ Teniendo este dato en cuenta, resulta más fácil la explicación de la pervivencia de: a) los *Diálogos* platónicos, el peripatetismo, estoicismo y neopitagorismo —tomados como fuentes adicionales de platonismo— en los primeros apologetas, incluidos Clemente y Orígenes; b) el neoplatonismo de Plotino en los tres Capadocios y en Agustín; c) la aceptación de la metafísica de Aristóteles, ensamblada sobre los elementos platónicos que, desde un principio, habían penetrado pródigamente en la teología cristiana. ³⁰

3. Motivaciones teológicas para la aceptación cristiana de las Ideas platónicas

Junto al concepto de filosofía, de la Dialéctica, del problema de la relación de Dios con el mundo, de la moral, de la vida del alma y de su destino, la teoría platónica de las Ideas es uno de los elementos que fue considerado por los Padres como susceptible de ser interpretado en términos religiosos. ³¹ En los textos patrísticos, la mención a las Ideas platónicas suele verse acompañada de otros elementos platónicos, como el Uno, el Demiurgo, la Inteligencia divina, el Alma del mundo. En este contexto, la tematización patrística de las Ideas platónicas se relaciona con las actitudes del amor a la sabiduría, la asimilación a Dios, la conveniencia de la *fuga mundi*, ³² la purificación y la contemplación; actitudes que, a su vez, constituyen una respuesta al estado de caída en el que, de acuerdo con el judeocristianismo, se encuentra el ser humano y que los primeros teólogos cristianos reconocían en las expresiones que, análogamente, encontraban en la filosofía helena: la pérdida de alas que experimenta el alma en su descenso al mundo y la experiencia del cuerpo, comparado a una prisión o a un cenagal. ³³ Sin embargo, el fundamento más sólido sobre el cual proceden los cristianos a la matizada aceptación de las Ideas se encuentra tanto en los intereses doctrinales exigidos por la teología de la Creación, como en la cosmovisión existencialista, que es tanto platónica como cristiana, de que hay un mundo más allá del inmediato, gracias al cual esta vida merece ser vivida. Un tal fundamento es el que, por otra parte, explica que muchos de los filósofos paganos de orientación platónica, como, *e. g.*, Justino o Agustín, abrazaran la religión

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J. F. CALLAHAN, “Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology”, *D.O.P.* 12 (1958) 29-57, donde se llama la atención sobre la forma en la que la teleología de la teología de la Creación se concreta en una orientación antropomórfica de la cosmología; sobre la infiltración del platonismo en este ámbito, *cfr.* R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2287; que esta infiltración permaneció siempre, en los Capadocios, como un elemento subsidiario respecto al Cristianismo, esta tesis defendida por B. OTIS, “Cappadocian Thought as a Coherent System”, *D.O.P.* 12 (1958) 95-124.

³¹ *Ibidem*, p. 2264: «Si on la reconstituait au moyen des emprunts qu'ils lui ont faits, la doctrine des Dialogues se réduirait aux seuls éléments capables de recevoir une interprétation religieuse: une certaine conception de la philosophie, la théorie des Idées, la dialectique, le problème de Dieu et de ses rapports avec le monde, la vie de l'âme, la morale et la destinée».

³² PLATÓN, *Theaetetus* 176a.

³³ Para la «pérdida de las alas» del alma, *cfr.* IDEM, *Phaedrus* 246c-256d; para la concepción del cuerpo como «prisión» (σῆμα) del alma, IDEM, *Cratylus* 400c; IDEM, *Gorgias* 493a. *cfr.* R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2316.

cristiana, así como el hecho de que muchos cristianos hallaran en el platonismo la filosofía más afín a su cosmovisión cristiana.³⁴ Entre los factores que coadyuvieron a la positiva recepción de las Ideas por parte de los teólogos cristianos, también se encuentran el hecho de que el acceso dialéctico a las mismas esté posibilitado por el amor,³⁵ que actúa como resorte inconsciente hacia la verdad;³⁶ la prioridad del inteligible sobre el sensible; y, por fin, la concepción finalista del mundo.³⁷

Al conservar el método dialéctico, aunque frecuentemente se haga con modificaciones e influencias estoicas,³⁸ los Padres conservan el objeto inteligible.³⁹ De este modo, resulta que la matizada admisión de las Ideas, como realidades eternas e inmutables que existen más allá de este mundo, es un síntoma de aquiescencia a un dogma principal del platonismo; por ello, la admisión o el rechazo de las Ideas por parte de los teólogos cristianos puede ser considerado como índice y criterio para discernir el grado en el que se adhieren al platonismo.⁴⁰

4. El neoplatonismo y la aceptación cristiana de las Ideas platónicas

Como hemos visto, por extenso, en la primera parte del presente trabajo, la teoría platónica de las Ideas dio a luz una «γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας»⁴¹ que se prolongó mientras las escuelas rivales del platonismo —el Perípato, la Estoa, el Jardín y la misma Academia— conservaron su actividad filosófica. Este momento comienza en el s. I, con el advenimiento del denominado «medioplatonismo» y alcanza plenitud durante el s. III, en el que asistimos a la consolidación del neoplatonismo como tendencia directriz filosófica, que decidió aquella batalla en uno de los sentidos posibles, a saber, el teológico. Antes de esta fecha, la recepción de la teoría platónica de las Ideas por parte de la literatura cristiana manifiesta cierta reserva y distanciamiento, llegando, en

³⁴ *Ibidem*, p. 2317; L. BRISSON, “Le christianisme face à la philosophie”, M. CANTO-SPERBER (dir.), *Philosophie grecque... cit.*, p. 720.

³⁵ Recordemos que en el mismo Platón, la sublimación del amor es un resorte y un camino hacia la verdad inteligible; cfr. PLATÓN, *Phaedrus* 248a: «εἰς γοιὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἑρωτικοῦ». Cfr. la traducción de L. GIL FERNÁNDEZ (1970), p. 35: «un varón que haya de ser amante de la sabiduría, o de la belleza, un cultivador de las Musas, o del amor». Aquí, amante es sinónimo de filósofo y, por supuesto, la mejor de las posibilidades de reencarnación para el alma que cae a tierra, lo que es lo mismo que decir la mejor de las opciones existenciales para la humanidad.

³⁶ R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2263; entre ellos, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* V, P.G. 9, 137A-B: «La filosofía bárbara, también ella, conoce estos dos mundos, uno perceptible por la inteligencia y el otro por los sentidos, siendo el primero el arquetipo y el segundo la imagen del ejemplar».

³⁷ R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2264.

³⁸ *Ibidem*, p. 2263.

³⁹ *Ibidem*, p. 2264: «Ils conservent même, dans une certaine mesure, le principe qui autorise ces prétentions, un réalisme selon lequel les degrés de l'abstraction logique sont aussi des degrés d'être». Así, antes de que lleguen «les réalistes exagérés» y mucho antes de las reelaboraciones de Descartes, Malebranche, Spinoza o Leibniz, Orígenes, los Capadocios, Pseudo-Dionisio Areopagita o Juan Escoto aceptarán, de consuno, este realismo de las Ideas.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 2263.

⁴¹ PLATÓN, *Sophista* 246a; expresión recogida en EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XIV, 4, 9; THEOPH. SYR. II 48, p. 101, 2-4 (ed. GRESSMANN).

ocasiones, hasta la refutación,⁴² el combate,⁴³ el escarnio⁴⁴ o la condena al silencio que se observa en Taciano, Teófilo de Antioquía y Lactancio. Los pasajes más neutrales se hallan en un contexto doxográfico, dentro de la doctrina de los dos mundos⁴⁵ o de las tres hipóstasis.⁴⁶ La actitud cristiana hacia la teoría de las Ideas comienza a cambiar cuando, en torno al inicio del s. III, el platonismo adquiere un claro predominio sobre el resto de escuelas filosóficas. Este cambio se percibe por primera vez en Alejandría, con Clemente y Orígenes, y después se extiende por todo el Oriente, entre autores como Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa, Metodio de Olimpo, Eusebio de Cesarea, Sinesio de Cirene, Nemesio, Pseudo-Dionisio Areopagita y Eneas de Gaza.⁴⁷ Todos ellos coinciden en abandonar la actitud de rechazo o indiferencia que había predominado en los dos primeros siglos de Cristianismo y en reconocer el valor teológico de la teoría platónica de las Ideas hasta integrarla en sus escritos, siguiendo las pautas de Filón.⁴⁸

En general, los autores cristianos aceptan las Ideas como producciones en el pensamiento de Dios previas a la Creación del mundo físico,⁴⁹ diferenciándose a la hora de fijar el momento a partir del cual las Ideas se hallan en presencia de Dios; así, mientras unos señalan el momento antes de la Creación,⁵⁰ otros afirman que las Ideas se hallan en el Intelecto divino desde la eternidad.⁵¹ En

⁴² IRENEO, *Adv. haer.* II, 14, 3; 2, 7; se pronuncia de forma diferente en II 16, 1-3; ATENÁGORAS, *Legatio* 7, 2, quien sólo reconoce una Idea, el Λόγος divino; *ibidem*, 10, 3.

⁴³ Según Tertuliano, la filosofía de Platón y de Aristóteles, que se remontan a la tradición de Hermes Trismegisto, propiciaron la formación de la herejía del gnosticismo; en particular, señala el platonismo como el origen de la distinción de los tres principios de lo sensible, anímico y espiritual, y declara que los gérmenes de la herejía de gnósticos y valentinianos se halla en las substancias invisibles, incorpóreas, divinas y eternas que son las Ideas. TERTULIANO, *De anima* III (PL 2, 692A) y IDEM, *De anima* 18 (PL 2, 719C): «Vult Plato esse quasdam substantias invisibiles [...] quas appellat ideas [...]. Inde haereticarum idearum sacramenta: hoc enim sunt et aeones et genealogiae eorum»; cfr. *item*, IDEM, *De anima* 23 y 24; IDEM, *De pallio* 2, 1. Sin embargo, se pronuncia de forma diferente en IDEM, *Adv. Praxean*, cuya interpretación se halla en ARNOB. 2, 14-62. La tesis también se halla en Gregorio de Nacianzo, Atanasio y Dídimo de Alejandría. R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2319-322, extiende el perjuicio del platonismo sobre el dogma cristiano, señalándolo como origen del arrianismo, las doctrinas sobre el alma de Eunomio y el apolinarismo, motivo por el que afirma *ibidem*, p. 2322: «Platon peut être appelé le père des hérésies. D'ailleurs, il partage cette paternité avec Aristote, les stoïciens et tous les philosophes profanes».

⁴⁴ JUSTINO, *Dial.* 2, 6 (cfr. DÖRRIE-BALTES III, 98.4); AMBROSIO, *De fide* IV 4, 46; GREGORIO NAZIANZENO, *Poemata dogm.* I 1, 4, 3-23 (P.G. 37, 416); IDEM, *Or.* 27, 10, 3 (ed. GALLAY-JOURGON); AGUSTÍN DE HIPONA, *Epist.* 7.2; THEODORETO, *Quaest. In Gen.* 19 (P.G. 80, 104A).

⁴⁵ ATENÁGORAS, *Legatio* 15, 1; 19, 2; TERTULIANO, *De anima*, 18, 12; 23, 5; HIPÓLITO, *Refut.* VI 9, 6.

⁴⁶ IRENEO, *Adv. Haer.* II, 14, 3 (ed. ROSSEAU-DOUTRELEAU); HERM., *Irris.* 11 (*Dox. Gr.* 653, 27); HIPOL., *Refut.* I 19, 1; PSEUDO JUSTINO, *Cohort. ad gentiles* 6; EPIPH. *Adv. haer. anacephal.* I 6, p. 165 (*Dox. Gr.* 587, 8); IDEM, *De fide* IX 26 (HOLL).

⁴⁷ Entre los autores occidentales y latinos que asimilaron la tradición platónica se encuentran Mario Victorino, Agustín, Calcidio, Claudiano Mamerto y Boecio.

⁴⁸ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, «Idea (dottrina delle idee)»... *cit.*, p. 19.

⁴⁹ CALCIDIO, *Comm.* 304, p. 306, 5; ORÍGENES, *C. Cels.* VII 37; EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XI 21, 6; HILARIO DE POITIERS, *De Trin.* VIII 51.

⁵⁰ CLEMENTE, *Strom.* V 93, 5; EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XI 25, 2; XIII, 13, 11; XI 23, 7-10; MARIO VICTORINO, *Adv. Arium* IV 5, p. 138, 24 (ed. LOCHER); Calcidio, *Comm.* 278, p. 282, 8-15 (ed. WASZINK); TEODORETO, *Graec. affect. cur.* IV 49; ORÍGENES, *Comm. in Ioh.* I 19, 113-115, p. 23; I 38, p. 49 (ed. PREUSCHEN); *In Matth.* P. 208, 19-28 (ed. KLOSTERMANN).

⁵¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus* 46, 2; IDEM, *De Genesi ad litteram* V 12, 28-15, 33.

cualquiera de los casos, Dios se sirve de las Ideas en tanto que modelos y normas para la Creación, así como en la conservación del mundo creado.⁵²

A partir del período helenístico, los propios filósofos buscaban la legitimación de sus escritos en las fuentes antiguas de sabiduría. Este fue el caso, por ejemplo, del mesoestoico Poseidonio (s. I a. C.) y del neopitagórico Numenio (s. II d. C), ambos, filósofos de Apamea. No es de extrañar que, en el mismo período de crisis e incertidumbre, los filósofos de fe cristiana recurrieran a *Septuaginta*, estimándola como fuente de filosofía, con el fin de legitimar sus propias doctrinas.⁵³ En este contexto, los primeros teólogos promovieron la relación entre religión judeocristiana y filosofía griega que tan decisiva habría de ser para la historia de Oriente y de Occidente, hasta el día de hoy.

En tal encrucijada, encontramos algunas significativas menciones al mundo inteligible realizadas por parte de los teólogos cristianos. Se entiende que, con sólo seguir la autoridad de *Septuaginta*, la tradición patrística, llevada del afán por establecer los rudimentos la teología de la Creación cristiana, simpatizase con algunos planteamientos helénicos acerca de la funcionalidad teórica de la teoría platónica de las Ideas. Así lo demuestra la exégesis que Cirilo de Alejandría, Pseudo-Dionisio Areopagita y Juan Damasceno hacen del pasaje veterotestamentario «ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν».⁵⁴ En este caso, un texto canónico de la *Biblia*, conocido en su versión griega ya en el s. II, se prestaba a que los teólogos cristianos recurrieran a la filosofía helénica como un medio de esclarecerlo, y, sin embargo, se ve que, en este caso, proceden con el cuidado de no injertar elementos extraños a los que conforman el texto de *Septuaginta*.⁵⁵ Otro ejemplo, cuya exégesis propició un mayor recurso a la filosofía helénica por

⁵² IDEM, *De diversis quaestionibus* 6; IDEM, *De Trin.* XII 14.

⁵³ J. M. C. VAN WINDEN, "The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» in Genesis 1, 1", J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche... cit.*, p. 94: «the Bible was the philosophical work par excellence».

⁵⁴ El pasaje corresponde a *Susanna* (*translatio graeca*) 35^a: «ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν»; *cfr. item, Susanna* (*Theodotionis versio*) 42: «ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν»; pese a lo que, en principio, pudiera parecer, no hay ningún motivo para pensar que el texto bíblico es una interpolación patrística que incorpore elementos filosóficos helénicos: *cfr. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. XVI, pars 2. Susanna. Daniel. Bel et Draco. Edidit Joseph Ziegler. Editio secunda. Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit Oliver Munnich. Versionis iuxta "Theodotionem" fragmenta adiecit Detlef Fraenkel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999, p. 224 y 227.*

⁵⁵ Entre los Padres que recurren a él, *cfr.* CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De sancta Trinitate* XI, P.G. 77, 1145C 4 – D 2: «Ἐθεάσατο γὰρ τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἀχρόνως ἐννοήσας· καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἔννοιαν, ἄχρονον (ἥτις ἐστὶ προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα), καὶ ἐν τῷ προορισθέντι καιρῷ γίνεται. Τὸ μὲν οὖν πρότερον αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστι, καὶ οὐ τοῦ τί εἶναι τὸ δὲ δεύτερον, ἐνεργείας»; PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII 2, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 90, 16-21: «καὶ τοῦτο οἶμαι παραδιδόναι τὸ λόγιον, ὅποταν φησὶν· "ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν". οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μαθητῶν οἶδεν ὁ θεὸς νοῦς, [...] οὐ κατ' ἰδίαν ἐκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων»; JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* IX 17-20, ed. P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. II. Expositio fidei* Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B., Walter de Gruyter, Berlin, 1973 [= *Expositio fidei*], p. 32: «Ἐθεάσατο γὰρ 'τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν' ἀχρόνως ἐννοήσας καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν, ἥτις ἐστὶ προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ

parte de los teólogos cristianos, es el de los dos primeros versículos de *Genesis*, en los que se dice «ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν», ⁵⁶ matizando que «ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος». ⁵⁷ La interpretación filónica de «τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» como mundo inteligible creado por Dios con el objeto de servirse de él en la Creación del mundo sensible, fue heredada por Calcidio y conocida por Clemente de Alejandría. En contra de ellos, Basilio de Cesarea interpreta este pasaje literalmente, entendiendo que los referentes de la expresión son el cielo y la tierra naturales. Sin embargo, con independencia de la exégesis de los versículos mencionados, Basilio, en su teología de la Creación, reconoce un mundo inteligible creado por Dios. Se trata de un mundo compuesto de «ὑπερκόσμοι δυνάμεις», al que también se refiere con las expresiones «ὑπερχρόνιος», «ἡ αἰωνία», «ἡ αἰδὶος», al cual no habría hecho referencia Moisés en su relato de *Genesis* por razones pedagógicas. ⁵⁸ Por su parte, Gregorio de Nisa interpreta la expresión «τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» a la que nos referimos, como mundo sensible que contiene en sí mismo «σπερματική δύναμις», *i. e.*, el germen de tal mundo. De este modo, se aproxima más a los estoicos y sus σπερματικοὶ λόγοι que a las determinaciones aristotélicas de la ὕλη, que es informe (ἄμορφος) e incualificada (ἄποιος). ⁵⁹ Gregorio explica este sentido de las expresiones «ἀφορμαὶ», «αἰτίαι» y «δυνάμεις» como σοφία divina responsable de causar el desarrollo natural en el primer día de la Creación. Si es cierto que, en este caso, no podemos hablar de un mundo inteligible como tal —si no es en la versión inmanente y materialista estoica—, cuando se dispone a explicar la separación de las aguas, sí parece reconocer el mundo inteligible con la expresión «τὸ τῶν νοητῶν δυνάμεων πλήρωμα». ⁶⁰

La aceptación de las Ideas por parte de los pensadores cristianos es, con todo, sólo relativa. Cuando, por otra parte, dan la impresión de rechazarlas, con frecuencia ocurre que, en realidad, las aceptan. ⁶¹ Tendremos ocasión de comprobarlo en Orígenes, Gregorio de Nisa, Pseudo-Dionisio Areopagita ⁶² y Zacarías de Gaza. ⁶³ La ambigüedad de los pronunciamientos cristianos

παράδειγμα, ἐν τῷ προορισθέντι, καιρῷ γίνεται»; IDEM, *Contra imaginum calumniatores* 3, § 19 1-12, ed. P. B. KOTTER (1975), p. 127, donde se hace referencia expresa a la autoridad de Pseudo-Dionisio a la hora de hablar de «προορισμοί» y «προωρισμένα» para referir los «εἰκόνες καὶ παραδείγματα» que, en calidad de conceptos (ἐννοια), se dan en Dios como su voluntad (βούλησις) inmutable y eterna, que define los seres y acontecimientos con antelación a su advenimiento temporal.

⁵⁶ *Genesis* 1, 1 [«En un principio, Dios hizo el cielo y la tierra» *v.i.i.l.*].

⁵⁷ *Genesis* 1, 2 [«y la tierra era invisible y desorganizada» *v.i.i.l.*].

⁵⁸ BASILIO DE CESAREA, *In Hex.* I 5; I 3A.

⁵⁹ *Cfr. item*, J. M. C. VAN WINDEN, “Notiz über δύναμις bei Gregor von Nissa”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche... cit.*, p. 147: «die terminologie σπερματική δύναμις lässt an die stoische Lehre denken».

⁶⁰ GREGORIO DE NISA, *P.G.* 44, 81C.

⁶¹ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 23.

⁶² PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* § 2, 8, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 132, 5-13; IDEM, IV 3, p. 146, 6-12; IDEM, V 5, 183, 12-184; IDEM, V 8, p. 187, 10; IDEM, VII 2, p. 196, 8-197; IDEM, XI 6, p. 221, 13-233 (ed. SUCHLA).

⁶³ ZACARÍAS DE GAZA, *De opificio mundi* 107; 111; 119-121; 136 (ed. MINNITI COLONNA).

se debe a que, por una parte, rechazan las Ideas consideradas como entidades existentes en sí, con independencia de Dios,⁶⁴ con la intención de evitar que pudieran haber coartado o constreñido el libre arbitrio de su voluntad creadora.⁶⁵ Pero, por otra parte, también rechazan que las Ideas se reduzcan a la mera irrealdad de un mundo incorpóreo que sólo subsistiría como pensamiento, lo que desde un punto de vista teológico no basta para dar razón del orden creado, la Providencia y la Gracia divina.⁶⁶ Como vimos, esta misma ambivalencia acerca del valor teológico de las Ideas se retrotrae a Filón.

5. La leyenda del origen judaico de la teoría platónica de las Ideas

La tesis del origen mosaico de la teoría de las Ideas platónicas fue acuñada por los autores judíos Aristóbulo⁶⁷ y Filón de Alejandría.⁶⁸ De acuerdo con ellos, la teoría platónica de las Ideas representa uno de los casos, junto al de Orfeo, Hesíodo y Homero, en el que los griegos aprendieron de los judíos, de modo que sería a ellos a quienes correspondería la paternidad.⁶⁹ La tesis es retomada por los autores cristianos, quienes se explican los pasajes en los que los filósofos helenos hablan de las Ideas como si fueran citas veterotestamentarias, adquisiciones que los filósofos, llevados de su afán por saber, habrían conseguido con ocasión de sus viajes a Egipto.⁷⁰ Entre los autores cristianos que sostienen esta tesis, encontramos a Justino (s. II),⁷¹ quien, además de mantener la tesis del origen judaico de las Ideas, inaugura la teoría providencial, según la cual el Λόγος habría inspirado a los griegos para que preparasen el camino a la verdad definitiva del *Novum Testamentum*.⁷² Otros autores que defienden la tesis del origen judaico de la teoría platónica de las Ideas son Pseudo-Justino,⁷³ Taciano (s. II),⁷⁴ Teófilo de Antioquía (s. II),⁷⁵ Clemente de

⁶⁴ AMBROSIO, *Exameron* I 1, 1.

⁶⁵ IDEM, *Exameron* I 2, 5.

⁶⁶ ORÍGENES, *De princ.* II 3, 6.

⁶⁷ Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* I, 22 (P.G. 8, 893A); EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* I, 8, 10; *ibidem*, I, 13, 12 (P.G. 21, 637A, 1097A).

⁶⁸ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quis rer. div. heres.* 43 (ed. WENDLAND, p. 48, l. 19); *Quod omnis probus liber sit*, 8 (ed. COHN-REITER, p. 16, l. 2); *De aeternitate mundi* 4 y 5 (ed. COHN-REITER, p. 76).

⁶⁹ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2294.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 2295; para el caso de Platón, cfr. R. M. SHOUCRI, "Plato at Heliopolis of Egypt", S. EMMEL *et alii* (eds.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*, Reichert, Wiesbaden, 1999.

⁷¹ JUSTINO, *Apol.* I, 44 (P.G. 6, 396A), estima que Platón ha aprendido de los profetas todo lo que dice acerca de la libertad, la inmortalidad, la muerte y la contemplación.

⁷² R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2295: «Justin y voyait volontiers une inspiration du Logos, source de toute vérité, qui a pu parler même aux Grecs, mais pour les préparer à la vérité intégrale, que possède seul le christianisme».

⁷³ PSEUDO-JUSTINO, *Cohort. ad graecos* 14 (P.G. 6, 268C).

⁷⁴ TACIANO, *Orat. Adv. Graecos* 40 (P.G. 6, 484B).

⁷⁵ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autol.*, 2, 12 (P.G. 6, 1069B).

Alejandro (ss. II-III),⁷⁶ Cirilo de Alejandría (ss. IV-V)⁷⁷ y Agustín (ss. IV-V).⁷⁸ Eusebio de Cesarea (ss. III-IV), además de mantener la tesis del origen judaico de la teoría platónica de las Ideas,⁷⁹ reconoce la posibilidad de llegar a ella a partir de un examen racional de la naturaleza de las cosas.⁸⁰

Después de lo dicho, se ve que la teoría platónica de las Ideas es uno de los elementos filosóficos griegos asimilados por la Patrística a partir de una interpretación que desvirtúa su sentido genuino y que, sin poder dejar de reconocer el valor de la racionalidad helénica,⁸¹ trata de supeditarla por medio de con la leyenda del origen judaico de aquélla.⁸² Así se han de leer los pasajes en los que, aunque reconociendo que el concepto de las Ideas es de origen platónico, afirman que la realidad inteligible a la que se refieren los filósofos helenos fue ya conocida, con otros nombres, antes de Platón,⁸³ tal como es el caso de la «βάρβαρος φιλοσοφία» de Moisés,⁸⁴ de quien Platón la habría tomado,⁸⁵ sin que, cabalmente, hubiera podido alcanzar el auténtico significado de la misma.⁸⁶ Los teólogos cristianos recurren al método alegórico puesto de moda por los estoicos,⁸⁷ y opinan que Moisés utilizó las Ideas separadas, ejemplares inmateriales de las cosas, para llevar a cabo el encargo divino de construir el tabernáculo de acuerdo con su «τύπος» o su «εἶδος».⁸⁸

6. Originalidad en la interpretación cristiana de las Ideas platónicas

Las descripciones que el neoplatonismo hiciera de la contemplación de las Ideas y del mundo inteligible como un paso necesario del alma en su encaminamiento a la visión y unión perfecta con

⁷⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* V, 14 (P.G. 9, 205A).

⁷⁷ CIRILO DE ALEJANDRÍA, I, 2 (P.G. 76, 573A).

⁷⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *De civ. Dei*, 8, 9 (PL 41, 235).

⁷⁹ EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* I, 10, P.G. 21, 765.

⁸⁰ *Ibidem.* I, 11, 8, P.G. 21, 868B.

⁸¹ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2394: ante la actitud de los griegos hacia el Cristianismo, consistente, en excluir la fe del dominio del saber, por parte de los cristianos, «on s'efforçait au contraire de montrer qu'il n'y a pas tant de différences entre la Bible ou l'Évangile et la sagesse profane. On cherchait, on forçait les rapprochements, sans y voir aucun danger, car on expliquait que ce qu'il y a de vrai chez les philosophes avait été pillé dans l'Ancien Testament».

⁸² Es importante resaltar que tanto la operación de situar las Ideas en Dios, como la de atribuir su paternidad a Moisés fueron realizadas por Filón y que será de él de quien los autores cristianos las asuman, aunque dando un paso más al frente, como, por ejemplo, cuando orígenes califica de filosofía bárbara a Filón.

⁸³ ORÍGENES, *C. Cels.* VI 19; METHOD. OL., *Conv.* V 7.

⁸⁴ CLEMENTE, *Strom.* V 93, 4; EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XI 25, 1; XIII 13, 11.

⁸⁵ CLEMENTE, *Strom.* V 73, 3; 94, 2; EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XI 25, 3; XIII 13, 12; ORÍGENES, *C. Cels.* VI, 19; EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XI 8.

⁸⁶ PSEUDO JUSTINO, *Cohort. ad gentiles*, 29.

⁸⁷ PSEUDO-JUSTINO, *Cohort. ad gentiles*, 26-29 (P.G. 6, 288-296) sigue a FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoria* III, 31 y *De somn.* I, 35.

⁸⁸ *Exodus* 25, 40: «ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει»; *ibidem*, 26, 30: «καὶ ἀναστήσεις τὴν σκηνὴν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει».

el Uno, fueron conocidas y utilizadas por la literatura eclesiástica para sus propios fines doctrinales.⁸⁹ Como acabamos de ver con el caso de la leyenda sobre el origen judaico de la teoría platónica de las Ideas, la utilización cristiana de las mismas no permite hablar de una adquisición neutral. Dado que la utilización de las Ideas platónicas por parte de los cristianos comporta rasgos doctrinales propios, el sentido en que las interpretan no se deja reducir a cualquiera de las versiones anteriores, sea la platónica, la filónica o la neoplatónica; incluso, sucede lo mismo con la versión medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», a pesar de que es esta fórmula la que mayor afinidad mantiene con las interpretaciones cristianas.

Como vimos, de acuerdo con la concepción platónica, las Ideas son el aspecto que manifiesta el Ser del ente y, en este sentido, también las últimas razones del Ser. En la concepción neoplatónica, las Ideas adquieren causalidad eficiente, de modo que, sin perder su trascendencia como causas ejemplares, comportan un elemento de inmanencia en la medida en que también son las causas creatrices de las realidades mundanas. Como elementos intermediarios situados después de los Números ideales o de las Hénadas, entre el Uno, del que proceden, y los entes sensibles, no pueden contener en sí la última razón del ser, debido a que constituyen una multiplicidad. Sólo gracias a la fundamentación teológica y henológica de las Ideas creatrices que supone, de acuerdo con la teoría cosmológica de la procesión, su vínculo con las Hénadas, es posible que Proclo pueda reconocer en ellas, a la vez, un carácter trascendente, que asegura su ser absoluto, y un carácter inmanente, que les permite obrar en el mundo.⁹⁰

Frente a estos planteamientos cosmológicos, el monoteísmo de la teología cristiana exigía mantener, como vimos ya en el caso de Filón, el principio de la unicidad del Dios creador y, por tanto, se hallaba predispuesto a la eliminación de los elementos intermediarios, o al menos, de su reconocimiento en términos de realidades objetivas y autónomas. Desde este punto de vista, los teólogos cristianos se encuentran sólo con dos modalidades para proceder a la integración de las Ideas en sus tratados: o bien localizar las Ideas en el interior de Dios, manteniendo su rango divino, o bien asimilarlas a los Ángeles de la tradición degradando su cualidad divina.⁹¹ En cualquier caso, todo signo tendente a considerar la autosubsistencia de las

⁸⁹ R. ARNOU, "Platonisme des Pères" ... *cit.*, p. 2339.

⁹⁰ C. STEEL, "La théorie des Formes et la Providence. Proclus critique d'Aristote et des stoïciens", A. MOTTE – J. DENOZ (eds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, C.I.P.L., Liège, 1996, p. 250.

⁹¹ H. A. WOLFSON, "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas" ... *cit.*, p. 17: «*in Christianity, the Origenian harmonization of extradeistical and intradeistical [interpretations of the Platonic Ideas] by the method of unification prevailed and it became the orthodox creed of the Church*»; *cfr. item*, R. ARNOU, "Platonisme des Pères" ... *cit.*, p. 2340: «*Dès lors qu'il ne reconnaissait qu'un seul Dieu et rejetait tout intermédiaire créateur, un philosophe chrétien devait, pour conserver quelque chose de ces doctrines, les transformer profondément et opter entre deux interprétations: ou situer les Idées en Dieu, dans le Dieu unique, créateur du ciel et de la terre; ou bien, ces Idées étant des esprits, les faire déchoir de leur rang divin et les assimiler aux anges*».

Ideas permaneció siendo considerado un rasgo extraño, una característica platónica que, como tal, representaba una mayor fidelidad a Platón que a la doctrina de la Iglesia. La asimilación de las Ideas por parte de la teología cristiana era una tarea que sólo podía llevarse a cabo a través de profundas modificaciones en el platonismo, en el neoplatonismo y en el propio Cristianismo, sin que la tensión inherente a la relación de estos tres elementos, en principio, dispares, pudiera disolverse en el resultado final.

En la adaptación cristiana más frecuente, las Ideas son los ejemplares que Dios contempla en el momento de producir el mundo, de forma análoga al Demiurgo platónico. No obstante, esta analogía tiene sus límites. En primer lugar, las Ideas platónicas son entidades reales externas al Demiurgo, que las contempla de forma objetiva, mientras que en la versión cristiana son «pensamientos de Dios», prefiguraciones o predeterminaciones internas a Dios que, por tanto, son contempladas de forma subjetiva, en la medida en que quepa hablar de subjetividad en la Divinidad.⁹² En segundo lugar, el Demiurgo platónico, propiamente hablando, no «crea», sino que «fabrica»,⁹³ pues su actividad se limita a ordenar el caos en devenir preexistente en el receptáculo (χώρα) y no crea de la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, *ex nihilo*). En tercer lugar, el Demiurgo platónico, aunque persiguiendo el Bien, actúa por necesidad y no por libre arbitrio, como ocurre en la teología judeocristiana.

Estas diferencias entre la interpretación cristiana y platónica de las Ideas son también válidas en el caso de la versión plotiniana de las Ideas. La interpretación cristiana que hace de las Ideas realidades sitas en la inteligencia divina encuentra tiene su correlato en el Intelecto de la metafísica de Plotino; sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en ella y en consonancia con la conceptualización correspondiente del medioplatonismo, la operación cristiana de situar las Ideas en la inteligencia de Dios conlleva la pérdida de su autosubsistencia, rasgo genuino platónico que Plotino trató de recuperar con la teoría de la unimultiplicidad frente a los planteamientos medioplatónicos. Por otra parte, como ya explicamos, la teoría de la unimultiplicidad de las Ideas y su relación con la hipóstasis del Intelecto no es susceptible de ser interpretada bajo la fórmula de las Ideas como «pensamientos de Dios», pues, a diferencia de Orígenes de Alejandría, Plotino, coetáneo suyo, al sostener la Creación eterna frente al creacionismo, la hipóstasis del Intelecto frente a la del Λόγος y la hipóstasis del Alma frente a la del Espíritu Santo, concibe las Ideas de forma externa al Dios que representa el Uno.⁹⁴

⁹² P. O. KRISTELLER, “Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft”... *cit.*, p. 17.

⁹³ J. M. C. VAN WINDEN, “«Idea» and «Matter» in the Early Christian Exegesis of the First Words of *Genesis*”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche...*, *cit.*, p. 128.

⁹⁴ H. A. WOLFSON, “Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas”... *cit.*, p. 15-16.

Por otra parte, el Λόγος en el que los autores cristianos, siguiendo a Filón, sitúan las Ideas, es una entidad divina de esencia (οὐσία) no subordinada a Dios, excepto en cuanto a la hipóstasis que, en calidad de Hijo, es generada por el mismo Padre de modo que su mutua relación está fundada en el vínculo de la filiación. La exigencia de una nivelación teológica entre las Personas de la Trinidad es totalmente ajena al esquema de procesión de las hipóstasis neoplatónicas, que se hallan necesariamente subordinadas las unas a las otras de acuerdo con una jerarquía encumbrada por el Uno. Pero, igualmente, la equipolencia esencial entre las hipóstasis de Dios y del Λόγος cristiano, tal como, por primera vez, la anuncia el prólogo del *Evangelium secundum Johannem*, es ajena a la teología de la Creación veterotestamentaria de Filón. Es cierto que, por una parte, de acuerdo con ella, en la primera fase de existencia —en la que se identifica, desde la eternidad, con el pensamiento de Dios— el Λόγος de Filón es coeterno a Dios y deviene inmanente en el momento de la Creación, de forma análoga a como Cristo es coeterno a Dios y deviene inmanente en la Encarnación; pero, por otra parte, en la segunda fase de existencia del Λόγος de Filón —en la que, con ocasión de la Creación del mundo, pasa a ser un ser realmente distinto de Dios— el Λόγος es una Creatura que mantiene, respecto a Dios, una condición instrumental, identificándose con él sólo en el momento de la Creación. En segundo lugar, el Λόγος de Filón contiene las Ideas platónicas, agrupadas en el mundo inteligible; rasgo que se halla del todo ausente en el Λόγος proclamado por Juan. Sin embargo, la diferencia más notable entre la concepción de Filón de los teólogos cristianos concierne al estatuto que las Ideas platónicas, contenidas en el Λόγος, mantienen con respecto a Dios. Tanto en el caso de Filón como en el de los autores patrísticos, el Λόγος tiene dos fases de existencia, una interna a Dios y otra externa; y, pese a ello, sólo en Filón se da el caso de que las Ideas que se contienen en tal Λόγος asumen, consecuentemente, sus dos fases de existencia. Debido al misterio de la Trinidad, en el que el principio de no contradicción deja de tener vigencia, la afirmación de que las Ideas se hallan contenidas en la hipóstasis del Λόγος tiene el último sentido de que se hallan contenidas en Dios, que, además de trino, es uno.⁹⁵

7. La interpretación de las Ideas platónicas en la teología de la Creación cristiana

Clemente de Alejandría afirma, creyendo seguir a Aristóteles, que ya Platón situó las Ideas en la Inteligencia.⁹⁶ Sin embargo, como hemos visto, la operación de situar las Ideas en la

⁹⁵ H. A. WOLFSON, "Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas"... cit., p. 15-16: «Since they all constitute one God, whatever is said of any of the persons of the Trinity, with the exception of the terms which describe the one single distinction between them, applies to the one indivisible God which they all constitute. Accordingly, when the intelligible world of ideas is said to exist in the Logos and to be identical with the Logos, it really means that it exists in the one indivisible God that it is identical».

⁹⁶ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* IV, 25, P.G. 8, 1364C; SÉNECA, *Epist.* LXV, 7.

Inteligencia, atestiguada por primera vez en Filón, es un rasgo propio del medioplatonismo de autores como Alcinoos y Ático. Esta tesis, que, dentro de la escuela neoplatónica fue cuestionada por Porfirio,⁹⁷ rechazada por Longino,⁹⁸ y, sólo en parte, aceptada por Plotino,⁹⁹ se halla en varios teólogos cristianos de tendencia platonizante, como es el caso de Clemente de Alejandría, Orígenes, Pseudo-Dionisio y Agustín.

Para los teólogos cristianos, la presencia de las Ideas platónicas en la *mens divina* se pone al servicio de una teología de la Creación en la que el Hijo, coeterno con el Padre, sirve de modelo y razón ideal de todas las cosas creadas. De este modo, los teólogos cristianos legitiman filosóficamente la autoridad del relato de la Creación del primer capítulo de *Genesis*, donde se afirma que, en el principio, Dios creó todo, tanto el cielo como la tierra.¹⁰⁰ Para el desarrollo de esta teología de la Creación, los Padres cristianos articulan la tradición veterotestamentaria, las cartas de Pablo, el prólogo al evangelio joánico, así como algunos otros pasajes neotestamentarios. Esta articulación cristiana de *Vetus y Novum Testamentum* sigue las pautas de la teología de la Creación de Filón y procede en tres pasos.

En primer lugar, tienen presente el pasaje en el que la Σοφία veterotestamentaria se presenta a sí misma diciendo que el Señor «me fundó en el principio, antes de la eternidad»¹⁰¹ y «me creó como principio de sus vías hacia sus obras»,¹⁰² de tal modo que adquiere el sentido de instrumento de Dios en la Creación del mundo.¹⁰³ En segundo lugar, aceptan la identificación paulina entre la

⁹⁷ PORFIRIO, *Vita Plotini* 18.

⁹⁸ PORFIRIO, *Vita Plotini* 20, 89-96 (ed. A. SMITH, p. 250).

⁹⁹ PLOTINO V, 5; sin embargo, mientras que Filón las sitúa en el Λόγος, Plotino las sitúa en la Inteligencia.

¹⁰⁰ J. M. C. Van Winden ha dedicado varios artículos al estudio de la interpretación teológica de *Genesis* 1, 1 por parte de los primeros teólogos patrísticos; *cfr.* J. M. C. VAN WINDEN, “«Idea» and «Matter» in the Early Christian Exegesis of the First Words of *Genesis*”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche... cit.*, pp. 124-145; IDEM, “In the Beginning. Some observations on the Patristic Interpretations of *Genesis* 1, 1”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche... cit.*, pp. 61-79; IDEM, “The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» in *Genesis* 1, 1”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche... cit.*, pp. 94-106; *cfr. item*, A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 68.

¹⁰¹ *Proverbia* 8, 23: «πρὸ τοῦ αἰῶνος ἠθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ»; *cfr. item*, *Psalms* 104, 24.

¹⁰² *Proverbia* 8, 22: «κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ».

¹⁰³ *Genesis* 1 es una verdadera «cosmogonía», que puede contraponerse a la «antropogonía» de *Genesis* 2, 4-25, donde se establece el origen de todo en el dios Elohim, sin que se mencione expresamente la Creación *ex nihilo*, la obra creadora sigue un plan meditado según un orden ascendente de dignidad. Por otra parte, la Creación del mundo es aludida en *Proverbia* 8, 22-31, en donde la figura personificada de la Sabiduría afirma haber sido creada «desde la eternidad» (8, 23) y «antes de sus obras antiguas» (8, 22), en clara alusión al relato de *Genesis* 1. Esta es una de las menciones a la sabiduría de Dios, además de, entre otras, *Ecclesiasticus* 24 y *Job* 28. En ella, la Sabiduría aparece personificada, lo cual ha de entenderse como «simple artificio literario»; *cfr.* nota a *Proverbia* 8, 22, en la traducción de J. Menchén, *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 921. Sin embargo, el hecho de que aparezca como exterior a Dios y al hombre hace que pueda relacionársela con *Sapientia* 7, 22, en donde la expresión «emanación pura de la gloria del Omnipotente» implica que ella «participa de la naturaleza divina, pero los términos abstractos que la describen convienen a un atributo divino tanto como a una hipótesis distinta». Filón de Alejandría la referirá como Λόγος, lo cual fue aprovechado por los Padres de la Iglesia con fines apologistas para hacer de esta Sabiduría veterotestamentaria el elemento de aplicación que presentará a la figura de Cristo. Así, Jesús es presentado como sabiduría y sabiduría de Dios en Mt 11, 19; Mt 23, 34-36; Lc 11 49; 1 Co. 1, 24-30; del mismo modo, Cristo, igual que la Sabiduría, participa en la Creación y conservación del mundo (*Col.* 1, 16-17),

Σοφία veterotestamentaria y el «Cristo preexistente», *i. e.*, la situación que Cristo tiene respecto a Dios Padre en relación con la obra creada. Esta situación, tal como se establece a través de las fórmulas «πρωτότοκος πάσης κτίσεως»¹⁰⁴ y «ὅς ἐστιν ἀρχή»¹⁰⁵ queda determinada, básicamente, por la coeternidad respecto a Dios y la anterioridad respecto a las Creaturas. En tercer lugar, los teólogos patrísticos son conscientes de que, en el prólogo al evangelio joánico, se utiliza la noción filónica de Λόγος para describir el Cristo preexistente paulino.¹⁰⁶

Ahora bien, aunque el Λόγος joánico no contiene, como ocurría en el Λόγος filónico, el mundo inteligible de las Ideas,¹⁰⁷ una vez que Juan asimila el Λόγος filónico con el objeto de interpretar el Cristo preexistente señalado por Pablo como instrumento de la Creación, este mismo Cristo preexistente adquiriría, a los ojos de los Padres, visos de convertirse en el mundo inteligible que alberga las Ideas, así como de tener las dos fases de existencia que Filón había atribuido al Λόγος. Precisamente, éstas son las dos operaciones que los teólogos patrísticos realizan sobre el Λόγος joánico: introducir en él el mundo inteligible de las viejas Ideas platónicas y hacer que tenga dos fases de existencia.¹⁰⁸ Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en Filón, para quien las dos fases de existencia del Λόγος implican que el mundo inteligible, con el que se identifica, así como las Ideas que lo constituyen, tengan, también, dos fases de existencia, para los autores cristianos, las Ideas reintroducidas por ellos en el Λόγος joánico no tienen sino una fase y una modalidad de existencia, aquella que hace de ellas pensamientos de Dios, ubicados, por tanto, en Dios mismo.¹⁰⁹

La inclusión de las Ideas en el seno de la teología cristiana exigía que los Padres encargados de fijarla decidieran acerca de dos cuestiones capitales para el plan de la arquitectura dogmática: a) precisar en que consiste la «localización» de las Ideas en Dios y b) precisar las diferencias entre su doctrina y la que acerca de las Ideas había ofrecido, hasta el momento, la filosofía griega.

en la protección de Israel (1 Co. 10, 4, donde se usa la noción de Sb 10, 17s); finalmente, el prólogo de Juan (*Evangelium secundum Johannem* 1, 1-5) atribuye al Λόγος los rasgos de la Sabiduría creadora, y «todo el evangelio joánico presenta a Cristo como la Sabiduría de Dios» (*cfr.*, nota a Pr. 8, 22, p. 921). Así se explica que toda la tradición cristiana haya seguido, después de Justino el Mártir, la interpretación de la sabiduría veterotestamentaria como idéntica a Cristo (*cfr. infra.* el estudio de la recepción de la teoría platónica de las Ideas en los Padres de la Iglesia).

¹⁰⁴ PABLO DE TARSO, *Epistula ad Colosenses* 1, 15.

¹⁰⁵ *Ibidem* 1, 18; *cfr.* el eco de esta expresión en JUAN, *Apocalypsis* 3, 14: «ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ».

¹⁰⁶ JUAN, *Evangelium secundum Johannem* 1, 1: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος»; el Λόγος que aparece en el prólogo de Juan no tiene nada que ver, como a veces se ha sugerido, con el Λόγος Heráclito, sino que, como decimos, es el correlato cristiano del Λόγος judaico de Filón de Alejandría; su relación con la filosofía griega ha de buscarse en las influencias que ésta, especialmente a partir de Platón y del estoicismo, tuvo en Filón.

¹⁰⁷ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers... cit.*, p. 257.

¹⁰⁸ IDEM, «Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas»... *cit.*, p. 12.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 14-15.

La cuestión de la localización de las Ideas en Dios presupone la de interpretar correctamente la noción de «νοητὸς κόσμος»¹¹⁰ con que Filón había presentado la ubicación de las Ideas en el Λόγος divino. Para solucionarla, los Padres consideran tres alternativas diferentes a través de las cuales restituir el mundo inteligible de las Ideas a la teología joánica del Λόγος.¹¹¹ Las Ideas no se hallan ni en el espacio ni en el tiempo, sino en Dios,¹¹² bien en su Mente,¹¹³ bien en la Sabiduría,¹¹⁴ o bien, finalmente, en el mismo Λόγος,¹¹⁵ siendo en este último caso λόγοι que participan de la vida interior de aquél.¹¹⁶ Si bien es cierto que, en su conjunto, las Ideas constituyen el νοητὸς κόσμος, en algunos casos, éste viene identificado con el Reino al que había de retornar Jesucristo,¹¹⁷ o, demostrando mayor fidelidad a Filón, con la razón eterna de Dios de acuerdo con la cual crea el mundo físico.¹¹⁸ A la hora de interpretar las Ideas como el ser verdadero,¹¹⁹ los autores

¹¹⁰ El adjetivo «νοητός» lo utiliza PLATÓN, *Respublica* 509d; IDEM, *Sophista* 246b; IDEM, *Timaeus* 30c; también aparece, opuesto a «αἰσθητός», en ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* 1174b; la expresión «νοητὸς κόσμος» no aparece en Platón, sino en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 16 y 19. Hay que tener en cuenta, además de la ordenación de los elementos estructurales, tres diferencias de contenido entre la concepción neoplatónica y cristiana del mundo inteligible, considerado a partir de la tríada que lo forma. En primer lugar, a) en Platón no hay una tríada explicitada, excepto la que constituirían el Demiurgo, el mundo ideal y la materia; una tríada de este estilo la refiere PSEUDO JUSTINO, *Cohort. ad gentiles* 7, que da una referencia a una tríada platónica compuesta por dios, la materia y la forma (εἶδος). ÁTICO, *apud* EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. evang.* I, 15, 9 (P.G. 21, 1332C), dice que Platón jamás habló de una Inteligencia separada del Alma, aunque la Inteligencia, a diferencia del Uno y del Alma, no se halla expresamente en Platón; *cfr.* R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2275. Más bien, la primera vez que se cita la tríada, en PORFIRIO, *Vita Plotini* 14, corresponde a Alcinoos, discípulo de Gayo. Es Plotino quien sistematiza y hace famosa la tríada compuesta por el Uno, la Inteligencia y el Alma. En ella, la Inteligencia, constituida por inteligibles divinos, es divina con mayor propiedad que el Uno, ya que éste es, más bien, padre de los dioses (PLOTINO V, 5, 3) que se postula como principio de unicidad para superar la multiplicidad de dioses e Ideas de la Inteligencia; ésta es también más divina que el Alma, último rango de los inteligibles (PLOTINO, VI, 8, 7.), que se postula como mediadora de la Inteligencia con la materia del mundo. *Cfr.* R. ARNOU, “Platonisme des Pères”... *cit.*, p. 2326. Aparte de esta diferencia, hay dos más entre la concepción neoplatónica y la cristiana: b) en la tríada neoplatónica no hay substancialidad (*ibidem*, p. 2326) y c) la tríada neoplatónica sigue un orden descendente de degradación (*ibidem*, p. 2323).

¹¹¹ a) Cristo preexistente (Pablo) = Λόγος (Juan) = Mundo inteligible ≡ Ideas (Filón). Es decir, el Cristo preexistente de Pablo, identificado con el *logos* de Filón por Juan, contendría dentro de sí el mundo inteligible que consiste en Ideas; b) Cristo preexistente (Pablo) = Λόγος (Juan); ¬∃ Mundo inteligible de Ideas (Filón), *i. e.*, partiendo de Filón, niegan, sin embargo, la existencia de un mundo inteligible en el seno del Λόγος; c) Cristo preexistente (Pablo) = Λόγος (Juan) y ∃ Mundo inteligible ≡ Ideas (Filón), pero el Mundo inteligible ≡ Ideas (Filón) ≠ Λόγος (Juan), *i. e.*, partiendo de Filón, admiten la existencia del mundo inteligible, pero lo sitúan fuera del Λόγος.

¹¹² CLEMENTE, *Strom.* V 73, 3; DÖRRIE-BALTES V, p. 308.

¹¹³ AGUSTÍN DE HIPONA, *De diversis quaestionibus* 46, 2; HIPÓLITO, *Refut.* I 19, 2; X 7,7; Teodoreto, *Graec. affect. cur.* IV 49; utilizan la palabra *mens*.

¹¹⁴ ORÍGENES, *De princ.* I 2, 2; I 4, 4; METHOD. OL., *Conv.* III 7; AUGUST, *De civ. Dei* XI 10; *Epist.* 14, 4.

¹¹⁵ CLEMENTE, *Strom.* V 16, 3; ENEAS DE GAZA, *Dial.* 44, 12; 50, 5-10 (ed. COLONNA); ORÍGENES, *Comm. in Ioh.* I 34, 244, p. 43, 21 (ed. PREUSCHEN) habla de θεωρήματα.

¹¹⁶ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* § 5, 8, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 188, 6-10.

¹¹⁷ CLEMENTE, *Strom.* V, 34, 7; ORÍGENES, *De princ.* II 3, 6.

¹¹⁸ AGUSTÍN DE HIPONA, *Retract.* I 3, 2.

¹¹⁹ CLEMENTE, *Strom.* II 15, 2.

cristianos se refieren frecuentemente al pasaje de *Timaeus*,¹²⁰ y la terminología empleada para referir tanto el mundo inteligible como el mundo sensible es la de la tradición platónica.¹²¹

La segunda cuestión, que consiste en la definición de la noción de εἶδος e ἰδέα, se resuelve, como no podía ser de otra manera, de acuerdo con los desarrollos filosóficos contemporáneos, cifrados en la interpretación de las Ideas realizada bien por Aristóteles,¹²² Filón¹²³ o Alcinoos.¹²⁴

La discusión platónica, académica y neoplatónica acerca de qué realidades sensibles hay Ideas, también es retomada por parte de los autores cristianos. Ellos reconocen Ideas de realidades que ya habían sido admitidas por la filosofía,¹²⁵ entre las que destacamos las Ideas de virtudes y valores,¹²⁶ reconocidas por Platón ya desde los diálogos socráticos, o las Ideas de individuos,¹²⁷ discutidas por Plotino¹²⁸ y negadas por Proclo.¹²⁹ Sin embargo, añaden otras Ideas que oriundas de la doctrina cristiana: de ἀγάπη, de σύνεσις, de εἰρήνη,¹³⁰ de *castitas*,¹³¹ de las leyes de Moisés,¹³² de la Iglesia,¹³³ del arca de la Alianza hebrea,¹³⁴ de los Ángeles,¹³⁵ de la Sabiduría divina,¹³⁶ de la

¹²⁰ En particular, se refieren a PLATÓN, *Timaeus* 27d-28a: ATENÁGORAS, *Legatio* 19, 2; PSEUDO JUSTINO, *Cohort. ad graecos* 22; EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XI, 8, 1-9, 4; XV 10, 9; *Theoph. Syr.* II 33; 44; 46; y CONST. I EMP. *Or. ad s. coet.* 9, p. 164.

¹²¹ Encontramos los términos para el mundo inteligible: καθόλου οὐσίαι (*universales existentiae substantiae*), παραδείγματα (*exempla*), νοητά (*intelligibilia, spiritualia*); y para el mundo sensible: γιγνόμενα (*nascentia*), γένεσις (*generatio*), εἰκόνες (*imagines, simulacra*), αἰσθητά (*sensibilia, sensilia*). Cfr. W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 20.

¹²² H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers...* *cit.*, p. 258, en donde, según la interpretación de Aristóteles: «*Platonic ideas are self-subsistent real incorporeal beings, among which one of the ideas, the idea of the Good, is identified with God*»; esta interpretación la siguen Justino y Pseudo-Justino, Ireneo y Leoncio de Bizancio.

¹²³ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers...* *cit.*, p. 258, en donde, según la interpretación de Filón: «*the ideas, which constitute the intelligible world and are contained in the logos, have two successive stages of existence, first as thoughts of God and then as real beings created by God*»; esta interpretación la sigue Clemente de Alejandría.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 258, en donde, según la interpretación de Alcinoos: «*the ideas are not real beings; they are only thoughts of God*»; esta interpretación la siguen Justino y Pseudo-Justino, Ireneo, Orígenes y Agustín.

¹²⁵ Por ejemplo, Idea de la verdad, de la semejanza, de la eternidad, en CLEMENTE, *Strom.* V 16, 3; del bien en sí, *ibidem*, II 131, 2; de números, en AGUSTÍN DE HIPONA, *De ordine* II 41; *De musica* VI 12, 36 (*P.L.* 32, 1183); *De lib. arb.* II 8, 20-24; de figuras geométricas, en CLAUDIANO MAMERT, *De statu animae* II 4; de almas humanas, en EUSEBIO DE CESAREA, *Hist. Eccl.* X 4, 55; y de entidades abstractas que se correlacionan, como la esencialidad (ὄντοτης), la vitalidad (ζωότης), intelectividad (νοότης), identidad (ταυτότης) y diferencia (ἐτερότης), en MARIO VICTORINO, *Adv. Arium* IV 5, p. 13824-139 (ed. LOCHER).

¹²⁶ CLEMENTE, *Strom.* V 16, 1; EUSEBIO DE CESAREA, *In Constantini tricenn.* 5, p. 203, 20-27 (ed. HEIKEL); AGUSTÍN DE HIPONA, *C. Acad.* III 37.

¹²⁷ AGUSTÍN DE HIPONA, *Epist.* 14, 4; IDEM, *De Trin.* IV, 3.

¹²⁸ PLOTINO V 7.

¹²⁹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* *cit.*, p. 158; PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 1, § 21, p. 98, 16-19; IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 824, 12-825.

¹³⁰ METHOD., *Ol. Conv.* VIII 3.

¹³¹ AGUSTÍN DE HIPONA, *Solil.* I 15, 27.

¹³² ORÍGENES, *De princ.* III 6, 8.

¹³³ CLEMENTE, *Strom.* V IV 172, 2; METHOD. *Ol. Conv.* V 7; que se refieren a ἡ πόλις ἡ ἐν τοῖς οὐρανοῖς mencionada por *Apocalypsis*.

¹³⁴ METHOD., *Ol. Conv.* V 7; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quaest. In Ex.* II 52; 82; IDEM, *Vita Moysis* II, 141.

¹³⁵ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, *P.G.* 4, 352A.

¹³⁶ AGUSTÍN DE HIPONA, *De fide et symbolo* 2.

Palabra de Dios,¹³⁷ y hasta de Dios mismo,¹³⁸ a quien, frecuentemente, identifican con la Idea de Bien.¹³⁹

También encontramos originalidad en la cuantificación cristiana de las Ideas, pues al acentuar la diferencia entre la perspectiva divina y la humana, se reconoce tanto un número infinito de Ideas para el ser humano como otro finito para Dios.¹⁴⁰ No obstante, son posibles otras soluciones, como aquella en que Eusebio señala la década como límite.¹⁴¹ Una vez que el dogma cristiano niega la preexistencia de las almas, el conocimiento de las Ideas no podía realizarse ya a través de la reminiscencia. Ante este problema, los autores cristianos o bien obvian el problema y aceptan, a pesar de todo, la reminiscencia,¹⁴² o bien la combaten, refutando con ello tanto la preexistencia de las almas como la misma teoría de las Ideas.¹⁴³ Una teoría que nace con la pretensión de negar la preexistencia de las almas sin renunciar a la teoría de las Ideas es la gnoseología de la Iluminación agustiniana,¹⁴⁴ que, en última instancia, se inspira en Platón. En cualquier caso, para lograr el conocimiento de las Ideas se exige el requisito previo de la purificación del alma, lograda bien mediante el alejamiento del mundo sensible,¹⁴⁵ bien mediante la consagración de la Persona a la Divinidad o al reino de lo Inteligible.¹⁴⁶ Se trata de una conversión del alma hacia su interior y hacia lo alto que, superando las realidades sensibles, logra remontarse hasta la meta en la que el alma se rinde, devota, a la contemplación mística.¹⁴⁷ Así, el alma sale de la oscuridad a la luz, del sueño a la vigilia, alcanza la felicidad y se deifica a través del conocimiento efectivo de la existencia de aquello que todos los hombres presagian, pero que pocos alcanzan.¹⁴⁸

8. El recurso a las Ideas platónicas en la definición de la Trinidad

De acuerdo con una de las posibles interpretaciones de las Ideas, éstas son realidades de orden superior que permanecen invariablemente unas y sin dividirse, sin que ello impida que se hallen en

¹³⁷ ORÍGENES, *C. Cels.* VI 64; ATENÁGORAS, *Legatio* 10, 3; AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trin.* VIII 44; *De lib. arb.* II 16 44.

¹³⁸ MARIO VICTORINO, *Adv. Arium* I 50, 64, p. 98, 19-25 (ed. LOCHER); SINESIO, *Hymn.* II 68: ἰδεῶν ἰδέα.

¹³⁹ EUSEBIO DE CESAREA, *Praep. ev.* XI 22; PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* § 4, 1, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 143, 9 - 144, 17; ZACARÍAS DE GAZA, *De opificio mundi* 122, 832; 130, 1100; 133, 1185; 139, 1386 (ed. MINNITI COLONNA).

¹⁴⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *De civ. Dei* XI 10.

¹⁴¹ EUSEBIO DE CESAREA, *In Constantini tricenn.* 6, p. 210, 18-22 (HEIKEL).

¹⁴² SINESIO, *Epist.* 105, p. 188, 5; NEMESIO, *De nat. hom.* 13, p. 69, 12-15 (ed. MORANI); AGUSTÍN DE HIPONA, *Solil.* II 20, 35; BOECIO, *De cons. phil.* V 2, 8; V 3.

¹⁴³ TERTULIANO, *De anima* 23, 5-24; ARNOB. 2, 15-34; AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trin.* XII 24.

¹⁴⁴ AGUSTÍN DE HIPONA, *De trin.* IV 4.

¹⁴⁵ CLEMENTE, *Strom.* V 67, 1; METHOD. OL., *De resurr.* I 4, 8; *ibidem*, I 29, 2; *ibidem*, I 30, 5.

¹⁴⁶ CLEMENTE, *Strom.* IV 148, 1.

¹⁴⁷ *Ibidem*, V 133, 5: περιαγωγή, περιστροφή; cfr. PLATÓN, *Respublica* VII 521d.

¹⁴⁸ CLEMENTE, *Strom.* V 17, 4.

la multiplicidad de los individuos que pertenecen a la especie definida por la Idea en cuestión.¹⁴⁹ Esta interpretación fue aplicada por los autores cristianos a la definición de la Trinidad: al igual que la Idea permanece una e indivisible en los individuos correspondientes, la Trinidad permanece una e indivisible en tres Personas. De ellas, la Persona del Hijo representa, por su parte, la Idea o Naturaleza de la Humanidad. Por el mismo principio de unidad y unicidad que asiste a la Trinidad, la Idea de Humanidad, representada por la Persona del Hijo, permanece una aun cuando es participada por todos los seres humanos particulares, que, gracias a ello, tienen la posibilidad de observar en sí mismos la divinidad de Cristo, y, en consecuencia, encontrando en la Idea de Humanidad cristiana su propio principio de salvación, en tanto que vía de su propia divinización.

Los denominados Padres capadocios, *i. e.*, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nazianzo y Gregorio de Nisa, aun cuando ellos mismos se vieron comprometidos con el platonismo, se preocuparon de que el recurso a la teoría de las Ideas no suponga una transformación del dogma cristiano.¹⁵⁰ Se trataba de evitar riesgos dogmáticos, como a) el triteísmo, originado en la afirmación de la subsistencia hipostática de las tres Personas de la Trinidad, consideradas como tres individuos que pertenecen a una misma especie de la que participan, sin subrayar suficientemente la existencia substancial de ésta, que aseguraría la unidad real divina; y como b) el panteísmo, implicado la posibilidad de que, al ser creado el mundo a través del Λόγος, todo participe de su naturaleza, especialmente los seres humanos que encuentran en su condición de Creaturas la misma posibilidad de salvación.

En la Teología trinitaria postniceana se produce una renovación del platonismo y del origenismo en el s. IV,¹⁵¹ al triunfar la fórmula de la consubstancialidad en el Concilio de Constantinopla (381), que se basaba en la fórmula «ὁμοούσιος» del Concilio de Nicea (325), según la interpretación de Meleceo, de los Padres Capadocios y de Cirilo de Jerusalén.¹⁵² En esta fórmula, la consubstancialidad se define como la relación que existe entre los individuos que pertenecen a

¹⁴⁹ Cfr., por ejemplo, SINESIO DE CIRENE, *Hymn.* I, 80, P.G. 66, 1589: ἀμερίστως ἐμερίσθη.

¹⁵⁰ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 71; la tendencia al platonismo de los Capadocios que siguieron la orientación teológica que postula una naturaleza común (universal = substancia = forma) junto a los particulares con la que abordar el problema de la Trinidad.

¹⁵¹ La *Philocalia* de Basilio de Cesarea y la de Gregorio de Nazianzo serían testimonio adicional de este renacimiento del platonismo.

¹⁵² E. MITRE (2003) p. 124, con el Concilio de Constantinopla (381), en el que la condena de los pneumatómacos suponía la extensión al Espíritu Santo de la consubstancialidad que entre Padre e Hijo se había declarado en el Concilio de Nicea (325), «la ortodoxia nicena quedaba convertida en una especie de carta de ciudadanía del Imperio. Se corría con ello el riesgo de ‘civilizar’ la Iglesia más que de cristianizar la sociedad en tanto que se identificaba a la divinidad con el mantenimiento de las instituciones humanas». Esta teología del Espíritu Santo significaba un paso ulterior en dirección a la Trinidad neotestamentaria y un alejamiento de veterotestamentaria: el Antiguo Testamento había manifestado al Padre y sólo veladamente al Hijo, el *Novum Testamentum* manifestó al Hijo y sólo veladamente al Espíritu Santo; fue el trabajo de los Padres Capadocios (Basilio de Cesarea, *De Spiritu Sancto*; Gregorio de Nazianzo, “Quinto sermón teológico”, este último, recogido en I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla*, p. 282, 285) que desembocó en el Concilio de Constantinopla (381) el encargado de declarar que el Espíritu Santo habitaba ya entre los hombres.

una misma especie y no como unidad numérica de naturaleza. Las tres Personas de la Trinidad no tendrían una misma esencia, sino que siendo la del Hijo y la del Espíritu Santo semejantes a la del Padre resultarían numéricamente distintas, de forma que cabría hablar de canonización ortodoxa oriental de triteísmo. El verdadero vencedor de las luchas llevadas a cabo entre los Capadocios y Eunomio fue el platonismo de los escritos con que aquéllos desplazaban el formalismo de la filosofía aristotélica. El nuevo concilio omite las palabras reservadas a luchar contra los arrianos moderados (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς) y se pronuncia vagamente sobre el Espíritu Santo, de forma que los pneumatómacos podían quedar unidos a la Ortodoxia junto a los semi-arrianos.¹⁵³ La nueva fórmula de la fe desplaza el ὁμοούσιος por la expresión «μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις», que, aplicada a la Trinidad, establece una relación puramente específica entre la unidad de la esencia y la pluralidad de Personas de que participan de ella: la οὐσία es el elemento común a las tres hipóstasis, respecto a cuyos caracteres desempeña la función del género o la especie (τὸ κοινόν) respecto a los rasgos particulares (τὸ ἴδιον) de los individuos a los que se extiende.¹⁵⁴ De este modo, observando los textos de cada uno de los Padres Capadocios, observamos que el progreso en la definición de los dogmas se hace en virtud de presupuestos doctrinales filosóficos, entre los cuales el platonismo ocupa un lugar relevante.

Basilio de Cesarea († 379) reconoce la consubstancialidad en los individuos de una misma especie que, a su vez, remite a un determinado concepto esencial,¹⁵⁵ y recomienda aplicar a la Divinidad la distinción entre esencia e hipóstasis.¹⁵⁶ De este modo, una Idea se manifiesta en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, una sola naturaleza indivisible, un solo Dios en las tres Personas.¹⁵⁷ El realismo platónico se halla presente de forma aún más patente en Gregorio de Nisa,¹⁵⁸ quien llega a decir que, en la medida en que todos los hombres participan de una misma naturaleza humana, es un abuso del lenguaje hablar de «varios hombres», ya que, en realidad, no hay más que uno (κατὰ τὸν ἄνθρωπον, εἷς ἄνθρωπος). Por lo mismo, aplicando el razonamiento a la

¹⁵³ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2344; la política religiosa de Teodosio pretendía, con ello, luchar contra los esfuerzos secesionistas de los pueblos orientales respecto a Roma.

¹⁵⁴ Por ejemplo, la naturaleza humana con relación a las notas particulares de cada uno de los individuos humanos.

¹⁵⁵ BASILIO DE CESAREA, *Epist.* 38, 2 (P.G. 32, 325B), donde define ὁμοούσιοι como οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι; IDEM, *Epist.* 214, 4 (P.G. 32, 789AB), donde establece expresamente la analogía entre la relación que se da entre la substancia con la hipóstasis y aquella otra que se da entre lo común y lo propio: ὃν λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν.

¹⁵⁶ BASILIO DE CESAREA, *Epist.* 38, 3 (P.G. 32, 328C).

¹⁵⁷ IDEM, *Homilia contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* (P.G. 31, 608C).

¹⁵⁸ Sobre el platonismo en Gregorio de Nisa, es clásico el estudio de H. F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Press, Berkeley, 1930; más recientemente, se ha publicado J. ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Signification*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000; sobre el concepto de universal en el autor, además del estudio citado de Arnou, *cfr.* R. CROSS, "Gregory of Nyssa on Universals", *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 372-409 y la respuesta de J. ZACHHUBER, "Once Again: Gregory of Nyssa on Universals", *Journal of Theological Studies* 56 (2005) 75-98, donde se defiende la tesis de que el recurso a la lógica aristotélica por parte de Gregorio de Nisa no supone ni la reducción del dogma a su contrapartida aristotélica, ni, menos, la aceptación de la misma.

Divinidad, que, en tanto que Divinidad (κατὰ τὸν θεόν), se define por la unidad de esencia (οὐσία), sólo hay un Dios de modo que la palabra «Dios» (θεός) signifique su esencia.¹⁵⁹

La solución de los Capadocios al problema de la unidad de esencia y de la multiplicidad de Personas pretendía el alejamiento a) del politeísmo neoplatónico, en el que los dioses intermediarios tenían cierta subsistencia a pesar de la procesión y, además, se hallaban subordinados por su naturaleza, así como el alejamiento b) del sabelianismo, que no reconocía la distinción real de las tres Personas. A pesar de la ortodoxia de sus fines, los mismos Capadocios tuvieron que defenderse en múltiples ocasiones de la acusación de triteísmo, viéndose en la obligación de acentuar la unidad de Dios, sin que, por ello, se llegase a la confusión hipostática de sus tres Personas.¹⁶⁰ Con todo, al recurrir a la participación de la Idea por los individuos que pertenecen a la especie determinada por ella, la Teología trinitaria de los Capadocios supone una desviación del dogma original.¹⁶¹ Los presupuestos platónicos de la unidad específica de las Personas hacen que, muchas veces, los autores confundan la «naturaleza abstracta» de la especie con la «naturaleza concreta» que se multiplica en los individuos que a ella pertenecen. Sin embargo, este error es subsanado en otros pasajes que tratan sobre la unidad natural y numérica de las tres Personas, reconociendo en cada una de ellas una respectiva naturaleza concreta,¹⁶² además de la unidad específica de naturaleza.¹⁶³ Así, se relativiza la influencia de las especulaciones teológicas en la definición del dogma, quedando reducidas a su función instrumental.¹⁶⁴

¹⁵⁹ GREGORIO DE NISA, *De communibus notionibus* (P.G. 45, 180D); *Quod non sint tres dii* (P.G. 45, 117-120, 132B).

¹⁶⁰ BASILIO DE CESAREA, *Homilia contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* 3-5 (P.G. 31, 604D-605B; 609C); IDEM, *Epist.* 38, 4 (P.G. 31, 332A-333A); GREGORIO DE NISA, *Quod non sint tres dii* (P.G. 45, 33A). El mismo BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu Sancto* XVII, 41 (P.G. 32, 144B-C), habla de no utilizar en el mismo sentido que los filósofos la conceptualización de una misma naturaleza y tres Personas. Sobre la acentuación de la unidad de la naturaleza divina, *cfr.* GREGORIO DE NAZIANZO, *Orat.* 31, 15-20 (P.G. 36, 149B-C); sobre la separación y distinción de Personas a través de la conceptualización neoplatónica, *cfr.* IDEM, *Orat.* XXIX, 2 (P.G. 36, 76B). Sobre la complicación de unidad de naturaleza y distinción de Personas, *cfr.* GREGORIO DE NAZIANZO, *Poem. theol.* I, 3 (P.G. 37, 313A): «Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι / καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὐθις»; se trata de una distinción misteriosa que no destruye la unidad y de una unidad que no es confusión, tal como lo enseña la fe: *cfr.* BASILIO DE CESAREA, *Epist.* 38, 4 (P.G. 31, 333A): «διάκρισιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν»; IDEM, *De Spiritu Sancto* XVIII, 45: «καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν καὶ μένομεν ἐπὶ τῆς μοναρχίας».

¹⁶¹ R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2344: «Ces souvenirs inopportuns ont troublé la parfaite chérence de la doctrine».

¹⁶² *Ibidem*, p. 2345, quien, en apoyo de esta tesis, cita varios estudios: J. F. BETHUNE-BAKER, «The Meaning of 'homoiousios' in the Constantinopolitan Creed», *Text and Studies* 7.1 (1901); M. RASNEUR, «L'homoioousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie», *Revue d'hist. ecclés.* 4 (1903) 189-206 y 411-431; A. GRANDSIRE, «Nature et hypostases divines dans saint Basile», *Recherches de science relig.* 13 (1923) 130-152.

¹⁶³ R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2345, se apoya en una serie de estudios para realizar esta afirmación que, a efectos prácticos, retrotraería el dogma de Constantinopla (381) al de Nicea (325).

¹⁶⁴ *Ibidem*: «il s'agit de spéculations théologiques qu'il faut distinguer de l'objet de la croyance [...]. Ce sont les tâtonnements d'une science en formation et nonles incertitudes d'un dogme qui évolue. Ils cherchent à préciser ce qui distingue les personnes. La constitution intime de la Trinité reste pour eux exactement ce qu'elle était pour les Pères de Nicée».

9. El recurso a las Ideas platónicas en la soteriología cristiana

La salvación de los hombres por el Hijo de Dios quedaba garantizada al establecer una relación de participación entre el Hijo y los hombres. Para explicar esta relación salvífica se recurrió a fórmulas en las que el realismo platónico, como en el caso de la Cristología trinitaria, se hallaba implicado.¹⁶⁵ Se ha señalado cómo en Atanasio,¹⁶⁶ Cirilo de Alejandría y Gregorio de Nacianzo¹⁶⁷ la doctrina de la redención por Cristo, es, en cuanto a sus principios, neoplatónica.¹⁶⁸ Ello sería debido a que la condición de posibilidad para que toda la humanidad sea salvada por Cristo se cifra en su asunción de la Naturaleza humana o la Idea de Humanidad, no de una naturaleza humana particular. De esta forma, al hallarse toda la humanidad vinculada a Cristo, quedaría explicada la posibilidad de su salvación.

Éste es uno de los casos en los que la universalidad de las concepciones de la filosofía griega se pone al servicio de la fundamentación católica, *i. e.*, universal, del Cristianismo. En su presupuesto platónico, los teólogos cristianos, como ya hiciera Pablo, hacen de Cristo un universal, una Idea: el Ser humano en cuanto tal. Hallándonos, como seres humanos individuales, contenidos en ella y participando de ella, todos nos hallamos ideal y realmente vinculados a Cristo, de modo que, en nuestra propia condición de Creaturas y fieles, encontramos vía abierta a la salvación. La exigencia científica del espíritu cultural griego fue aceptada por el Cristianismo, con lo cual reconocían, al menos, implícitamente, la validez de la necesidad racional filosófica. Sólo a través de esta mediación filosófica fue posible la transformación del Dios vivo, personal y poderoso veterotestamentario en Idea.

Gregorio de Nisa afirma que la Creación del hombre, que en *Genesis* es referida indeterminadamente antes de mencionar expresamente la individualidad de Adán,¹⁶⁹ se refiere a todo lo humano (ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον), no al hombre concreto, sino al universal (οὐχ ὁ τὶς, ἀλλ' ὁ

¹⁶⁵ *Ibidem*: «leurs formules s'inspirent parfois, nous allons le voir, du même réalisme exagéré».

¹⁶⁶ Una prueba de su platonismo la constituyen las obras de juventud como ATANASIO, *Contra gentes* 2 (P.G. 25, 8A), donde se mencionan τὰ ἐν οὐρανοῖς θεῖα καὶ νοητά, y *De incarnatione*, obras que están llenas de reminiscencias platónicas, entre las que encontramos la afirmación de que, según el plan de Dios, el hombre debe elevarse sobre las cosas sensibles y sobre la imaginación para alcanzar los seres divinos inteligibles que están en el cielo, como Adán vivía en contemplación y del modo en el que se ha de interpretar el dicho del evangelio que dice «Bienaventurados los corazones puros, porque ellos verán a Dios»; R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2309.

¹⁶⁷ No obstante la utilización de las Ideas en su teología, GREGORIO DE NAZIANZO, *Epist.* VIII, 2 (P.G. 39, 248B) recomienda a los discípulos de Eunomio atacar ciertas doctrinas filosóficas entre las que se hallan las Ideas, junto a la transmigración, la reminiscencia y los amores deshonestos.

¹⁶⁸ A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1909, vol. 2, p. 166 cita el pasaje de GREGORIO DE NISA, *De hom. opif.* XVI. Su tesis la apoyan HERMANN, *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, Halle, 1875; RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bonn, 1903. R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2346 afirma: «Le présupposé est évidemment platonicien»; en la misma página da la cita crítica de K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium*, p. 222, quien afirma «Sans doute, Grégoire de Nysse parle de l'humanité comme d'un tout que le Verbe assume et sauve; cependant, l'unité de ce tout est fondée non pas sur la doctrine platonicienne des Idées, mais sur la présence et la toute-puissance de Dieu».

¹⁶⁹ *Genesis* I, 27.

καθόλου ἐστίν).¹⁷⁰ La Creación de la Humanidad, y no del hombre, es el objeto de referencia de los pasajes en los que Gregorio de Nisa explica cómo, después de la ascensión de la naturaleza humana por parte de Cristo, toda la humanidad esté llamada a resucitar (ὅλον συναναστήσας τὸν ἄνθρωπον).¹⁷¹ Cuando Gregorio de Nisa caracteriza al Hombre universal de la Creación sin sexo masculino ni femenino,¹⁷² sigue los pasajes en los que Filón de Alejandría dice, comentando *Genesis*,¹⁷³ que el hombre creado a imagen de Dios es un ejemplar espiritual sin cuerpo, que no es hombre ni mujer, sino Hombre celeste (ἄνθρωπος οὐράνιος) y genérico (ἄνθρωπος γενικός).¹⁷⁴ Lo único que permite relativizar esta influencia son las propias palabras de Gregorio de Nisa, cuando dice que habla aproximadamente y por medio de imágenes, realizando un ensayo de interpretación.¹⁷⁵ Lo que de aquí resulta evidente es que el realismo eidético platónico se utiliza, como recurso descriptivo, para la explicación de la encarnación entre el Λόγος y el género humano. Por otra parte, los elementos plenamente asumidos de la filosofía son las teorías neoplatónicas sobre la relacionalidad y la comunidad de las Ideas y de las almas en el mundo inteligible y no, exactamente, las propias Ideas platónicas, que son utilizadas con la precaución de no dejar de reconocer la naturaleza concreta de los seres humanos individuales.¹⁷⁶

10. Diferentes interpretaciones de las Ideas en los autores patrísticos

10.1. Justino el Filósofo

Justino († 151), conocido por los epítetos de «el Filósofo» o «el Mártir», nos informa de que, tras su conversión al Cristianismo, abandonó la creencia en las Ideas platónicas,¹⁷⁷ sin que podamos precisar si ello implicó el rechazo de las Ideas o la modificación de su concepción de las mismas y sin que sepamos tampoco en qué sentido las interpretó.¹⁷⁸

Si tenemos en cuenta la obra apócrifa *Cohortatio ad gentiles*, donde se dice de la Idea que subsiste en sí misma,¹⁷⁹ puede concluirse que Justino sostuvo la interpretación aristotélica de las

¹⁷⁰ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio* XVI (P.G. 44, 185C).

¹⁷¹ IDEM, *Orat. catech.* 32 (P.G. 45, 80B-C).

¹⁷² IDEM, *De hominis opificio* XVI (P.G. 44, 181A-181D).

¹⁷³ *Genesis* I, 27.

¹⁷⁴ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoria* II, 4 (ed. COHN, p. 93); IDEM, *De opificio mundi*. XLVI, p. 46, 1. 18.

¹⁷⁵ GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio* XVI (P.G. 44, 185A, 188B).

¹⁷⁶ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... *cit.*, p. 2348.

¹⁷⁷ JUSTINO, *Dial.* (ed. GEBHARDT, O. de – A. HARNACK – Th. ZAHN, 2); *cfr.* la cita de H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers...* *cit.*, p. 258: «conception of incorporeals (τῶν ἀσωμάτων) quite overpowered me, and the contemplation of ideas furnished my mind with wings».

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 258, explica que el hecho de calificar a las Ideas como incorpóreas no es un signo suficiente para pensar que interpretaba las Ideas en el sentido aristotélico, ya que el mismo término es empleado por ECIO, *Placita* I, 3, 21 y I, 10, 3, para referir la interpretación medioplatónica de las Ideas como pensamientos de Dios.

¹⁷⁹ JUSTINO, *Cohort. ad gentiles* 7: καθ' ἑαυτὸ οὐσιωσθαι. *Cfr.* ECIO, *Placita* I, 3, 21.

Ideas platónicas, concibiendo a Dios como una entidad distinta de las Ideas, de acuerdo con la innovación de Espeusipo, para quien era un ser real, incorpóreo y autosubsistente.¹⁸⁰ Por otra parte, al afirmar, simultáneamente, que la Idea existe en los pensamientos (νοήμασι) de Dios, refrenda la interpretación de Alcinoos de la Idea como «pensamientos de Dios». El autor de *Cohortatio ad gentiles* rechaza ambas concepciones de las Ideas,¹⁸¹ y afirma que Platón las aprendió, aunque malinterpretándolas,¹⁸² de Moisés, en particular del pasaje del Tabernáculo.¹⁸³

10.2. Clemente de Alejandría

Clemente de Alejandría († 217) establece una equiparación entre vivir con las Ideas y vivir con Cristo.¹⁸⁴ Para ello, se apoya en el precedente de Pablo, que había predicado el Dios desconocido, y recuerda que Platón decía que aquél que viva con las Ideas vivirá como un dios entre los hombres. De este modo, en la medida en que el hombre que contempla las Ideas supera el devenir, también permanece con Cristo y la voluntad de Dios.

Al igual que Filón, Clemente afirma que las Ideas constituyen un mundo inteligible que se contiene en el Λόγος como en un lugar. Ya que el Λόγος tiene dos fases de existencia, siendo primero idéntico a Dios y después un ser hipostático distinto de él, las Ideas que se hallan contenidas en este Λόγος experimentan las mismas fases. Clemente reconoce que esta interpretación tiene su origen en la «βάρβαρος φιλοσοφία» formulada por Filón sobre la base del *Vetus Testamentum*, pero añade que lo que hace de Platón un filósofo digno de encomio es haber asimilado esta lección hebrea acerca de las Ideas.¹⁸⁵

En cuanto cristiano, Clemente debía asumir que el Λόγος, aun después de hallarse en su segunda fase de existencia, en la que deviene un ser hipostático distinto de Dios Padre, es, de acuerdo con el dogma de la Trinidad, Dios mismo, de forma que las Ideas contenidas en este Λόγος divinizado acabarían, consecuentemente, por formar parte del mismo Dios.¹⁸⁶ Utiliza el término «νοῦς» como sinónimo del «λόγος» filónico,¹⁸⁷ con lo que realiza un proceso de

¹⁸⁰ ZELLER, *Phil. D. Gr.* II, 1, 4, p. 713, n. 1; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers... cit.*, p. 259.

¹⁸¹ Pseudo-JUSTINO, *Cohort. ad gr.* 29.

¹⁸² H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers... cit.*, p. 261; ante la duda de si el autor de la *Cohortatio ad Graecos* rechaza la concepción filónica de las Ideas a la que parece aludir, Wolfson, recurriendo a *De resurrectione* 7, concluye que sí se opone a ella por no admitir la Creación del cielo y de la tierra como Creación de la Idea de cielo y de la Idea de tierra.

¹⁸³ Que es descrito como παράδειγμα (*Exodus* 25, 8), τύπος (*Exodus* 25, 40) y εἶδος (*Exodus* 26, 30).

¹⁸⁴ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V, 12; IV, 25 (P.G. 8, 1364B-C).

¹⁸⁵ R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2274.

¹⁸⁶ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers... cit.*, p. 270.

¹⁸⁷ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* IV, 25 (P.G. 8, 1364C).

reintelectualización de las Ideas y lo concibe como el lugar (χώρα) en el que éstas residen, de forma análoga al «τόπος» que, de acuerdo con Filón, suponía para las Ideas el Λόγος.¹⁸⁸

10.3. Orígenes de Alejandría

Orígenes († 253) rechaza la autosubsistencia de las Ideas por entender que son entidades imaginadas sin consistencia,¹⁸⁹ aunque admite la existencia de las mismas en la Σοφία divina que, al hallarse vuelta hacia Dios, se identifica con él.¹⁹⁰ La Σοφία, identificada con el Λόγος, es la Idea de las Ideas (ἰδέα ἰδεῶν) y el Hijo,¹⁹¹ que comparte con la hipóstasis de la Inteligencia plotiniana dos rasgos: carecer de la unidad y simplicidad propias del Uno; ser un intermediario entre el Uno y el Mundo.¹⁹²

Orígenes distingue entre verdaderas y falsas teorías de las Ideas y, en consecuencia, acepta las primeras y rechaza las segundas. Infiere, a partir de las palabras de Cristo «ἐγὼ οὐκ εἰμί ἐκ τοῦ κόσμου τούτου»,¹⁹³ que debe de haber otro mundo además del sensible: aquél del que Cristo proviene y aquél al que los santos habrán de ir. Niega que este mundo sea el mundo inteligible de la filosofía helénica, sea bien que se identifique con los pensamientos de Dios, sea que lo haga con los del ser humano.¹⁹⁴

¹⁸⁸ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opif.* 5, 20; otros pasajes relevantes son CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* V, 7 (P.G. 9 112A); *ibidem*, V, 3 (P.G. 9, 32B- 33A); *ibidem*, V, 14 (P.G. 9, 137A); IDEM, *Cher.* 14, 49; merece reseñarse la identificación, que lleva a cabo en IDEM, *Strom.* V, 14 (P.G. 9, 140A), del «animal inteligible» de PLATÓN, *Timaeus* 30c, con el mundo inteligible creado por Dios el primer día de la Creación.

¹⁸⁹ ORÍGENES, *De princ.* II, 2, 2 (KOETSCHAU, p. 30, 1, 2).

¹⁹⁰ R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2333: «Ce n'est donc pas seulement être auprès de Dieu au repos, mais se rapporter à lui, être comme en mouvement vers lui, et s'efforcer de le saisir en le contemplant. Or, c'est grâce à cette contemplation que le Logos est Dieu». Orígenes aplica al Λόγος la función del Νοῦς plotiniano, haciendo que cobre identidad y entidad en la medida en que, siendo coeterno con Dios, se identifica con Dios sólo cuando y mientras se vuelve hacia él para contemplarlo; *cfr.* ORÍGENES, *In Joan* II, 1 (P.G. 14, 108B); esta concepción del Λόγος, según la cual su divinidad no se realiza si no se halla contemplando a Dios, comprende dos aspectos contrarios a la Ortodoxia cristiana: a) la subordinación de la segunda Persona de la Trinidad, el Hijo identificado con el Λόγος, a la primera, el Padre; b) la dificultad, que Orígenes silencia, de explicar cómo es posible que el Λόγος pudiera contemplar a Dios cuando éste no se había reproducido a sí mismo hasta generar al Λόγος. Esta segunda dificultad, parece querer solucionarla Orígenes diciendo que no hubo un momento en el que el Λόγος no se hallara sin contemplar a Dios, pues lo contempla desde la eternidad y sin solución de continuidad; *cfr. ibidem*, II, 12, (P.G. 14, 145D; 148A); sobre la eternidad del Λόγος, *cfr.* IDEM, *In Jerem.* IX, 4 (P.G. 13, 357A); IDEM, *In Joan.* I, 32 (P.G. 14, 77D); IDEM, *De princ.* IV, 28 (P.G. 11, 402 AB). La versión católica habla de una generación del Verbo como reproducción interior de Dios causada por el pensamiento de Dios sobre él mismo; *cfr.* TOMÁS DE AQUINO, *Summa cont. gent.* I, IV, 11.

¹⁹¹ ORÍGENES, *Contra Celsum* VI 64, 26.

¹⁹² *Cfr.* las diferencias y semejanzas entre los sistemas de Orígenes y Plotino, en H. A. WOLFSON, «Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas»... *cit.*, p. 15.

¹⁹³ JUAN, *Evangelium secundum Johannem* 8, 23.

¹⁹⁴ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*... *cit.*, p. 271; el conocimiento de este otro mundo es tan difícil para el hombre que se deben rechazar aquellas teorías que afirmen la existencia de «ciertas imágenes» en el sentido en que los griegos las determinan como Ideas, *cfr.* ORÍGENES, *De princ.* II, 3, 6; pasaje que se nos ha conservado únicamente en la traducción latina de Rufino con la expresión «*imagines quasdam quas Graeci ιδέας nominant*»). Esta expresión debe ser atribuida al propio Orígenes, de modo que Rufino habría traducido la expresión originaria de «εἰκόνας τινας», ya que no se encuentra en Platón, ni tiene sentido que Rufino haya dejado de emplear el término «*idea*», puesto que era palabra latina desde SÉNECA, *Epist.*, 58, 26, y ya había sido empleada por TERTULIANO, *De*

Además de reconocer las Ideas que se hallan en la Σοφία, Orígenes recurre a la cosmología neoplatónica y a las deformaciones gnósticas que se realizaron sobre ella, para afirmar la existencia de un mundo alternativo al sensible y distinto del de las Ideas.¹⁹⁵ Se trata un mundo más bello y perfecto que el que vemos, un mundo invisible (κόσμος ἄορατος) e inteligible (νοητὸς κόσμος) que sólo le es dado percibir al puro de corazón y que se halla habitado por seres que bien son esencias (οὐσίαι), Potencias (δυνάμεις) o intelectos (νόες); estos seres, como las Ideas plotinianas, no tienen relación con el mundo sensible y su única ocupación consiste en contemplar a Dios.¹⁹⁶ A diferencia de las versiones neoplatónicas, Orígenes afirma que estos seres son inteligencias creadas y, como tales, pasibles en el ejercicio de contemplar a Dios, motivo por el que deben descender hasta unirse a la materia de un cuerpo. A través de un proceso de enfriamiento (ψυχραί) llegan a ser almas (ψυχαί) de un cuerpo más o menos sutil, en función de la gravedad de su falta. En esta situación, las almas tienen el deber de purificarse hasta devenir espíritus.¹⁹⁷ Ocurre, así, que todos los seres de esta vida han tenido otra en un mundo superior del que han caído y al que habrán de retornar. Este intento de cristianizar la teoría neoplatónica del mundo inteligible no fue aceptada por la Ortodoxia, pues los elementos de la preexistencia, la caída y el retorno a la unidad inteligible después de la separación de la materia, son inconciliables con el dogma cristiano.¹⁹⁸

Orígenes interpreta el mundo del que Cristo procede en los términos del mundo inteligible filónico, que Dios crea antes de la Creación del mundo sensible: se trata del cielo y la tierra ideales que, según Filón,¹⁹⁹ dan su nombre al cielo y la tierra visibles que, a partir de aquellos, serían creados.²⁰⁰ Se trata de un mundo incorpóreo (*incorporea*) e invisible (*invisibilia*), que contiene

anima 18, 3; o el de *forma* o *specie*, como hace AGUSTÍN DE HIPONA, *De divers. quest.*, 83, qu. 46, 2 (PL 40, 30). De este modo, «*quasdam imagines*» refleja la distinción entre imágenes corpóreas e incorpóreas (εἰκόνες ἀσώματοι) de Filón. La noción de Idea incorpórea es rechazada (*De princ.* II, 3, 6.) por resultar extraña al pensamiento cristiano, de modo que no se debe afirmar ni que Cristo tenga su procedencia en un mundo formado por Ideas de este tipo, ni que los santos viajen hacia allí. Este rechazo de la Idea incorpórea se hace tanto en el caso de ser comprendida como pensamiento de Dios (las palabras de Orígenes reflejan la interpretación de las Ideas platónicas como pensamientos de Dios que se halla en ECIO, *Placita* I, 10, 3; HIPÓLITO, *Refut. Omn. Haer.* I, 19, 2; y en PSEUDO-JUSTINO, *Cohort. ad gentiles*, 7), así como en el caso de interpretarse como pensamiento del hombre (interpretación que se funda, según H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers...* cit., p. 273, en que la correspondencia griega del término «*lubricum*» empleado por Rufino, debe de ser ὀλισθηρόν, que introduciría matices de contingencia y caducidad que corresponden con mayor propiedad al hombre. En todo caso, tanto la interpretación de las Ideas como pensamientos de Dios o como pensamientos del hombre son comprendidas por Orígenes como propias, no sólo de Platón, sino también de los estoicos, quienes interpretaban las Ideas como conceptos del hombre (sin tener en cuenta la exclusión de esta interpretación por parte de PLATÓN, *Parmenides* 132 b-c, ni ARISTÓTELES, *De anima* III, 4, 429a; para la concepción estoica de las Ideas platónicas como pensamientos en la mente del hombre, cfr. la interpretación estoica de las Ideas platónicas en ECIO, *Placita* I, 10, 5).

¹⁹⁵ ORÍGENES, *De princ.* II, 3, 6 (p. 121, 1, 21).

¹⁹⁶ IDEM, *In Joan.* XIX, 22, ed. PREUSCHEN, pp. 323-324.

¹⁹⁷ IDEM, *De princ.* I, 8, (p. 95).

¹⁹⁸ R. ARNOU, "Platonisme des Pères"... cit., p. 2341.

¹⁹⁹ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Opif.*, 7, 29.

²⁰⁰ ORÍGENES, *De princ.* II, 3, 6 interpreta así el pasaje de *Genesis* I, 1.

ciertas Ideas:²⁰¹ a) las verdaderas y vivas, que se refieren a las Leyes ideales, respecto a las cuales la Ley mosaica no es sino un caso particular,²⁰² y b) el modelo ideal del tabernáculo descrito en términos de forma (εἶδος, *forma*) y Paradigma (παράδειγμα, *similitudo*).²⁰³

En Filón el mundo inteligible consistía en una comunidad de Ideas y residía en el Λόγος, que, en este sentido, podía ser aludido como «ἰδέα ἰδεῶν».²⁰⁴ En Orígenes, la cuestión del «lugar» en el que se hallan las Ideas es considerada como problema insoluble para el entendimiento humano.²⁰⁵ No obstante, ante el dilema de situarlas en un mundo separado o dentro de los límites de éste, opta por esta última alternativa. Así, las Ideas se hallarían dentro de los confines de este mundo y no en el Λόγος divino. En otro pasaje,²⁰⁶ siguiendo también la interpretación de Filón, afirma que el Λόγος cristiano contiene los modelos ideales y los planes racionales del mundo sensible y utiliza como prueba la analogía del plan arquitectónico.²⁰⁷

Combinando conceptos cristianos con otros de Filón, afirma que antes de la Creación del mundo existía un Λόγος o Σοφία que era el lugar en el que residía el mundo inteligible, que, a su vez, consistía en un cúmulo de Ideas.²⁰⁸ El mundo llegó a ordenarse, adquiriendo el *status* de cosmos, gracias a que es participación (μετοχή) de ese Λόγος, por lo cual puede decirse que es una imitación (μίμημα). Orígenes se suma, así, a la tradición que describe la relación de las Ideas con el mundo visible en los términos platónicos de participación e imitación,²⁰⁹ retomados por Filón.²¹⁰ Orígenes reitera este punto de vista cuando se refiere al Λόγος como sabiduría salomónica que contendría los principios, razones o formas de la Creación.²¹¹ Lo mismo ocurre en otro pasaje, donde aplica la noción filónica de «segundo dios» al Λόγος cristiano²¹² y la interpreta como virtud que incluye todas las virtudes (ἀρεταί) y como Λόγος que incluye todos los λόγοι.²¹³ De este modo, el Λόγος vuelve a ser presentado como lugar en el que residen las Ideas, que llegan a ser inmanentes una vez que son utilizadas en la Creación.

²⁰¹ Al igual que en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Opif.* 4, 17; IDEM, *Somn.* I, 32; IDEM, *Gig.* 13, 61; ORÍGENES, *De princ.* III, 6, 8, dice que este mundo contiene ciertas Ideas.

²⁰² PABLO, *Ad Hebraeos* 8, 3.

²⁰³ *Exodus.* 25, 9.

²⁰⁴ ORÍGENES, *Cont. Cels.* VI, 64. Filón también utiliza la expresión estoica de «σπερματικοὶ λόγοι», en el sentido de potencias del Λόγος que son inmanentes al mundo. Orígenes usa esta expresión en el sentido de Ideas en la mente de Dios, desmaterializando la concepción estoica.

²⁰⁵ IDEM, *De princ.* II, 3, 6.

²⁰⁶ IDEM, *In Joan.* I, 22 (P.G. 14, 56 C-D).

²⁰⁷ Cfr. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Opif.* 4, 17-5, 20.

²⁰⁸ ORÍGENES, *In Joan.* XIX, 5 (P.G. 14, 568 B-C).

²⁰⁹ PLATÓN, *Parmenides* 132c-d; IDEM, *Timaeus* 49a.

²¹⁰ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Leg. All.* I, 9, 2.

²¹¹ *Proverbia*, 8, 22.

²¹² ORÍGENES, *Cont. Cels.* V, 39; cfr. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Qu. In Gen.* II, 62; IDEM, *Leg. All.* II, 21, 86.

²¹³ Término que traduce las δυνάμεις de Filón, cfr. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers...* cit., p. 279.

El cotejo de todos estos pasajes prueba que Orígenes trató el problema de las Ideas platónicas a lo largo de toda su obra, sin alcanzar un punto de vista definitivo sobre su ubicación, situándolas fuera del Λόγος, dentro de los confines de este mundo, en el mismo Λόγος y dejando la cuestión sin resolver en otras ocasiones.

10.4. Leoncio de Bizancio

Leoncio de Bizancio († 543) es conocido por haber definido, en contra de nestorianos y monofisitas, la Persona de Cristo como principio ontológico de la unión de sus dos naturalezas. En este sentido, utiliza el término «ἐνυπόστατος» —que reencontraremos en Juan Damasceno— para afirmar que no puede haber naturaleza sin hipóstasis, lo que viene a significar que no puede darse el universal, entendido como οὐσία, si no es en una hipóstasis, en tanto que substancia primera o realidad concreta. Leoncio utiliza un language aristotélico y, sin embargo, la estructuración de sus contenidos, como ocurre con la interpretación de las categorías, obedece a las pautas del neoplatonismo alejandrino, de cuyo nacimiento es testigo.²¹⁴ Por lo que puede deducirse de su Cristología, Leoncio habría negado la teoría platónica de las Ideas.²¹⁵ Ahora bien, si precisamos la cuestión, en su obra no encontramos un rechazo de las Ideas platónicas en cuanto tales, sino sólo en tanto que interpretadas aristotélicamente como substancias separadas. En este sentido, es probable que, como el resto de Padres, Leoncio creyera en la existencia de las Ideas en el seno del Λόγος y, en la medida en que para el Cristianismo el Λόγος es Dios, en Dios.²¹⁶ A pesar de que su concepción de la substancia recuerda a Platón y a Orígenes, y a pesar de su acuerdo con los neoplatónicos alejandrinos, el empleo del término «ἐνυπόστατος» para indicar que la Persona es el principio de realidad en el que se unen las dos naturalezas de Cristo, le acercaría a una posición más aristotélica.²¹⁷ Sin embargo, no puede concluirse ni que se trate de un autor aristotélico ni platónico, pues es un autor ecléctico; más exacto sería decir que, al igual que Juan Damasceno, es un autor fundamentalmente neoplatónico, aunque con una fuerte influencia de la lógica aristotélica.²¹⁸

²¹⁴ J. P. JUNGLAS, “Die Philosophie des Leontius von Byzanz”, IDEM, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 7, 3) Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1908, p. 67: «Seine Logik knüpft an die Kategorien des Aristoteles an; aber er kennt die Kategorien in neuplatonischer, von Porphyrius vermittelter Gestalt».

²¹⁵ *Ibidem*, p. 67-68: «so geht es auch nicht an, ihn zu den Platonikern zu rechnen; denn die platonische Ideenlehre wird von Leontius nicht vertreten; er kennt keine allgemeinen, ohne und vor der individuellen Besonderung existierenden Wesenheiten. [...] Durch diesen Satz ist die platonische Ideenlehre ausgeschlossen».

²¹⁶ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers... cit.*, p. 286.

²¹⁷ B. BALDWIN – A. A. KAZHDAN, “Leontios of Byzantium”, *O.D.B.*, vol. 2, p. 1213.

²¹⁸ J. P. JUNGLAS, “Die Philosophie des Leontius von Byzanz”... *cit.*, p. 68: «Leontius ist Neuplatoniker mit starkem Einschlag aristotelischer Logik».

XIII. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA

1. Legitimación del neoplatonismo en el Cristianismo por obra de un falsario

Pseudo-Dionisio Areopagita, de cuya actividad filosófica se tiene noticia en torno a 500 d. C., es el autor del denominado *corpus dionysiacum*, un conjunto de obras teológicas en las que la doctrina cristiana se reformula en los términos de la metafísica de Proclo.¹ Después de las crisis cristológica y origenista que la teología cristiana oriental tuvo que afrontar a partir del s. V, con Pseudo-Dionisio Areopagita llega el turno de abordar explícitamente el problema de la integración del pensamiento neoplatónico.² Desde fecha temprana, en el contexto de la preocupación dogmática del emperador Justiniano por establecer la autenticidad de los escritos teológicos ortodoxos, se comienza a dudar de que la autoría de este *corpus* correspondiera a Dionisio Areopagita, el ciudadano convertido, junto a Damaris, a partir de la prédica de Pablo de Tarso en Atenas.³ Las objeciones que se plantean en contra de su autenticidad, recogidas, después, por Focio en *Bibliotheca*,⁴ son finalmente refutadas con el fin de admitir la ortodoxia del *corpus*. Por este motivo, considerando la actividad intelectual desde un punto de vista ideológico, el falsario que se hizo pasar por Dionisio Areopagita se hace acreedor de uno de los éxitos más notables de su profesión, sin que nada parecido ocurra en el terreno de las ideas hasta el Renacimiento italiano.⁵ Pseudo-Dionisio Areopagita, al lograr hacerse pasar por este converso del s. I, consiguió legitimar su teología neoplatónica a lo largo de toda la civilización bizantina, aunque, en un principio, fuera leído con las debidas precauciones. Una prueba que demuestra la gran reputación con que el *corpus dionysiacum* fue estimado en Bizancio, la encontramos en las copias manuscritas con que dos emperadores bizantinos obsequiaron a la abadía de Saint-Denys.

El primero de estos obsequios lo realizó el emperador Miguel II (820-829), conocido como «el Tartamudo», a través de una embajada oficial enviada a París en el año 827. Miguel II ofrece una copia del *corpus dionysiacum* al hijo de Carlomagno (800-814), Ludovico Pío (814-840), por entonces, Emperador del reciente Imperio Carolingio. La razón de la elección del *corpus dionysiacum* dentro de la serie de obras griegas que el emperador Ludovico había pedido al emperador bizantino Miguel II, se debería a Hilduino, abad de Saint-Denys, que se había interesado

¹ R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2286: «utilise à la fois les données de l'Écriture, de la tradition, de la liturgie, et les spéculations de Proclus».

² J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine*, (Bibliothèque oecumenique, 2) Les Éditions du Cerf, Paris, 1969; trad. ingl. *Christ in Eastern Christian Thought, Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York, 1975, p. 113.

³ LUCAS, *Liber actuum apostolorum* 17, 34: «τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς».

⁴ *Cfr. infra*, el epígrafe sobre *Bibliotheca* de Focio.

⁵ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* *cit.*, p. 55.

por las obras de Pseudo-Dionisio a partir del conocimiento del pasaje que, ya en el s. VI, había utilizado el papa benedictino Gregorio el Grande (590-604). El influjo que el manuscrito obsequido por Miguel II ha ejercido, a través de la traducción latina de Hilduino, en la cultura medieval occidental es enorme; baste recordar que su conocimiento por parte del filósofo Juan Escoto Eriúgena (810-877), que realizó una segunda traducción, fue la base para la difusión del neoplatonismo en la filosofía medieval occidental.⁶ Como veremos, el neoplatonismo de Pseudo-Dionisio fue incorporado, a pesar de la tendencia monofisita de su Cristología,⁷ a los sistemas de Máximo el Confesor (s. VII) y de Juan Damasceno (s. VIII). A partir de aquí, sería ampliamente conocido en toda la cultura filosófica y teológica de Bizancio, como, *e. g.*, lo demuestran los escritos de Focio (s. IX), Nicetas Stetatos (s. XI), Miguel Pselo (s. XI), Paquimeres (s. XIII), y, finalmente, Palamás (s. XIV). Después de que el emperador bizantino Manuel II Paleólogo (1391-1425) se presentase en la corte franca para solicitar ayuda política contra los turcos, en 1401 promete al abad de Saint Denys una nueva copia del *corpus dionysiacum*; siete años más tarde, en 1408, el erudito Manuel Crisoloras (1355-1415), en calidad de embajador oficial, entrega esta nueva copia, sin que despertase tanto interés como el que, seis siglos antes, había suscitado la del emperador Miguel II.

2. Entidad y finalidad del discurso filosófico dinonisiano

Aunque es válida la opinión de que el discurso filosófico de Pseudo-Dionisio Areopagita consiste en una reescritura procliana del pensamiento neoplatónico, más recientemente se ha matizado esta idea, precisando que se trata de un mosaico de términos técnicos de la tradición filosófica que va del mismo Platón a Damascio, en el que se insertan, como en un centón, otros de la tradición patrística, de Clemente de Alejandría, a Basilio de Cesarea, Gregorio de Nazianzo, Gregorio de Nisa y hasta Teodoreto.⁸ Pseudo-Dionisio ahonda en la confusión y la vaguedad que, ya de por sí, caracterizan la compleja articulación de entidades inteligibles en la

⁶ J. IRIGOIN, “Les manuscrits grecs de Denys l’Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l’Abbaye royale de Saint-Denis en France”, Y. ANDIA (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*, (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151), Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1997, pp. 20-21.

⁷ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 108-109.

⁸ S. LILLA, “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius”, Y. ANDIA (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident... cit.*, p. 117, n. 2. La primera interpretación de Pseudo-Dionisio Areopagita como filósofo la encontramos en H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienweisen*, Mainz, 1900, p. 255; es significativo el hecho de que, muy recientemente, se sigan publicando notables estudios sobre este mismo tema: C. SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise ‘On the Divine Names’*, (Philosophia antiqua, 99) Brill, Leiden-Boston, 2006; S. KLITENIC WEAR – J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity) Ashgate, Hampshire – Burlington, 2007 y B. R. SUCHLA, *Dionysius Areopagita. Leben - Werk – Wirkung*, Herder, Freiburg, 2008.

filosofía neoplatónica tardía, entreverando en ella el sistema doctrinal del Cristianismo. Esta omnipresente recurrencia a la terminología neoplatónica, no deja de comportar una cierta aquiescencia a la racionalidad implícita en ella. Se trata, sin embargo, de una racionalidad velada por el aura misteriosa y mística de la finalidad apologética, dogmática y ascética del *corpus dionysiacum*, que se sirve de la filosofía como de *ancilla*.⁹

3. La interpretación de las Ideas en *De divinis nominibus*

3.1. Innovaciones cristianas en la reinterpretación de la teoría platónica de las Ideas

Pseudo-Dionisio Areopagita las interpreta las Ideas de acuerdo con la estructura jerárquica del neoplatonismo, como intermediarios entre Dios y el mundo. No se refiere a ellas con el término «ἰδέα», sino que, en ocasiones, emplea el término «εἶδος»,¹⁰ aunque lo más frecuente es que sean aludidas a través de expresiones vagas, como «αὐτοζωή» o «αὐτοσοφία». Otras expresiones más técnicas, como «προορισμοί» y «προνοίαι»,¹¹ están relacionadas con la teología de la Creación. Por una parte, Pseudo-Dionisio no hace énfasis en el principio de la Creación *ex nihilo*, de la que ya había hablado Filón de Alejandría,¹² y, en consecuencia, en su versión de la Creación, queda entrañado el riesgo de panteísmo, si bien, al decir que Dios se halla en los seres, precisa que lo hace como corresponde al vínculo que, como causa suprasubstantial (ὑπερούσιος) y efecto, *i. e.*, como Creador y Creatura, les corresponde.¹³ En esta

⁹ V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Église d'Orient*, Aubier, Paris, 1944; trad. ingl. *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York, 1976, p. 104; desde un punto de vista más filosófico, J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 100-111, reconoce las dificultades de Pseudo-Dionisio a la hora de establecer la continuidad entre el Evangelio y el neoplatonismo; aunque *ibidem*, p. 99, habla de un «apologetical interest», *cfr.*, *e. g.*, p. 100: «the absence of common christological references made illusory his effort to bridge completely the gap between the Gospel and neo-Platonism».

¹⁰ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VIII 9, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 101, 4-5, donde se dice de la Justicia divina: «φιλάπτουσα δὲ τὰ ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστον, ἐν ᾧ εἶναι πέφυκεν».

¹¹ *Cfr. infra*, sobre la tradición de teólogos alejandrinos que utilizan la expresión «προορισμός» para referirse a los paradigmas de la Creación del mundo por parte de Dios; por su parte, la expresión «προνοίαι» se halla en PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV 13, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 53, 11; V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Église d'Orient... cit.*, p. 97, cita el término «προνοίας» de PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V 2 como ejemplo de una referencia dionisiana a las Ideas, pero, en este caso, sólo significa «de la Providencia», sin que, en principio, aluda a las Ideas.

¹² FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Mos.* II, 267: «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι»; sin embargo, V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Église d'Orient... cit.*, p. 92, explica que, en la teología de la Creación judeocristiana, se trata de una Creación del no-ser absoluto (οὐκ ὄν), no del no-ser relativo (μὴ ὄν), como indicaría la fórmula que señalamos aquí. A pesar de ello, esta fórmula filoniana es la que, como veremos, repetirá Juan Damasceno. Lossky afirma su tesis llevado de la preocupación de legitimar escriturariamente la tesis de la Creación *ex nihilo*, sin querer reconocer, sino de forma secundaria, el peso de la tradición filosófica que, como decimos, comienza con Filón; en consecuencia, prefiere atribuirle directamente al pasaje veterotestamentario II *Machabaeorum* 7, 28: «ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός».

¹³ El término «ὑπερούσιος» se halla, por vez primera, en Alejandro de Afrodisias; sin embargo, constituye una fórmula característica del neoplatonismo utilizada para establecer las referencias teológicas apofáticamente; en este sentido los encontramos en Porfirio, Proclo, Pseudo-Dionisio Areopagita, Juan Damasceno y Máximo el Confesor. *cfr.* el caso de

teología de la Creación, las Ideas, además de servir como Paradigmas, adquieren dos rasgos que sólo encuentran su sentido propio en el marco de la cosmovisión cristiana. Por una parte, a diferencia de la tradición neoplatónica, en Pseudo-Dionisio se dan las condiciones para el reconocimiento de las Ideas de individuos particulares.¹⁴ Por otra parte, encontramos un elemento nuevo y desconocido para la tradición de la filosofía helénica. Se trata del concepto de «amor» cristiano y de su aplicación en la caracterización de Dios. Como en la filosofía helénica, Él crea de acuerdo con las Ideas, pero movido voluntariamente por el amor. De este modo, cada uno de los seres encuentra en su especificación eidética la condición de posibilidad de reconocer, por libre arbitrio, este amor del Creador, hallándose, entonces, en condiciones de acceder a su salvación por la gracia y, en el caso del ser humano, por la deificación.¹⁵ Un tercer elemento para la interpretación de las Ideas que, a pesar de no estar directamente relacionado con la teología de la Creación, sólo puede comprenderse en el contexto de la cosmovisión cristiana, es la formulación dionisiana del sacramento de la Eucaristía. De acuerdo con Pseudo-Dionisio, este sacramento ha de entenderse como un medio para la contemplación de las realidades inteligibles en cuya belleza se reflejan los Arquetipos (τῶν ἀρχετύπων).¹⁶

Se ve, por lo dicho, la relación que se da entre cosmología y soteriología. Este vínculo, en el que el ser creado aparece situado en una circunstancia en la que está llamado a reconocer el amor del Padre, supone que el estado inicial de la Creatura es imperfecto e incompleto, y que sólo a través de aquél reconocimiento y de la vida práctica que, en consecuencia, le corresponde, alcanzará, por gracia divina, la perfección esperada.¹⁷ De este modo, la teología cristiana remite al ser humano, como cuestión ética, el que había sido el problema genuino de todas

PORFIRIO, *In Platonis Parmenidem commentaria* 2, 10; ed. P. HADOT (1968), vol. 2, p. 3; en IDEM, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 10, 3, emplea «ὑπερουσίως» y es este pasaje el utilizado por MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 64, 2-3; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 43, para decir que Dios contiene al Intelecto, al Alma y al Cuerpo de forma «supraesencial» y «supraintelectiva»: «ὁ δὲ θεὸς ἀνευνοήτος καὶ ὑπερουσίως»; Pselo se basa en PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 10, ed. A. R. SODANO (1994), p. 70, 2-3: «ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνευνοήτως τε καὶ ὑπερουσίως».

¹⁴ E. D. PERL, *sub voce* “Pseudo-Dionysius”, J. E. GARCIA – T. B. NOONE (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 546: «The increasing specification extends to the determinative principles or logoi of particulars, whereby each individual creature is itself [...]. Here Dionysius has, in effect, a doctrine of ‘forms of individuals’, which are contained in more universal forms as their specifications».

¹⁵ S. KLITENIC WEAR – J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes...* cit., pp. 70-71.

¹⁶ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia* III 2, eds. G. HEIL – A. M. RITTER (1991), p. 20, 8-9: «καὶ τὴν εὐπρεπῆ τῶν νοητῶν Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος ὁψόμεθα θεωρίαν τὸ μακάριον ἀποστίλβουσιν ἐμφανῶς τῶν ἀρχετύπων». Hemos de lamentar que, entre otras atrocidades filológicas, la traducción de T. H. MARTÍN-LUNAS, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita...* cit., p. 361, no vierte el sintagma «τῶν ἀρχετύπων», dando al texto un sentido totalmente diferente del originario; un sentido, quizá, más afín a las doctrinas cristianas que a las neoplatónicas, pero absolutamente falso desde un punto de vista filosófico y filológico. Es muy de lamentar, en el traductor y en la editorial B.A.C., que aquéllos que no cuentan con otras aptitudes que las que les permitan leer castellano, tengan que conformarse con una versión tan retorcida del texto original de Pseudo-Dionisio Areopagita.

¹⁷ V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Église d'Orient...* cit., pp. 97-98.

las especulaciones filosóficas helénicas: a saber, el cambio y devenir natural. Dado que la cuestión fundamental de *De divinis nominibus* es el establecimiento de una filosofía del lenguaje a través de la cual poder dar cuenta de la actividad de Dios sobre el mundo, de modo que, en última instancia, quede evidenciada su acción salvífica y, por ende, la posibilidad de deificación del ser humano, no podemos dejar de mencionar el significado que adquieren las Ideas en la relación que, a través de las denominadas «Energías» (ἐνέργειαι) o «Potencias» (δυνάμεις), se establece entre Dios y el mundo.

3.2. Las Ideas como función modal de las Energías o Potencias divinas

En el momento de adscribir a Filón el origen de la caracterización de las Ideas a través de la causalidad eficiente, tratamos ya el tema de la distinción entre esencia (οὐσία) y Energías. Como indicábamos entonces, se trata de un tema clásico de la teología patrística, cuyas raíces se hallan en la filosofía de Platón y de Aristóteles.¹⁸ La doctrina ortodoxa fue desarrollada por Gregorio de Nisa y, a partir de él, se extiende a través de los siglos, con las contribuciones de autores como Pseudo-Dionisio Areopagita, Máximo, Juan Damasceno y todos los teólogos bizantinos, llegando a convertirse en el tema central de las discusiones establecidas dentro de la querella hesicasta.¹⁹ En Gregorio de Nisa, como en el resto de los Capadocios, esta doctrina fue uno de los medios para luchar contra el intelectualismo de Eunomio (s. IV) y de Orígenes.²⁰ Frente a ellos, los Capadocios declaran el principio de la trascendencia divina, para que, de este modo, su esencia permaneciese incognoscible. En este contexto, Basilio de Cesarea se dirige a Dios como supraesencial (ὑπερούσιε).²¹ Pese a ello, como no podía eliminarse la comunicación real de Dios con las Creaturas, so pena de acabar con las condiciones de posibilidad de la soteriología y el creacionismo, los Capadocios establecieron la distinción entre aquella esencia trascendente y su actividad, posibilitada por las mencionadas Energías. De este modo, la teología cristiana hacía

¹⁸ K. OEHLER, "Die Kontinuität der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches", IDEM, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Verlag C. H. Beck, München, 1969, pp. 29-33; cfr. la recepción de esta explicación en L. G. BENAKIS, "L'héritage patristique et la philosophie byzantine", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: actes du 9e Congrès international de philosophie médiévale. Ottawa, 17-22 août 1992*, (Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale, I 1-3) Legas, Ottawa, 1995, p. 66.

¹⁹ E. VON IVANKA, *Plato christianus... cit.*, p. 338, explica que, a diferencia de Gregorio Palamás, cuando los Padres emplean la distinción entre esencia y actividades, matizan que no puede ser considerada una afirmación válida cuando se aplica a la infinitud de Dios, tratándose únicamente de una imagen para expresar, mediante conceptos y relaciones finitas, aquello que trasciende a la razón. La distinción, por tanto, no es real, como ocurre en el palamismo, sino sólo conceptual. Esta es una de las cuestiones que, al día de hoy, enfrentan la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa.

²⁰ E. D. MOUTSOULAS, "«Essence» et «Énergies» de Dieu selon St. Grégoire de Nysse"... *cit.*, p. 8; en particular, Eunomio sostenía la tesis de que es posible conocer la ἐνέργεια a partir del ἐνέργημα, el ἄξιωμα de la οὐσία a partir de la ἐνέργεια, y la οὐσία a partir del ἄξιωμα de la οὐσία.

²¹ BASILIO DE CESAREA, *Orationes sive exorcismi*, P.G. 31, 1684A: «κύριε τοῦ ἐλέους προαιώνιε, καὶ ὑπερούσιε».

propia la antinomia de la trascendencia absoluta de Dios y de la inmanencia de su acción salvífica. La diversidad y multiplicidad de nombres reconocidos en la teología apofática, que Pseudo-Dionisio establece en *De divinis nominibus*, encuentra justificación, por una parte, en la distinción conceptual establecida entre la esencia incognoscible y las Potencias y, por otra parte, en la distinción establecida entre las propias Potencias.²² Lo primero lleva a la concepción de Dios como ser trascendente; lo segundo permite explicar su actividad inmanente, cuidando siempre que en ella no quede implicado el riesgo del panteísmo, *i. e.*, la pérdida de la trascendencia divina, que es postulada a partir de las exigencias de la Teodicea.

Aun cuando la caracterización de la esencia divina como «ὑπερούσιος» la encontramos por vez primera en los Capadocios, utilizada en el contexto de la polémica en contra de la Cristología arriana,²³ la definición de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία» es una aportación de Pseudo-Dionisio Areopagita,²⁴ al menos en lo que respecta a esa formulación.²⁵ Si ponemos en relación el concepto de Creación, en el que entran en juego las Ideas, con la distinción entre esencia y actividades divinas, vemos, en primer lugar, que las Ideas no se identifican con las actividades divinas. Ello se debe a que éstas, a diferencia de las Ideas, no son intermediarias entre Dios y el mundo, porque se identifican realmente y esencialmente con Dios. Las Energías o actividades son Dios mismo, considerado no desde el punto de vista de su trascendencia, sino de su capacidad de actuar con libre voluntad e inmanentemente en el mundo. Otra cosa sucede con las Ideas, que son los pensamientos a través de los cuales Dios predefine, por obra de su libre voluntad, los seres que crea por medio de su actividad, *i. e.*, por las Energías o Potencias. Además, mientras que las Energías, como corresponde a una modalidad de la esencia divina, son increadas, las Ideas son producidas o

²² E. VON IVÁNKA, *Plato christianus... cit.*, p. 343.

²³ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 94, explica el empleo de «ὑπερούσιος» en Pseudo-Dionisio como una forma de oposición al intelectualismo de Orígenes y de Eunomio, que consideraban posible el conocimiento de la «οὐσία» divina. Si, por otra parte, seguimos el uso teológico del término «ὑπερούσιος», comprobaremos cuán difundido se halla, tanto en la cultura cristiana como en la helénica, y, dentro de ésta, de forma muy especial, en la neoplatónica ateniense y alejandrina. Dentro de la tradición cristiana, además de en Basilio de Cesarea, lo encontramos Atanasio, Dídimo el Ciego, Teodoreto, Cirilo de Alejandría, Romano Melodo, Juan de Gaza, Máximo el Confesor, Juan Escolástico, Juan Damasceno, Teodoro Studita, Nicéforo I, Focio, el Lexicon de Pseudo-Zonaras, Juan Cameniates, Aretas, Miguel Pselo, Eustracio de Nicea, Miguel de Éfeso, Cedreno, Glicas, Jorge Acropolita, y Nicéforo Gregorás. Por otra parte, en la tradición filosófica pagana, lo encontramos por vez primera en un pasaje del comentario de Alejandro de Afrodisias que tiene por objeto la explicación del Motor inmóvil; después de él, aparece en Temistio, también comentador del Estagirita, Salustio el neoplatónico, en los neoplatónicos atenienses (Siriano, Proclo, Damascio, Simplicio), en los neoplatónicos alejandrinos (Hermias, Filópono, Asclepio, Elías) y en Sinesio de Cirene. Toda esta tradición, sea pagana o cristiana, se remonta a PLATÓN, *Respublica* VI 509b, donde dice que la Idea de Bien se halla «ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», y es en ella en la que hay que situar a Pseudo-Dionisio.

²⁴ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I 1, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 3, 11 – 4, 1: «καὶ πάσαις διανοαῖς ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἔν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἕνας ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωθυμία κατὰ μηδέν τῶν ὄντων οὐσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πάντων, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοντο».

²⁵ S. LILLA, “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius”... *cit.*, p. 126, nos explica que «c’est justement Porphyre qui est le plus proche de Denys sur ce point important».

creadas, si bien lo son en primer lugar y con anterioridad respecto a las demás Creaturas. De este modo, las Ideas no se hallan en la esencia de Dios, sino en su actividad, que se distingue de ella por voluntad divina y que se cifra en las Energías. La distinción conceptual entre esencia y actividades se establece en Pseudo-Dionisio, como en los Capadocios, sin que implique separación real, ni, por lo tanto, división de la esencia, que permanece una pese a identificarse con las tres hipóstasis de la Trinidad y pese a identificarse con las Energías. Éstas se articulan en la Sabiduría divina, representada por el Logos, *i. e.*, por la segunda de las hipóstasis trinitarias.²⁶ Al estar las Ideas en las Energías, puede decirse que las Ideas representan la arbitraria y voluntaria categorización del modo en que Dios establece una relación con la Creatura por medio de las Energías, *i. e.*, de su actividad. De esta manera, las Ideas modulan la proporción en la que un ser puede ser movido por el amor divino que se ha decidido a crear y a hacerlo por las Energías de acuerdo con la formalidad de las Ideas. Sólo en este sentido, las Ideas corresponden a la naturaleza del ser.

3.3. La determinación objetiva de las Ideas no implica realismo

Aunque, para Pseudo-Dionisio, las Ideas se caracterizan por la objetividad esencial, no poseen la substancialidad ni la necesidad esencial típicas del platonismo. Por ello, si para aludir a este tipo matizado de objetividad, se habla de una interpretación «realista» de las Ideas en Pseudo-Dionisio Areopagita, podemos vernos llevados a más confusión que claridad.²⁷ Aun en el caso de que se quiera hablar de «realismo», hay que precisar que se trata de un realismo atemperado teológicamente, ya que, de acuerdo con Pseudo-Dionisio, las Ideas son las primeras creaciones de la bondad divina, siguiendo, con ello, la orientación de Filón, Pablo, Orígenes y Agustín. En general, las Ideas se caracterizan por la aseidad y la inmaterialidad. Participan de la causa primera, en la que se hallan, y son, a su vez, participadas por las Creaturas. Ellas mismas son formas producidas, pero eternas, que, sin ser particulares, se comunican a todas las realidades individuales. Las Ideas son los seres primeros (τὰ πρῶτως ὄντα) en recibir la existencia, la cual tienen de forma principal, absoluta y fundante (πρῶτως, ἀπολύτως καὶ ἀρχηγικῶς); son distintas de Dios y tampoco se confunden con las esencias angélicas, que participan de las Ideas.

3.4. Las Ideas como «predeterminaciones» y «voliciones divinas» de las Creaturas

El capítulo quinto de *De divinis nominibus*, intitulado «Del Ser y de los Paradigmas», nos ofrece el pasaje más interesante a este respecto. Pseudo-Dionisio, refiriéndose a Dios a través de

²⁶ V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Église d'Orient... cit.*, p. 94-96.

²⁷ Así lo hace R. ARNOU, «Platonisme des Pères»... *cit.*, p. 2342.

una implícita alusión a la alegoría platónica del Sol como Idea del Bien,²⁸ y antes de desenmascarar involuntariamente su autoría espúrea a través de una referencia a «Clemente, el filósofo» —que no puede ser otro más que Clemente de Alejandría (ss. II-III)—,²⁹ nos dice que se debe conceder (συγχωρητέων) que los Paradigmas (παραδείγματα) subsisten previamente (προϋφεστάναι) en lo que es de sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) de acuerdo con una unión supraesencial (κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνωσιν), queriendo dar a entender que, en definitiva, Dios produce todas las esencias (οὐσίας παράγει) de acuerdo con una egresión que parte de la substancia (κατὰ τὴν αὐτὸ οὐσίας ἐκβασιν) y que no implica la supresión de su simplicidad.³⁰ El Falsario continúa:

παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προϋφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.³¹

En este pasaje, las Ideas platónicas se interpretan como Paradigmas (παραδείγματα) situados en Dios (ἐν θεῷ), en el sentido de las Razones (λόγους) ejemplares que especifican (οὐσιοποιούς) los seres. La localización de las Ideas en Dios ocurre sin que su multiplicidad comprometa la simplicidad divina, ya que, conforme a la teología apofática de Pseudo-Dionisio, Dios, que es suprasubstancial y supraesencial (ὁ ὑπερούσιος), está por encima de toda determinación categorial y, en consecuencia, las Ideas preexisten (προϋφεστῶτας) en él de forma unitaria (ἐνιαίως). Esta interpretación está de acuerdo con la tradición neoplatónica, ya que, si bien es cierto que, de acuerdo con ella, la categorización inteligible implicada en los Géneros mayores de *Sophista* sólo es aplicable al Intelecto, y no al Uno,³² por otra parte, los autores del neoplatonismo tardío, entre los que destaca Proclo, ya habían introducido, con la postulación de las Hénadas, cierta multiplicidad en torno a la hipóstasis del Uno.³³ Es precisamente la situación a la que Pseudo-

²⁸ PLATÓN, *Republica* VI 508b.

²⁹ T. H. MARTIN-LUNAS, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, B.A.C., Madrid, 1995, p. 330, n. 11: «Aquí el Pseudo Dionisio casi traiciona su anonimato...».

³⁰ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V 8, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 82, 3-6.

³¹ IDEM, *ibidem* V 8, p. 82, 6-10 [«Y decimos que los ‘paradigmas’ son las Razones especificativas de los seres que unitariamente preexisten en Dios, las cuales la Teología denomina ‘predeterminaciones’ y divinas y buenas voliciones, definitivas y creativas de los seres, de acuerdo con las cuales el [Dios] supra esencial predefinió y produjo todos los seres» v.i.i.l.].

³² S. KLITENIC WEAR – J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes... cit.*, p. 27, explica cómo Pseudo-Dionisio Areopagita, a diferencia de Plotino, Porfirio, Siriano y Proclo, aplica los Géneros mayores a Dios, correlato teológico del Uno neoplatónico y no al Intelecto, sobre el que los neoplatónicos introducían la categorización determinada por estos géneros supremos.

³³ *Ibidem*, pp. 37-38; en este caso, a la hora de supeditar la diferencia eidética a la unidad divina, Pseudo-Dionisio sigue, además de las propiamente neoplatónicas, las pautas de los Capadocios. Cfr. en contra, S. LILLA, “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius”... *cit.*, p. 126-127, que reconoce a Porfirio, no a Plotino ni a Proclo, como el único autor neoplatónico helénico que está de acuerdo con Pseudo-Dionisio en el reconocimiento de cierta multiplicidad —propiamente característica de la hipóstasis del Intelecto— en el Uno, equivalente estructural del Dios Padre cristiano.

Dionisio alude cuando sitúa las Ideas en Dios y, a la vez, se preocupa de precisar que ello ocurre de forma unificada, sin que la multiplicidad de las Ideas complique la simplicidad suprasubstancial de Dios. En todos los pasajes relevantes para el estudio de su interpretación de las Ideas platónicas, encontramos una preocupación fundamental por hacer valer el principio teológico de la trascendencia absoluta de Dios, expresado con la terminología neoplatónica, que se remonta al «ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας» de Platón.³⁴ Pseudo-Dionisio Areopagita recurre a la doctrina neoplatónica de la unión entre los Inteligibles para explicar la relación de unión y distinción que se da entre las hipóstasis de la Trinidad. Con ello, sigue los pasos de los Padres capadocios, que habían recurrido al neoplatonismo y a la doctrina de la mezcla estoica asimilada en él con el objeto de definir la doctrina ortodoxa de la Trinidad.

Por otra parte, en contra de lo que, en principio, podría pensarse, cuando, a continuación, Pseudo-Dionisio refiere la autoridad de «la Teología» (ἡ θεολογία [...] καλεῖται), no mienta la *theologia naturalis* de Proclo. Si bien es cierto que, con esta expresión, mantiene un vínculo filosófico con la tradición platónica, al emplearla, está invocando, en realidad, la autoridad de los teólogos cristianos de Alejandría, que siguen algunas de las pautas paulinas.³⁵ Así lo demuestra la presencia y el sentido paradigmático y providencialista de términos derivados de «προορίζω», como, *e. g.*, «προορισμός», en los textos que Clemente (ss. II-III), Orígenes (ss. II-III), Atanasio (ss. III-IV) y Cirilo (ss. IV-V) dedican a la teología de la Creación.³⁶ Pseudo-Dionisio explica que, de acuerdo esta tradición teológica, los Paradigmas o Razones se interpretan como «predeterminaciones» (προορισμοὺς), en el sentido de las «voliciones buenas y divinas» (θεῖα καὶ

³⁴ PLATÓN, *Respublica* VI 509b.

³⁵ Con anterioridad a esta tradición teológica, Pablo ya había aplicado el verbo «προορίζω» a la acción providencial de Dios en PABLO, *Epistula ad Romanos*, 8, 29-30 e IDEM, *Epistula ad Corinthios I*, 2, 7; *cfr. item*, LUCAS *Liber actuum apostolorum* 4, 28.

³⁶ *Cfr.* PABLO DE TARSO, *Epistula ad Ephesios* 1, 10; ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De incarnatione contra Apollinarium II*, P.G. 26, p. 1136A, 26, donde habla de la predeterminación del Λόγος como sabiduría divina antes de su existencia como Jesús de Nazaret; *cfr. item* CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De sancta Trinitate XI*, P.G. 77, 1145C 4 – D 2: «Ἐθεάσατο γὰρ τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἀχρόνως ἐννοήσας· καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἔννοιαν, ἄχρονον (ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα), καὶ ἐν τῷ προορισθέντι καιρῷ γίνεται. Τὸ μὲν οὖν πρότερον αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστι, καὶ οὐ τοῦ τί εἶναι τὸ δὲ δεύτερον, ἐνεργείας», al que Pseudo-Dionisio Areopagita alude directamente. Como puede observarse, esta es también la fuente de JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* IX 17-20, P. B. KOTTER (1973) 32: «Ἐθεάσατο γὰρ ‘τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν’ ἀχρόνως ἐννοήσας καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα, ἐν τῷ προορισθέντι, καιρῷ γίνεται»; IDEM, *Contra imaginum calumniatores* 3, § 19 1-12, ed. P. B. KOTTER (1975), p. 127, donde se hace referencia expresa a la autoridad de Pseudo-Dionisio a la hora de hablar de «προορισμοὶ» y «προωρισμένα» para referir los «εἰκόνες καὶ παραδείγματα» que, en calidad de conceptos (ἔννοιαι), se dan en Dios como su voluntad (βούλησις) inmutable y eterna, que define los seres y acontecimientos con antelación a su advenimiento temporal. Como ya indicamos, Cirilo —y, sobre él, Pseudo-Dionisio y, sobre él, Juan Damasceno— se basa en la autoridad de *Septuaginta*; *cfr. supra*. Por otra parte, el término «προορισμός» de Pseudo-Dionisio Areopagita, también aparece, aludiendo a los paradigmas de la Creación, en su coetáneo PROCOPIO DE GAZA, *Comentarii in Isaiam*, P.G. 87, 2, p. 2461A, 8. Aunque los términos derivados de «προορίζω» pertenecen propiamente a la tradición teológica paulina y patrística —*cfr.*, además de los pasajes citados, los ejemplos de Clemente Romano, Ireneo de León, Orígenes, Pseudo-Justino Mártir, Eusebio de Cesarea, Juan Crisóstomo, Esteban de Alejandría—, también fueron empleados por algunos filósofos neoplatónicos paganos, como Siriano y Simplicio.

ἀγαθὰ θελήματα) de las que, en calidad de pautas definitivas y creatrices (ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά), se sirve Dios en la predeterminación y producción (καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν) de todos los seres (τὰ ὄντα πάντα).³⁷ Antes de ofrecer la interpretación de las Ideas como «προορισμοί», Pseudo-Dionisio Areopagita se ha preocupado de negar que sean, como en Proclo, entidades divinas: «no digo que haya muchas causas y diferentes divinidades, de rango variado, inferior y superior, todas ellas productoras de diferentes efectos. No». ³⁸ De la jerarquía ontológica de seres «inteligentes e inteligibles» reconocida por Pseudo-Dionisio Areopagita, las Ideas como «προορισμοί» corresponden a «aquellos santísimos y muy venerables poderes que tienen la más real existencia», situados después de la Causa universal que representa Dios y de los Ángeles que inmediatamente le siguen, pero antes de las «Potencias de último rango y de las almas». ³⁹

3.5. Las Ideas no son substancia divina, ni angélica, ni creatriz, ni hipóstasis

En el segundo pasaje de importancia para la interpretación de las Ideas,⁴⁰ Pseudo-Dionisio Areopagita muestra la misma preocupación por distanciarse del politeísmo representado por las Hénadas de Proclo, tratando de salvaguardar la trascendencia de Dios y restringiendo a él la función creadora. Sin embargo, no sale airoso de este entuerto, ya que, al menos en dos ocasiones utiliza una misma categoría para referirse tanto a Dios como al Ser en sí, del que, en teoría, habría de

³⁷ Merece llamar la atención sobre el hecho de que, en los escolios a Arato de Soli, astrónomo y poeta del s. I cuyos versos fueron recitados por Pablo de Tarso ante los atenienses (cfr. *supra*, la cita de ARATO DE SOLI, *Phaenomena* I 5, ed. J. MARTIN (1956), p. 2 en LUCAS, *Liber actuum Apostolorum* 17, 28), se establece un vínculo entre las «predeterminaciones» de Cirilo que, como vemos, reformula Pseudo-Dionisio, y la triple modalidad del universal de la escuela neoplatónica de Alejandría; cfr. *Appendix* a ARATO, *Astronomica*, in *appendice codicis Scorialensis Σ III 3*, f. 53^r, 40-41, ed. J. MARTIN (1974), vol. II, p. 557: «τὰ γένη ἢ πρὸ τῶν πολλῶν, οἷον οἱ δημιουργικοὶ καὶ σπερματικοὶ τῶν ὄντων λόγοι, ἡγουν οἱ προορισμοὶ καὶ αἱ προγνώσεις τοῦ θεοῦ τῶν ὄντων. περὶ ταῦτα τὰ πρὸ τῶν πολλῶν γένη καὶ εἶδη καταγίνεται ὁ θεολόγος φιλόσοφος. ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς, οἷον τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἡγουν τὰ κατατεταγμένα γένη καὶ εἶδη (τὰ γὰρ πρὸ τῶν πολλῶν ἄτακτά φασι). περὶ ταῦτα τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς γένη καὶ εἶδη, ἡγουν τὰ αἰσθητὰ πάντα, καταγίνεται ὁ φυσιολόγος φιλόσοφος. ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, οἷον τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως πάντα ὡς τὰ μαθηματικά, τὰ ἐν τῇ μνήμῃ καὶ διανοίᾳ ἡμῶν ἐκ τῶν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἀνατυπούμενων καλῶς γενῶν καὶ εἰδῶν. περὶ ταῦτα καταγίνεται ὁ διαλεκτικὸς φιλόσοφος».

³⁸ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V 2, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 75.

³⁹ IDEM, *ibidem* V 8, p. 80; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine*, 102: «Although it is possible to find in the Bible almost all these appellations taken individually, it is evident that the structure itself of the Dionysian angelic world has no foundations in Scripture. [...] Dionysius gave it a systematic form and a metaphysical foundation». Es importante señalar que, a pesar del desplazamiento ontológico implicado en la jerarquización de las entidades inteligibles, se ha indicado que, en la interpretación de Pseudo-Dionisio, se mantiene vigente la tradición medioplatónica y filoniana de las Ideas sitas en Dios; Cfr. C. SCHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise 'On the Divine Names'...* cit., p. 96, donde se explica que, para Pseudo-Dionisio, las Ideas o Formas son una especie de cobertor divino de los seres, gracias al cual se mantiene, de un modo justo y ordenado, la distinción que les corresponde en virtud de su condición de Creaturas, una vez que aquéllas, las Ideas, se hallan en Dios mismo: «Dionysius insists that everything is good and in order (in genere suo) as contemplated according to its own species or 'form', thanks to the Divine Justice [...]. This is possible because each thing's essence (οὐσία) and proper being is present in God's mind as a perfect ensemble of Ideas, which Dionysius calls the metaphysical 'pre-definitions' (προ-ορισμοί) of all creaturely entities».

⁴⁰ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XI 6, p. 116, 3 – 117, 3.

distinguirse. Por otra parte, lo que, quizá, sea más importante para nuestro caso, se preocupa de negar el realismo substancial e hipostático propio de las Ideas platónicas, que, si bien se había reducido en las reinterpretaciones neoplatónicas, aún resultaba doctrinalmente peligroso en la teología cristiana de Pseudo-Dionisio Areopagita. El Ser en sí (τὸ αὐτοεἶναι), interpretado como causa de todos los seres (τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν), no es ni substancia divina (θείαν), ni substancia angélica (ἀγγελικὴν), ya que sólo en el caso de Dios puede hablarse de verdadera causa, de verdadera substancia y verdadero principio, pues es causa, substancia y principio (ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον) en sentido supraesencial (τὸ ὑπερούσιον). Hallamos aquí la definición de Dios que tendremos ocasión de analizar con más detalle en nuestro estudio de *Institutio elementaris, Dialectica y Expositio fidei* de Juan Damasceno. En segundo lugar, el Ser en sí no es un principio divino que engendre vida (ζωογόνον), ya que sólo Dios, que es supradivino (τὴν ὑπέρθεον), es causa vital de la Vida en sí (τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν). La tercera de las determinaciones negativas que Pseudo-Dionisio Areopagita tiene por objeto, precisamente, la negación de las cualidades con que, en el neoplatonismo tardío, se había caracterizado la naturaleza de las Ideas: su carácter principal, creatriz e hipostático respecto a los seres particulares del mundo sensible. En efecto, Pseudo-Dionisio niega que el Ser en sí pueda ser identificado con las «substancias e hipóstasis principales y creatrices de los seres». Dicho esto, el Falsario enuncia, con unas palabras que delatan desdén, una de las más sonadas refutaciones de la teoría platónica y neoplatónica de las Ideas. Retomemos el párrafo desde el principio:

οὐ γὰρ οὐσίαν τινὰ θείαν ἢ ἀγγελικὴν εἶναί φαμεν τὸ αὐτοεἶναι τοῦ εἶναι τὰ ὄντα πάντα αἰτίαν, μόνον γὰρ τοῦ εἶναι πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ ὑπερούσιον ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ αἴτιον, οὐδὲ ζωογόνον ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν ὑπέρθεον πάντων, ὅσα ζῇ, καὶ τῆς αὐτοζωῆς αἰτίαν ζωὴν οὔτε, συνελθόντα εἰπεῖν, ἀρχικὰς τῶν ὄντων καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις, ἃς τινες καὶ θεοὺς τῶν ὄντων καὶ δημιουργοὺς αὐτοσχεδιάσαντες ἀπεστομάτισαν, οὕς, ἀληθῶς καὶ κυρίως εἰπεῖν, οὔτε αὐτοὶ «ἠῤεῖσαν» ἅτε δὴ οὐκ ὄντας, οὔτε «οἱ πατέρες αὐτῶν».⁴¹

Como vemos, no sólo se trata de negar las determinaciones platónicas y neoplatónicas de las Ideas, sino también, partiendo del principio de que, sencillamente, éstas no existen, presentar a los

⁴¹ IDEM, *ibidem* XI 6, p. 116, 6 – 13 [«No decimos, pues, que el Ser en sí es cierta substancia divina o angélica que es causa de que todos los seres sean, ya que sólo lo supraesencial es principio, substancia y causa de que todos los seres sean y del ser en sí; ni otra divinidad procreadora además de la que es supradivina por relación a todo, cuanto vive, y causa, en cuanto a la vida, de la Vida en sí; ni, lo que conviene decir, substancias ni hipóstasis principales y creatrices de los seres, las cuales algunos porfieron en proclamar como dioses y creadores de los seres, quienes, para decir verdadera y propiamente, ni ellos ni ‘sus padres’ ‘conocieron’ dado el caso de que, precisamente, no existen» v.i.i.l.]; la traducción de T. H. MARTÍN-LUNAS, *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita... cit.*, p. 361, no hace justicia al texto griego.

mayores filósofos de la Antigüedad helena como voceros de mentiras, impostores que habrían enseñado sus doctrinas improvisando, obstinándose con porfía en sostener doctrinas de las que, sin embargo, no estaban ciertos. A Pseudo-Dionisio no le basta con negar que las Ideas sean substancias, sean éstas divinas o angélicas; tampoco le es suficiente con negar que puedan ser entendidas como divinidades procreadoras. Donde el Falsario pone más énfasis es en la negación de que las Ideas sean, como eran para Platón e, incluso, para Plotino, substancias (οὐσίαις), en el sentido de causa (αἰτίαν); en la negación de que las Ideas sean, como ocurría con las Ideas creatrices del neoplatonismo tardío, hipóstasis (ὑποστάσεις) divinas dotadas de poder creatriz (δημιουργικὰς) y dotadas de un rango principal (ἀρχικὰς) respecto a los seres particulares. Pero aún esto es, desde el punto de vista de lo verdadero y lo propio, insuficiente: Pseudo-Dionisio afirma, sin recurso a argumentación filosófica alguna, que platónicos y neoplatónicos se empeñaron en sostener una doctrina en la que afirmaron la existencia de entidades que, simplemente, no existen (οὐκ ὄντας). Parece éste un precio suficiente para consumir la operación de trasladar el mundo inteligible de la unimultiplicidad con que aparecía en el Intelecto de los neoplatónicos al Uno, que los teólogos cristianos identificaban con Dios, uno y trino.

3.6. Antinomia y contradicción en la definición de Dios y sus Potencias como Ser en sí

Más allá de esta presunta refutación y efectiva radicalización del proceso medioplatonizante de dessubstanciación de las viejas Ideas platónicas, ¿cuál es concepción del Ser en sí que Pseudo-Dionisio pretende hacer valer «verdadera y propiamente»? Porque, paradójicamente, este Falsario literario fue también un «discípulo espiritual de Proclo»⁴² y, como tal, por buenos que fuesen sus fines «catequísticos» o «apologéticos», en su formulación teológica de los mismos no podía sino terminar asimilando, simplificando y, en ocasiones, vulnerando con servilidad,⁴³ buena parte de la metafísica neoplatónica. La argucia técnica de Pseudo-Dionisio consiste en utilizar la categoría del Ser en sí (τὸ αὐτοεῖναι), equiparada con las de Vida en sí y Divinidad en sí (αὐτοζωή, αὐτοθεότης) de modo abstracto y equívoco, de forma que en ella queden comprendidos tanto Dios como las entidades metafísicas eidéticas derivadas de él.⁴⁴ Por una parte, Dios se define como principio y causa (ἀρχὴν καὶ αἰτίαν) supraprincipal y suprasubstancial (ὑπεράρχιον καὶ ὑπερούσιον); gracias a ello, puede decirse que sólo Dios es el Ser en sí (αὐτοεῖναι), la Vida en sí

⁴² G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana*. 8... cit., pp. 345-346: «I Cristiani non solo sempleficarono il Neoplatonismo partendo da Plotino, ma lo stesso Dionigi Areopagita, spirituale discepolo di Proclo, cercò di salvare Proclo appunto con un processo di sempleficazione della sua metafisica».

⁴³ C. STEEL, "Proclus et Denys. De l'existence du mal", Y. ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident...* cit., p. 104.

⁴⁴ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XI 6, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 116, 13 - 117, 3.

(αὐτοζῶν) y la Divinidad en sí (αὐτοθεότητα) de forma principal (ἀρχικῶς), divina (θεϊκῶς) y causal (αἰτιατικῶς). En cambio, si las mismas categorías que Dios representa eminentemente, *i. e.*, el Ser en sí, la Vida en sí y la Divinidad en sí, pueden aplicarse también a los sustitutos estructurales de las Ideas, *i. e.*, a las Potencias prediscursivas (προνοητικὰς δυνάμεις) dadas por Dios, como, *e. g.*, son la Substanciación en sí (αὐτοουσίωσιν), la Vivificación en sí (αὐτοζώωσιν) y la Deificación en sí (αὐτοθέωσιν), ello sólo puede hacerse derivada y secuendariamente. Esta derivación, que establece la diferenciación entre Dios y las Potencias eidéticas, la cifra Pseudo-Dionisio platónicamente, a través del concepto de participación. Y, así, dice que, en la escala del Ser en sí, antes que las Potencias, se halla Dios, «el buen hipóstata» (ὁ ἀγαθὸς ὑποστάτης) que, a la vez, él mismo se identifica con el Ser en sí. De este modo, todo aquello que, en el mundo creado de los seres particulares, es, vive y es divinal, así como lo que, en el correspondiente discurso humano, se dice que es, que vive y que es divinal, encuentra legitimación en el hecho de que su ser participa adecuadamente (οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα) de las Potencias, y no directamente de Dios, ya que éste, como el Intelecto supremo de Proclo, es imparticipable (θεοῦ τοῦ ἀμεθέκτου). Pseudo-Dionisio Areopagita sigue los vericuetos de la escolástica procliana, tomándose el trabajo de precisar los grados en los que, paulatinamente, se establece esta participación: primero, los todos (ὅλων); segundo, las partes (μερικῶν); en segundo lugar, dentro de estas partes, establece la distinción entre partícipes completos (ὅλως) y partícipes parciales (μερικῶς).

Con todo ello, el Falsario, si bien desreificadas, no sólo termina por aceptar las entidades metafísicas que, en los discursos platónicos y neoplatónicos helenos, apostrofaba como «inexistentes». Ya lo advertimos al comienzo: Pseudo-Dionisio Areopagita confunde algunas categorías filosóficas o, al menos, las utiliza equívocamente. Es lo que ocurre con la categoría fundamental de Ser en sí. Recordemos que el segundo de los dos pasajes sobre las Ideas que, en el *corpus dionysiacum*, venimos analizando, tenía por objeto, cabalmente, el esclarecimiento del sentido del «Ser en sí». Pseudo-Dionisio Areopagita se dispone a tratar de solventar la cuestión que precisamente, ya alguien de su tiempo, le había hecho notar: «una vez por carta me preguntaste qué significa Ser por sí, Vida por sí, Sabiduría por sí. Dices que no aciertas a entender por qué, a veces, llamo a Dios Vida por sí y, otras veces, Autor de la Vida por sí».⁴⁵ Al igual que su interlocutor, no entendemos cómo es que dice que el Dios suprasubstancial es causa del Ser en sí y, a la vez, pertenece «principal, divina y causalmente» a la categoría del Ser en sí; no entendemos cómo dice que el Dios suprasubstancial es causa de la Vida en sí y, a la vez, pertenece a esta categoría, idéntica, como es, a la del Ser en sí. Pseudo-Dionisio le adelanta a su interlocutor: «he creído

⁴⁵ *Ibidem*, XI 6, p. 116.

necesario, santo hombre de Dios, resolverte estas dudas en cuanto me sea posible». Nosotros nada tendríamos que decir en contra del Falsario si no hubiese atacado a Platón y a los neoplatónicos de osar adoctrinar a sus discípulos con palabras vacías, haciendo ociosa referencia, mediante vaniloquios, a realidades que, sencillamente no existen; nada que decir, si, una vez más, el Falsario no hubiera dejado de recurrir a la estructura metafísica de Proclo, incluídas, en versión simplista, sus Hénadas, Ideas y Potencias; finalmente, nada tendríamos que decir si no hubiera explicado las contradicciones categoriales que, expresamente, dice asumir, mediante las contradicciones mismas o, en el mejor de los casos, a través del concepto platónico de participación y, lo que es del todo inaceptable: afirmar que ello «no implica contradicción alguna».⁴⁶ En efecto, a la contradicción se reduce la doble perspectiva teológica de considerar a Dios «a partir de los seres» y en sí mismo, como Ser «suprasubstancial». Se pone de manifiesto, así, una tentativa de volver el platonismo contra el platonismo a través del platonismo,⁴⁷ y, lo que filosóficamente le hace merecedor de descrédito: sin querer admitir que se hace a través de platonismo y, para más inri, con la pretensión de no albergar contradicción en ello. Esta contradicción presente, mas no reconocida, en el seno de la metafísica de Pseudo-Dionisio Areopagita ha de interpretarse como el correlato estructural del uso literario de las tautologías, antítesis y palabras compuestas que caracterizan, desde un punto de vista literario y retórico, sus escritos. Acaso se trata de un método alternativo al de la racionalidad helénica, no ya de dar cuenta, sino de aludir y abordar el carácter intrínsecamente enigmático que el mundo adquiere por relación a Dios.⁴⁸ Llevado de este talante, es el mismo Pseudo-Dionisio quien se despacha con desdén: «pero, ¿para qué es preciso hablar acerca de esto?».⁴⁹

4. Nota sobre la trascendencia histórica de Pseudo-Dionisio Areopagita

A pesar de la falta de claridad, las reformulaciones cristianas de la metafísica procliana realizadas por Pseudo-Dionisio Areopagita tuvieron gran trascendencia histórica. La velada

⁴⁶ *Ibidem*, XI 6, p. 115, 18 – 116, 2: «οὐκ ἔστιν ἐναντίον αὐτοδύναμιν ἢ αὐτοζωὴν εἰπεῖν τὸν θεὸν καὶ τῆς αὐτοζωῆς ἢ εἰρήνης ἢ δυνάμεως ὑποστάτην. Τὰ μὲν γὰρ ἐκ τῶν ὄντων καὶ μάλιστα ἐκ τῶν πρῶτως ὄντων ὡς αἴτιος πάντων τῶν ὄντων λέγεται, τὰ δὲ ὡς ὑπὲρ πάντα καὶ τὰ πρῶτως ὄντα ὑπερῶν ὑπερουσίως».

⁴⁷ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 99: «Dionysius himself complains of being accused of “using against the Greeks the Greeks’ own goods.” This is in fact what he is always trying to do»; en efecto, PSEUDO-DIONISIO, *Epistula ad Polycarpum antistitem* § 2, 1-3, eds. G. HEIL – A. M. RITTER (1991), p. 11, informa de qué manera era objeto de esta acusación por parte del sofista Antífanes.

⁴⁸ Así, V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie Mystique de L'Église d'Orient... cit.*, pp. 76-77 y 87, que reconoce en esta antinomia un rasgo propio de la teología apofática oriental, precisando que es extraño a la teología cristiana latina, en la que habría predominado el aristotelismo y, dentro de él, la vigencia del principio de no contradicción.

⁴⁹ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XI 6, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 117: «καὶ τί δεῖ περὶ τούτων λέγειν;».

acquiescencia a la teología natural helénica habría de pervivir en el curso de la historia de la teología cristiana, en el seno de autores tan autorizados y ortodoxos como Máximo el Confesor y Juan Damasceno,⁵⁰ que, como habremos de ver, recogen de Pseudo-Dionisio Areopagita el concepto de la trascendencia «suprasubstancial» de Dios y la interpretación de las viejas Ideas platónicas como «predeterminaciones» de los seres creados sitas en la mente divina. Gracias a su mediación, esta conceptualización de las Ideas habría de llegar, después de la paráfrasis que Paquimeres realiza en el s. XIII, hasta el mismo final de la filosofía bizantina, tal como, en el contexto de la querella hesicasta, demuestra el caso de Nicéforo Gregorás.⁵¹ Con ello, se consumaba la paradoja de que aquél teólogo neoplatonizante de autoría espúrea iba a trascender los siglos, precisamente, rindiendo el ingenio de los más reputados escritores dogmáticos y, lo que aún puede sorprender más, siendo considerado como una autoridad a la hora de definir sus propios criterios. Ahora bien, este incomparable acontecimiento ocurrido en el seno de la teología cristiana, además de por afinidades estructurales que, de forma natural, se dan entre platonismo y Cristianismo, fue propiciado por la decisiva legitimación que, para el caso del platonismo dionisiano y el Cristianismo de los ss. VII y VIII, representó el trabajo filosófico de Juan de Escitópolis († 548).

5. Juan de Escitópolis y la ulterior legitimación cristiana de Pseudo-Dionisio Areopagita

Acabamos de ver cómo Pseudo-Dionisio Areopagita establece una jerarquización ontológica en la que las Ideas, interpretadas objetivamente y reformuladas en términos filónicos y neoplatónicos, permitían remitir el cambio del mundo natural al plano supraesencial y sobrenatural de Dios, que, por otra parte, es reconocido como origen del mundo. Este proceso, en el que la relación de Dios con las Creaturas está mediada por la objetividad de las esencias generales, exigía, con vistas a su aceptación por parte de la teología cristiana, una corrección filosófica. Después de todo, Pseudo-Dionisio Areopagita no sólo resultaba dogmáticamente peligroso por su concepción objetiva de las Ideas y del marco de la procesión ontológica en el que se enmarcan, sino también por su artificioso procedimiento de injertar citas bíblicas en un discurso preeminentemente filosófico y neoplatónico,⁵² suplantando la religión por la teurgia, desvirtuar la liturgia en

⁵⁰ MÁXIMO EL CONFESOR, *De variis difficilibus locis Dionysii et Gregorii*, P.G. 91, 1085A; JUAN DAMASCENO, *Contra imaginum calumniatores* III, § 19 1-12, ed. P. B KOTTER (1975), p. 127.

⁵¹ NICÉFORO GREGORÁS, *Byzantinae historiae*, P.G. 148, 1113A, 20: «ἀλλ' ὁ μέγας Διονύσιος τὰς προαιωνίους μετοχὰς τε καὶ ἀρχὰς καὶ τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὅλων λόγους καὶ προορισμοὺς, ὧν ἄγγελοί τε καὶ ἄνθρωποι μετέχουσιν, οὐκ εἶναι φησὶν οὐσίαν, οὔτε θείαν οὔτ' ἀγγελικὴν».

⁵² C. STEEL, "Au-delà de tout nom. *Parménide* 142a3-4 dans l'interprétation de Proclus et de Denys", B. JANSSENS – B. ROOSEN – P. VAN DEUN (eds.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday. Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l'occasion de ses soixante-cinq ans. Edited by B. Janssens, B. Roosen and P. van Deun*, (Orientalia Lovainensia Analecta, 137) Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Dudley, 2004, p. 624, destaca la sutilidad con la que Pseudo-Dionisio Areopagita entrevera

arbitrarias quiméricas y abstractas, reducir el sacerdocio al gnosticismo, restringir la eucaristía a una cuestión de contemplación de Arquetipos, propugnar una especie de clericalismo mágico,⁵³ en el que tanto la soteriología como la escatología quedan truncadas,⁵⁴ y, en definitiva, por comprometerse con una Cristología de corte monofisita.⁵⁵

Así las cosas, el cometido de la exégesis que, en el prólogo y los escolios junto a los que se transmitieron los escritos de Pseudo-Dionisio, realiza Juan de Escitópolis consiste en defender al Falsario de todos estos obstáculos que, de hecho, le habrían valido la acusación de nada menos que ser hereje, una vez fueran cotejados con la tradición cristiana antihelénica de Pseudo-Epifanio, Anastasio Sinaíta, Clemente de Alejandría y Teodoreto, que vino a concretarse en la redacción de listas de herejías y en escritos encabezados con el título de «Πρὸς Ἑλληνας», como el firmado por Hipólito, que, para mayor claridad, explicitaba: «καὶ πρὸς Πλάτωνα».⁵⁶ Juan de Escitópolis, neocalcedoniano él mismo, aplica el barniz de la Ortodoxia sobre todos aquellos pasajes susceptibles de herejía.⁵⁷ En su denodado afán por hacer de Pseudo-Dionisio Areopagita un autor de trascendencia dentro de la teología cristiana, Juan de Escitópolis recurre a un falso argumento de autoridad; se trata, precisamente, de la reivindicación de la identidad entre el Falsario, Pseudo-Dionisio Areopagita, y el auténtico Dionisio Areopagita convertido por Pablo tras su jornada de prédicas en Atenas: ya en el s. I, este pretendido Dionisio Areopagita habría disertado neoplatónicamente, con la audacia filosófica de un Proclo, sobre el «ἄγνωστος θεός» aludido por Pablo, con el fin apologético de convertir a los filósofos paganos.⁵⁸ Mediante esta operación, Juan de Escitópolis consiguió que Pseudo-Dionisio Areopagita fuera aceptado como «filósofo cristiano» de referencia, tal como lo confirma el uso que de él hicieron, en los siglos siguientes, Máximo el Confesor y Juan Damasceno. Esta canonización de la filosofía dionisiana dentro de la teología cristiana supuso una ulterior transformación histórica del neoplatonismo, que, así, pasa a

cit. bíblicas en una estructuración teológica procliana; cfr., en el mismo sentido, J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 624.

⁵³ *Ibidem*, pp. 101, 104, 105 y 109.

⁵⁴ B. R. SUCHLA, “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung”, Y. ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident... cit.*, p. 165.

⁵⁵ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 108.

⁵⁶ B. R. SUCHLA, “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung”... *cit.*, p. 159-162; en particular, el autor habla de una «Rechtfertigungstradition».

⁵⁷ P. ROREM, “The Doctrinal Concerns of the First Dionysian Scholiast, John of Scythopolis”, Y. ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident... cit.*, p. 194.

⁵⁸ B. R. SUCHLA, “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung”... *cit.*, p. 163: «Johannes spielte hier mit der Eitelkeit des Lesers, untermauerte aber seine Argumente durch einen unwiderlegbaren Autoritätsbeweis: Hatte nicht der Apostel Paulus selbst, in Athen, vor oder auf dem Areopag, dort, wo er den Areopagiten Dionys bekehrte, griechisches Denken in christliches Gutumgewendet, wie in der Apostel geschichte beschreiben wird?».

cristianizarse de forma decisiva; así como una transformación de la propia teología cristiana,⁵⁹ que supondrá la base para la teología bizantina, más afín al misticismo neoplatonizante de lo que, en general, representa la escolástica medieval latina, más explícita en su filiación aristotélica.

En lo que respecta al tema de las Ideas platónicas, la aportación de Juan de Escitópolis a la Ortodoxia cristiana consiste en la transformación de los «προορισμούς» dionisianos en la fórmula medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios».⁶⁰ Esta operación, por la que, deliberadamente, Juan de Escitópolis trata de relativizar la objetividad ontológica que Pseudo-Dionisio Areopagita había reconocido a las Ideas, no le impide seguir reconociendo el estatuto ontológico de las mismas, y ello en un doble sentido: a) precisando que son idénticas a la esencia de Dios, al Ser mismo, de modo que nos permiten conocer la esencia y la existencia de las Creaturas; y b) interpretando las Ideas, a la vez, como los principios ontológicos de los objetos del mundo. Por otra parte, con el mismo objeto de relativizar la objetividad de la jerarquía ontológica dionisiana, Juan de Escitópolis acentúa la importancia de la Creación *ex nihilo* en un grado superior al de Pseudo-Dionisio Areopagita, de forma que reduce el riesgo de panteísmo que aún se albergaba en éste.⁶¹ En definitiva, con tales correcciones por parte de Juan de Escitópolis, los obstáculos que impedían la aprobación cristiana de Pseudo-Dionisio Areopagita quedaban prácticamente superados.

Sin embargo, no fue la obra de Juan de Escitópolis, sino la de Máximo el Confesor, la que supuso el paso definitivo en la aceptación cristiana de la teología neoplatonizante de Pseudo-Dionisio Areopagita,⁶² tal como la encontramos ya realizada en la síntesis ortodoxa de Juan Damasceno.

⁵⁹ Esta correspondencia siempre fue ambigua y, como ha señalado P. ROREM, “The Doctrinal Concerns of the First Dionysian Scholiast, John of Scythopolis”... *cit.*, p. 188, sobre la base de W. BEIERWALTES, “Johannes von Scythopolis und Plotin”, *Studia Patristica (Texte und Untersuchungen 108)* 11.2. (1972) 3-7, el mismo Juan de Escitópolis recurre, sin reconocerlo, a pasajes plotinianos para defender a Pseudo-Dionisio Areopagita en contra del neoplatonismo helénico.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, “Idee”... *cit.*, p. 110: «*Er wendet bewusst den Ausdruck ‘Ideen’ an und betrachtet diese als ‘göttliche Gedanken’*».

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 111.

§ 3

La filosofía protobizantina

1. Máximo, teólogo y dialéctico

Máximo el Confesor († 662) es el primer teólogo cristiano, posterior a Orígenes, que nos ofrece un sistema completo de pensamiento que trasciende los límites de las disputas doctrinales. Dado que tomó como sus pilares las doctrinas acrisoladas por la Ortodoxia conciliar, las ideas de Orígenes, Evagrio Pónico, los Capadocios, Cirilo y Pseudo-Dionisio Areopagita sólo pudieron adquirir relativa legitimidad, para la posteridad, a través de tal sistema.¹ El epíteto «ὁ Ὁμολογητής», con el que se conoce al autor, hace referencia a su decisiva defensa del credo del Concilio de Calcedonia (451), que había restaurado a la Persona de Cristo las dos naturalezas, superando el monotelismo, el monofisismo y el nestorianismo implícito en el denominado «Latroconio» de Éfeso (449).² Dentro de este contexto, es significativo su empleo del término «ἐνυπόστατον», que toma de Leoncio de Bizancio y que supondrá una influencia directa en Juan Damasceno.³ Como escritor, Máximo el Confesor destaca por su elevado estilo y por su vasta erudición, que, con frecuencia, motiva sus extendidas digresiones.⁴ Si bien es cierto que Máximo es, sobre todo, conocido por su contribución a la mística, hemos de reclamar la calidad, profundidad y simetría de su *Dialéctica*, que articula el plano de la Teología y el de la Filosofía.⁵

Para estudiar la interpretación de las Ideas por parte de Máximo, hemos de comenzar por notar que no emplea el término «ἰδέα» en sentido técnico y que, cuando usa «εἶδος», las más de las veces lo hace con la expresión «καθ' ἑκάστων εἶδος», que indica las especies o los tipos de acción ética, de las relaciones entre las hipóstasis trinitarias o de factores gnoseológicos, sin que, en estos casos, se comprenda alusión alguna al reino de lo puramente inteligible.⁶ En cambio, cuando Máximo, siguiendo las pautas de la reformulación teológica de Filón, se refiere estructuralmente a

¹ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, pp. 132-133.

² M. L. GATTI, "Dottrine metafisiche, ontologiche e cosmologiche", *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Introduzione di Giovanni Reale*, (Vita e Pensiero) Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1987, p. 400.

³ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 145.

⁴ C. LAGA, "Maximi Confessoris ad Thalassium quaestio 64. Essai de lecture", C. LAGA – J. A. MUNITIZ, S. I. – L. VAN ROMPAY (eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday edited by C. Laga, J. A. Munitiz and L. van Rompay*, Uitgeverij Peeters, Leuven, 1985, pp. 201, 205 y 206, respectivamente.

⁵ M. L. GATTI, "Dottrine metafisiche, ontologiche e cosmologiche"... *cit.*, p. 401: «occorre sottolineare che Massimo non è stato soltanto un mistico, un monaco dalla ricca e profonda spiritualità, bensì, insieme, un acuto pensatore cristiano». Por lo demás, la influencia especulativa de su concepción de Cristo como centro del cosmos y de la historia ha tenido repercusión en Nicolás de Cusa y en Hegel, aunque en este último caso en una versión secularizada y orientada a la immanencia. Tal concepción de Cristo se desarrolla en la «liturgia cósmica», estudiada con pormenor por H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage*, Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1961.

⁶ Cuando «εἶδος» junto a «ὕλη», como en MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestiones ad Thalassium* § 65, 201, ed. C. LAGA and C. STEEL (1990), p. 319, e *ibidem* § 65, 329-331, p. 323, se trata de usos metafóricos o alegóricos, distintos, en cualquier caso, de la significación metafísica que ambos términos adquieren en Aristóteles.

las Ideas platónicas, emplea las expresiones «τὰ νοητά» o «οἱ λόγοι», reservando el singular «λόγος» para mentar la segunda de las hipóstasis trinitarias. A este respecto, es significativo que los estudiosos traduzcan sistemáticamente «λόγοι» como «Ideas».⁷

Por otra parte, en la interpretación de los λόγοι se han manifestado dos tendencias contrarias por parte de los críticos, sea acentuando el cariz metafísico, sea subrayando el religioso. En el primer caso, los λόγοι serían el testimonio de un pensamiento platónico en el que la particularidad de los seres mundanos queda subsumida por la universalidad eidética que predomina sobre ellos, tanto en dignidad ontológica como axiológica.⁸ En el segundo caso, se trata de poner de relieve, de acuerdo con la axiología cristiana, la conservación de la particularidad concreta de las Creaturas, que en el caso del ser humano se cifra en la personalidad de cada individuo.⁹

Entre ambos puntos de vista, se encuentra el del justo medio; aquél que ve en Máximo un teólogo que filosofa dentro de la tradición neoplatónica, en el sentido de que, cuando, de acuerdo con ella, contrapone los aspectos lúdicos y ociosos del mundo sensible a la clara y firme alborada del mundo inteligible, no lo hace de forma subsidiaria; sino que, muy al contrario, procede a ello como autor cristiano. En calidad de tal, introduce fórmulas que resultarían del todo inaceptables para un platónico «tout à fait», como aquéllas que tienen que ver con la escatología y soteriología cristianas; el mundo inteligible platónico, que en modo alguno es susceptible de categorización cronológica, es suplantado en el sistema teológico de Máximo por el Reino de Dios, en que el sí se integra esta dimensión cronológica.¹⁰ En nuestro estudio, abordaremos desde esta perspectiva los pasajes más relevantes de *Ambigua*, *Quaestiones ad Thalassium*, *Capita theologica* y *De variis difficilibus locis*.

2. Factores de la complejidad Dialéctica de Máximo

La complejidad del discurso teológico de Máximo no sólo atañe a los aspectos formales, que destacan en sus escritos, sino a los propios contenidos expuestos a través de ellos. En el caso de la

⁷ Es el caso de H. U. VON BALTHASAR, “Idee”, IDEM, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekkeners. Zweite, völlig veränderte Auflage*, Johannes-Verlag, Ensiedeln, 1961, p. 112, que traduce «λόγοι» como «Ideen».

⁸ E. VON IVÁNKA, *Plato christianus... cit.*, p. 348.

⁹ J. L. LARCHET, “La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Ideas”, *Philotheos* 4 (2004) 280-283.

¹⁰ C. STEEL, “Le jeu du Verbe. À propos de Maxime, *Amb. Ad Ioh. LVII*”, A. SCHOORS – P. VAN DEUN (eds.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii*, Uitgeverij Peeters, Leuven, 1994, p. 291: «Notons toutefois que Maxime se distancie de la juxtaposition platonicienne sensible/intelligible en introduisant une correction eschatologique: l’archétype intelligible est pour lui le monde futur qui nous a été promis, lequel viendra ‘sans faute’. C’est la finalité de notre vie dans le temps. Pour cette raison, Maxime utilise souvent des formules qui sont inacceptables pour un platonicien. Ainsi, il relie la fameuse expression par laquelle Platon caractérise les idées τὸ ἀληθὺς καὶ ὄντως ὄν (‘l’être véritablement être’) aux expressions τὸ ἐς ὕστερον γανησόμενον et τὸ ἀψευδὺς ἔσεσθαι μέλλον (‘le monde à venir’). Pour Platon, au contraire, l’être idéal exclut toute référence à la temporalité»; cfr. PLATÓN, *Timaeus* 28a.

interpretación de las Ideas, a estos factores —el de la forma y el del contenido—, hay que añadir el de la propia historia de la interpretación de las Ideas por parte de la tradición filosófica y teológica anterior al s. VII. Pensemos a este respecto en que, desde la muerte de Platón, acaecida en el año 347 a. C., hasta la de Máximo, en el año 662, había transcurrido ya más de un milenio de intensa polémica filosófica y teológica.

2.1. Diferencias entre los λόγοι de Máximo y las ἰδέαι platónicas

A pesar de que ambos conceptos coinciden en tener su causa en el principio divino correspondiente, al que se hallan subordinados en diferentes estratos de acuerdo con el orden jerárquico determinado por su grado de creciente universalidad, pueden establecerse cuatro diferencias entre las Razones de Máximo y las Ideas platónicas. En primer lugar, a) mientras que las Ideas se hallan principalmente en el ámbito inteligible, algunas Razones existen en los seres mundanos; en segundo lugar, b) si todas las Ideas presentan un cariz genérico o universal, algunas Razones cumplen con una función particularizante destinada a posibilitar la distinción entre los seres;¹¹ esta función es reclamada por Máximo tanto en su valoración explícita de la personalidad individual como en la interpretación del Λόγος como segunda hipóstasis de la Trinidad, *i. e.*, como Hijo de Dios y no como la Idea de las Ideas de la que habló Filón de Alejandría;¹² c) las Razones desempeñan un papel fundamental en el movimiento que anima a los seres al conducir a éstos hacia un fin,¹³ mientras que las Ideas, separadas como están del mundo sensible, tienden a la inmutabilidad; d) los λόγοι se hallan contenidos en el Λόγος,¹⁴ mientras que las Ideas son contempladas por el Demiurgo como Paradigmas exteriores a él.¹⁵ En contra de lo que pudiera parecer, el hecho de que los λόγοι se hallen contenidos en el Λόγος no permite establecer una equiparación con la tesis filónica y medioplatónica de las Ideas como «νοήματα θεοῦ», y ello por dos razones: en primer lugar, el Λόγος ostenta una radical transcendencia respecto a los λόγοι y, en segundo lugar, como ya se ha señalado, los λόγοι son las voliciones de Dios.

Como ya hemos apuntado, en la obra de Máximo no hay constancia de las Ideas platónicas como tales, sino que, cuando, en todo caso, se habla de «εἶδη», el término tiene el sentido

¹¹ *Ibidem*, p. 282: «Certains logoi ont ainsi une fonction particularisante, font en sorte que les êtres ne se confondent pas, et donnent à chacun d'être différent, distinct et indépendant de tous les autres».

¹² FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi*, 25.

¹³ Rasgo que pertenece a la concepción plotiniana de los λόγοι; *cfr.* F. FRONTERROTA, "Natura e statuto dell'εἶδος: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica", F. FRONTERROTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica...* cit., p. 188.

¹⁴ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. ad. Ioahn.* 7, P.G. 91, 1077D-1081A.

¹⁵ PLATÓN, *Timaeus* 29a.

aristotélico de «especie», *i. e.*, se trata de la especie lógica, determinada como clase a través de su extensión y como esencia a través de su talidad, aunque con la particularidad de estar referida a sus correspondientes individuos a través de los λόγοι correspondientes; en particular, en este caso, de aquél que cumple con la función de particularizar al individuo en su esencia, *i. e.*, en su talidad. A su vez, hay un λόγος que permite la vinculación de la esencia al género al que pertenece y, de forma análoga, cada género queda subsumido en la síntesis y unidad suprema del Λόγος gracias a la mediación de otro λόγος. Además del λόγος que vincula al individuo con su especie (εἶδος), el mismo individuo particular tiene otros λόγοι: uno le vincula directamente a su género (γένος); otro, a su esencia (οὐσία); otro, a su naturaleza (φύσις); otro, a su constitución (κρᾶσις). Igualmente, hay un λόγος para cada una de las siguientes categorías que determinan al individuo: potencia, operación, pasión, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, movimiento y estabilidad.¹⁶ Por último, además de los λόγοι que vinculan al individuo con su esencia, especie, género, categorías en general y Λόγος supremo, así como además de los que vinculan a cada una de estas categorías entre sí con ocasión de un individuo, están los λόγοι que relacionan entre sí al conjunto de todos los λόγοι que están vinculados a un mismo individuo; esta última clase está formada por λόγοι que son universales,¹⁷ en la medida en que relacionan el conjunto de λόγοι particulares vinculados a un mismo individuo. De este modo se ve que las Razones no tienen sólo la función particularizante de la que se ha hablado, sino que algunas de ellas operan, precisamente, en sentido inverso, posibilitando la relación y unificación de los individuos en conjuntos genérica y jerárquicamente ordenados.

Dado que no es suficiente cotejar ambos términos, Ideas y Razones, para dar con el sentido que estas últimas adquieren en la obra de Máximo, señalaremos dos transformaciones a las que obedece su doctrina de los λόγοι. En primer lugar, se trata de un préstamo plotiniano del homónimo concepto de λόγος, que, como vimos, remite, a través de Filón, a los estoicos; en segundo lugar, del préstamo dionisiano de la transformación cristiana de tales λόγοι plotinianos, la cual desemboca en las ya mencionadas ἴδια θελήματα de Dios. En efecto, que el concepto de λόγος de Máximo el Confesor tiene su raíz en el homónimo de Plotino, que, a su vez, es el correlato de la Idea, no en el lugar propio del mundo inteligible, donde las Ideas se hallan por naturaleza, sino en el ámbito inferior de la hipóstasis del Alma, que lindando con el mundo sensible, tiene la función de vivificarlo, conservarlo en el ser y dirigirlo providencialmente operando directamente sobre el mismo. Pero Máximo no se limita a adquirir este concepto neoplatónico, sino que lo reinterpreta de

¹⁶ J. L. LARCHET, "La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées"... *cit.*, p. 281.

¹⁷ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. ad. Ioahn.* 7, P.G. 91, 1080A; 21, *ibidem*, 1245B.

acuerdo con las directrices cristianas que, por obra de Pseudo-Dionisio Areopagita,¹⁸ habían hecho de él no un mero Inteligible, sino las voliciones de Dios. De este modo, son estas dos transformaciones conceptuales las más relevantes a la hora de caracterizar la doctrina de los λόγοι de Máximo como un alejamiento de las Ideas platónicas.

La diferencia entre Inteligible y sensible constituye uno de los cinco pares de opuestos que —junto al de naturaleza creada e increada, cielo y tierra, Paraíso y mundo, y hombre y mujer— Dios sintetizó y resolvió en la hipóstasis del Λόγος encarnado, eximiendo al hombre de no haber podido consumir él mismo esta obra de unificación, debido a la caída. Esta tesis habría de influir decididamente en Escoto Eriúgena.¹⁹ Para mayor claridad, hay que señalar que la suprema síntesis entre Dios y mundo, entre realidad inteligible y sensible, que ocurre en la encarnación del Λόγος puede desplegarse en tres momentos, siendo uno de éstos, junto a Cristo y la Escritura, la unión entre los λόγοι y sus correspondientes Creaturas y, de forma análoga, la correspondencia de las especies a los géneros y de éstos al ser.²⁰

2.2. Diferencias entre las ἐνέργειαι de Máximo y las ἰδέαι platónicas

Máximo distingue las Energías divinas de los λόγοι, aun cuando ambos conceptos coinciden en relacionarse con la teoría platónica de las Ideas; en dichas concepciones, tanto las Energías como los λόγοι aparecen definidos con notables diferencias respecto a las Ideas.²¹ La concepción de las Energías, susceptible de una interpretación palamista,²² halla su raíz en las elaboraciones teológicas que los Padres capadocios desarrollaron en contra del arrianismo de Eunomio. En principio, las Energías divinas son las realidades que se hallan en torno a la οὐσία²³ de Dios y que designan las cualidades divinas, que son increadas y, a diferencia de la Esencia, cognoscibles. Estas

¹⁸ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V, 8, P.G. 3, 824C.

¹⁹ M. L. GATTI, “Dottrine metafisiche, ontologiche e cosmologiche”... *cit.*, p. 366; el pasaje aludido es MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. lib. I* 41, P.G. 8, 91, 1304D-1308D.

²⁰ MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaest. ad Thal.* XVII 48, P.G. 8, 90, 440C-D: «ἢ τῶν μερῶν πρὸς τὰ καθόλου κατὰ τὸν αὐτὸν τοῦ εἶναι λόγον ἔνωσις, ὡς φέρε εἰπεῖν πρὸς τὰ εἶδη τὰ ὑπ’ αὐτὰ ἄτομα καὶ πρὸς τὰ γένη τὰ εἶδη καὶ πρὸς τὴν οὐσίαν τὰ γένη, μοναδικῶς κατὰ τὸ πέρας τῶν ἄκρων ἀλλήλοις συναπτομένων, ἐφ’ ὧν οἱ καθόλου τῶν μερῶν προφανέντες λόγοι ποιοῦνται καθάπερ γωνίας τὰς πολλὰς καὶ διαφόρους τῶν διηρημένων ἐνώσεις» [«la unión de los particulares con los universales de acuerdo con el mismo concepto de ser, como en las especies los individuos a ellas subordinados, y en los géneros las especies, y en el ser los géneros, siendo los extremos recíprocamente conectados unitariamente según el límite de los extremos, por los que las razones que se manifiestan universalmente en las partes hacen goznes como uniones múltiples y diferentes de los que han sido separados» *v.i.i.l.*]; esta obra ha sido reeditada, *cfr.* MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. LAGA and C. STEEL, *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, (Corpus Christianorum. Series Graeca, 7 y 22), Brepols, Turnhout, 2 vols. 1980 y 1990

²¹ J. L. LARCHET, “La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées”... *cit.*, p. 276; según este autor, Endre von Ivánka habría caído en el error de asociar, demasiado y sin tener en cuenta las modificaciones patrísticas, las dos doctrinas de Máximo a la teoría platónica de las Ideas.

²² *Ibidem*, p. 276: «l’attribution à celui-ci d’une conception des énergies divines distinguées de l’essence divine ne relève pas d’une interprétation palamiste de sa pensée».

²³ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. ad Iohan.* XXXIV, P.G. 91 1288A-C.

cualidades divinas cumplen con la función de comunicar entre sí las Personas de la Trinidad, que comparten una misma esencia, así como de comunicar a Dios con las Creaturas. La determinación de tales Energías viene caracterizada por dos factores: a) la actividad propia de la ἐνέργεια y b) la Bondad inspirada en la tesis joánica de que «ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν»;²⁴ a pesar de ello, encontramos varias especificaciones cualitativas de las mismas.²⁵

Ahora bien, si es cierto que, como vimos, en Platón pueden hallarse menciones puntuales a la virtualidad potencial de la Idea, la distinción entre οὐσία y ἐνέργεια no es operativa en el grado en que lo es para Máximo; debido a ello, la concepción de las Energías divinas de Máximo no puede, en lo que respecta a las relaciones entre las Personas de la Trinidad y a las relaciones de Dios con las Creaturas, atribuirse exactamente a la teoría platónica de las Ideas.²⁶ Las diferencias que pueden señalarse entre las Ideas platónicas y las Energías maximianas son dos. En primer lugar, las Ideas platónicas nacen dentro de la problemática científica y política que enfrenta a Platón con el relativismo de los sofistas, mientras que la perspectiva epistemológica se halla, como tal, ausente en Máximo y la concepción política profundamente modificada por la concepción universalista y escatológica de la Cristología cósmica de Máximo. No hay en él preocupación por el conocimiento, ni necesidad de establecer unas entidades invariables que sean susceptibles de conocimiento objetivo, más allá del continuo devenir del mundo sensible que, en su esencial fluencia, escapa a la aprehensión cognoscitiva. Por otra parte, los entes sensibles, por mor de cuyas bellas irisaciones se despierta el proceso dialéctico que da cima en la Belleza en sí, que corona al resto de las Ideas a ella subordinadas, tienen para Máximo una importancia secundaria en el proceso que termina en el conocimiento de las Energías, ya que éstas pueden ser conocidas directamente por la Teología, cuando Dios se manifiesta en su gloria al alma purificada; no obstante, si no se consuma tal purificación y Dios no acaba de manifestarse en todas su Energías, también admite Máximo la posibilidad de que puedan ser conocidas, de forma análoga a la ascendente vía platónica, a través de los entes sensibles —para él, Creaturas— en el proceso cognoscitivo de la Teoría.²⁷ En segundo lugar, tampoco cabe equiparar Idea platónica y Energía maximiana en lo que respecta a su número ni, por lo tanto, en lo que respecta a sus referentes óntico-mundanos. En Platón, el criterio para establecer la existencia de una Idea es el darse un significativo nominal del referente, sea sensible o abstracto, que habrá de participar de ella; en base a

²⁴ IDEM, *Cap. theol. et oec.* I, 48, P.G. 90, 1100C se inspira en 1 JUAN 4, 8.

²⁵ J. L. LARCHET, “La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées”... *cit.*, p. 277: tal es el caso de la sobrepotencia, la sobreperfección, la capacidad de conservar el ser, la eternidad, la infinitud, la ilimitación, la bondad, la sabiduría, la potencia, la vida, la inmortalidad, la simplicidad, la inmutabilidad, la bondad, la providencia, la misericordia, el amor, la dulzura, etc.

²⁶ *Ibidem*, p. 277.

²⁷ *Ibidem*, p. 279.

ello, puede concluirse que la tipología de las Ideas se limita a un número determinado de nombres. Al contrario, las Energías de Máximo, en la medida en que son cualidades de la Esencia infinita y suprasustancial de Dios, son también infinitas en número.²⁸ Con todo, considerando las Energías divinas en sí mismas, con independencia de las relaciones que implican, pensamos que sí puede hablarse de una filiación platónica en Máximo.²⁹

²⁸ *Ibidem*, p. 279.

²⁹ Las distinciones que este autor establece, *cfr. ibidem*, pp. 278-279, entre la teoría platónica de las Ideas y la concepción maximiana de las Energías sólo nos parecen acertadas en los casos referidos en el cuerpo del texto; en los demás, que son mayoría, el autor establece las diferencias atendiendo a un conocimiento de Platón, que —es cierto— obedece a las tendencias generales de la filosofía del Ateniese, pero que pasa por alto matices de invalidan o, cuando menos, relativizan el valor de sus conclusiones. Por este motivo, nos detendremos un poco por extenso en este punto.

En primer lugar, cuando, dice que en Máximo las Energías tienen una dependencia existencial respecto a Dios mientras que en Platón las Ideas son independientes de la divinidad: a) entiende implícitamente que la divinidad es la Idea de Bien y, aunque reconociendo acertadamente que esto implica la subordinación de las Ideas respecto a la misma y aunque reconoce correctamente que las Ideas pertenecen al ámbito de lo divino, ello está en contradicción con su tesis de la independencia de las Ideas respecto a la divinidad; además, b) no es correcto afirmar, sin referencia a los diálogos particulares, la tesis de que las Ideas platónicas son independientes de Dios, porque —como él mismo dice— en *Respublica* 509b, las Ideas tienen a la Idea de Bien como causa hipotética de su ser y de su inteligibilidad, y porque la tesis de la independencia de las Ideas platónicas respecto a la divinidad sólo puede darse en *Timaeus* 28c, donde la divinidad es, en este caso, el Demiurgo que ordena la materia del receptáculo tomando por referencia de la causalidad eficiente con la que opera las Ideas, valiéndose éstas como causas formales.

En segundo lugar, aunque señale correctamente el *status* de arquetipos de las Ideas platónicas, lo niega en el creacionismo de Máximo. Parece que esta última negación debería ser revisada considerando que, como Larchet mismo reconoce, a) las Creaturas participan de las Energías y que b) el creacionismo cristiano, y en particular el de Máximo, utiliza el modelo ejemplarista de la filosofía griega, recogido con la fórmula filónica y medioplatónica de las Ideas como pensamientos de Dios, aunque, es cierto, incorporando tesis específicamente cristianas, como la de Creación a partir de la nada llevada a cabo por el libre arbitrio de la voluntad divina. Ya hemos visto cómo en MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. lib. I 7, P.G. 91, 1077C-1080B*, aparece la fórmula «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» y cómo caracteriza, *ibidem*, 1133B-1136B, siguiendo a Pseudo-Dionisio Areopagita, la fórmula de «ἰδία θελήματα» para referirse a los λόγοι.

En tercer lugar, si como leemos en J. L. LARCHET, “La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées”... *cit.*, p. 279, en Máximo las Energías no sólo existen antes de las Creaturas sino también con independencia de ellas, esto no constituye una diferencia para con las Ideas platónicas, ya que éstas son ontológicamente autónomas y autosuficientes en relación al mundo sensible, de modo que aun en el caso de que éste no participara del ser, las Ideas seguirían existiendo en sí, por sí y para sí.

En cuarto lugar, Larchet se equivoca al afirmar en términos absolutos y sin ulterior matización que las Ideas «ne peuvent être dans les réalités sensibles», ya que, como demuestran los pasajes de PLATÓN, *Phaedo* 102d; *ibidem*, 103b; IDEM, *Euthyphro* 5d; IDEM, *Cratylus* 424d; IDEM, *Philebus* 16d e IDEM, *Hippias maior* 300a, a las Ideas, siendo autosubsistentes empero, son susceptibles de existir en modalidad inmanente a los entes sensibles (ἐνόντων); ello, constituye un importante matiz a la teoría de la participación, la cual es, no obstante, considerada por el crítico francés.

Después de la crítica de los argumentos de Larchet en lo que toca a la concepción de las Energías en sí mismas, por último, hemos de ocuparnos del argumento de Larchet en lo que toca a la concepción de las Energías atendiendo a las relaciones que posibilitan entre las Personas de la Trinidad y entre Dios y el mundo creado. En este último caso, la afirmación de J. L. LARCHET, “La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées”... *cit.*, p. 277 que dice que «La distinction de l'essence et de l'énergie, qui est à la base de la conception maximienne, ne figure pas chez Platon. On ne saurait donc établir de comparaison à ce sujet entre Maxime et Platon», no es exacta, ya que, si bien el análisis de las relaciones entre los Géneros mayores de *Sophista* no permite hablar de una caracterización platónica de las Ideas en tanto que activas, las alusiones de *Timaeus* al estado de las ideas dentro del receptáculo, en el momento previo a su ordenación definitiva por parte del Demiurgo, les concede una cierta función de virtualidad que viene avalada por el empleo del término «δυνάμει». Como ya hemos visto dentro del epígrafe dedicado a Platón —al que aquí remito para mayor precisión—, este término se aplica a las Ideas incluso en diálogos posteriores a *Timaeus*, como es el caso de *Philebus*. Con todo, Larchet no llega a explicar que donde explícitamente opera la distinción entre esencia y energía es en Plotino VI, si bien las Ideas se caracterizan unimúltiplemente en cuanto a la cualidad y son declaradas no sólo activas, sino también vivas de forma explícita y repetida.

2.3. Innovaciones de los λόγοι de Máximo con respecto a la interpretación cristiana de las Ideas

Tomemos como ejemplo el caso de Gregorio de Nisa, que, al igual que Pseudo-Dionisio Areopagita, es uno de los autores que sigue Máximo. El hermano menor de Basilio de Cesarea, adoptando una perspectiva fundamentalmente gnoseológica, había interpretado las Ideas platónicas como universales (καθόλου) de origen aristotélico y estoico; sin embargo, su interpretación no se limitaba a ello, sino que enriquecía aquellos sentidos con rasgos originales, de acuerdo con los cuales las Ideas pasan a ser la unidad rectora y el fundamento del Ser bajo el que se sitúan todos los individuos particulares, que, a la vez, constituyen su cumplimiento real en calidad de resultado. Así, la mera generalidad, observada eminentemente en la «Humanidad», cobraba existencia real concreta como unidad completa en los objetos particulares. Pues bien, Máximo amplía este punto de vista, al hacer de la Idea un principio filosófico universal con la consiguiente repercusión en la estructura fundamental del mundo, definida por la tensión entre los polos dialécticos de lo universal (καθόλου) y lo particular (καθ' ἑκάστων).³⁰

Por otra parte, pese a su intención de relativizar el valor de la jerarquía ontológica de las Potencias intermediarias, Máximo retiene y conserva el influjo neoplatónico con el que Pseudo-Dionisio Areopagita había interpretado las Ideas. Para ambos autores, las Ideas son las directrices principales del plan del mundo de Dios, el boceto de las Creaturas proyectado en su espíritu. Lo cual es algo muy distinto del καθόλου intramundano de Gregorio de Nisa.³¹ Lo que en Gregorio se decía sólo para la totalidad de los hombres, para la 'Humanidad', en Máximo pasa a ser un principio filosófico general que implica la contemplación de la estructura fundamental del mundo, determinada por el movimiento y la tensión, *i. e.*, la Dialéctica, entre los polos de lo que es el ser general y el ser particular. De este modo, posibilita que los aspectos universales susceptibles de ser reconocidos en el mundo conserven la designación de aquellos otros que, como Ideas, se hallan en Dios.³²

El segundo elemento que, desde el punto de vista de los contenidos, viene a complicar la doctrina de Máximo acerca de las Ideas es el de su acentuación de la distinción entre dos tipos de ser: el ser *increated*, que corresponde a Dios, y el ser *created*, que corresponde a las Creaturas,

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, "Idee"... *cit.*, p. 111.

³¹ *Ibidem*, p. 112: «die Ideen sind die Grundlinien des Weltplans in Gott, die Vorzeichnung der Kreatur in seinem Geiste und als solche etwas ganz anderes als das innerweltliche καθόλου ».

³² *Ibidem*, p. 111: «Damit war aber fernerhin gegeben, dass die innerweltlichen Allgemeinprinzipien des Seins nicht ohne weiteres als identisch mit den göttlichen Ideen bezeichnet werden konnten». El χωρισμός platónico se convierte en χάσμα teológico; el vínculo que Platón había asegurado a través del Demiurgo, la participación y la anámnese entre ámbito inteligible y mundo sensible ahora, con Máximo el Confesor, sólo es posible cruzarlo por el puente que supone la voluntaria Creación del mundo por parte de Dios.

entre las que Máximo, frente a la tradición helénica, incluye las esencias de los seres particulares.³³ La distinción radical entre la esencia de ambos tipos de ser hace que ya no sea posible establecer unívocamente las mismas categorizaciones sobre Dios y las Ideas; en particular, éstas no pueden ya ser determinadas a partir de la actualidad ni la infinitud que corresponden a la esencia divina.³⁴ Las Ideas no coinciden con Dios, ya que no comparten con él las determinaciones de la actualidad pura ni la infinitud, ni con los seres particulares, ya que están más allá de su existencia particular; sin embargo, no se reducen, por ello, a la entidad meramente psicológica que corresponde el mero universal abstracto (καθόλου).

La Dialéctica de Máximo, que resulta, por todo ello, más complicada que la escolástica de Juan de Escitópolis, trata de solucionar el enigma de la participación de las cosas en el Λόγος, la Idea de Dios, a través de una perspectiva filosófica, combinando elementos doctrinales con planteamientos gnoseológicos y místicos.³⁵ Con ella, Máximo no sólo se remonta mucho más allá de las explicaciones *ad hoc* que Juan de Escitópolis había realizado sobre Pseudo-Dionisio Areopagita, sino sobre este mismo autor, pues —ya hemos indicado— Máximo rechaza el esquema de procesión neoplatónica que pervive en él. Por otra parte, a pesar de que, como muestran sus primeros escritos y, en particular su desarrollo de la clasificación de los pecados realizada por Evagrio Pónico (s. IV),³⁶ Máximo estuvo bajo la influencia de Orígenes y del origenismo, rechaza también la interpretación origenista de la caída de las almas, subrayando que el abismo entre el mundo increado y el creado sólo puede zanjarse a través de la voluntariedad del acto creador divino. Con todo ello, Máximo aparece como el primer teólogo cristiano capaz de observar, con la debida perspectiva histórica, el desarrollo que la teología cristiana había experimentado por influencia de la teología natural griega; el hecho de que, por otra parte, corrigiera las desviaciones doctrinales que, en particular, había ocasionado la filosofía platónica en autores como Orígenes y

³³ En realidad, Máximo llega a subrayar la dependencia ontológica de todas las realidades respecto de la voluntad creatriz divina en un grado tal que, no sólo las esencias de los seres, sino también la ley natural que regula su cambio es considerada como producto de la Creación divina; *cfr.* C. LAGA, “Maximi Confessoris ad Thalassium quaestio 64. Essai de lecture”... *cit.*, p. 211: «de la loi de nature, Jésus Christ est le ποιητής, puisque δημιουργός de tout ce qui est créé».

³⁴ M. L. GATTI, “Dottrine metafisiche, ontologiche e cosmologiche”... *cit.*, p. 361.

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, “Idee”... *cit.*, p. 111.

³⁶ *Cfr.* los varios estudios que el Dr. Antonio Bravo García ha dedicado a este tema; entre ellos, destacan A. BRAVO GARCÍA, “Evagrio Pónico, *Tractatus* 17, ed. Guillaumont y los niveles de la interpretación del ayuno en el siglo IV”, J. A. LÓPEZ FÉREZ (coord.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d.C. Veintiséis estudios filológicos*, 1999; A. BRAVO GARCÍA, “El rechazo del mundo en la literatura griega cristiana del s. IV y sus implicaciones filosóficas”, FR. RODRÍGUEZ ADRADOS (coord.), *IX Congreso Español de Estudios Clásicos: Madrid, 27 al 30 de septiembre de 1995*, Vol. 4, 1998; A. BRAVO GARCÍA, “Sueño y ensueño en la literatura ascético-mística del siglo IV: Evagrio Pónico”, M. MORFAKIDIS FILAKTOS – M. ALGANZA ROLDÁN (coords.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, 1997, pp. 183-194; A. BRAVO GARCÍA, “Sueño, ensueños y demonios en Evagrio Pónico”, J. SAN BERNARDINO CORONIL – F. E. ÁLVAREZ SOLANO – A. J. DE MIGUEL ZABALA (coords.), *Arqueólogos, historiadores y filólogos: homenaje a Fernando Gascó*, 1995, pp. 457-478; A. BRAVO GARCÍA, “El diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la literatura ascética bizantina (ss. IV-VII)”, *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real. El diablo en el monasterio*, pp. 33-68.

Pseudo-Dionisio Areopagita, le permitió ser muy apreciado por la posteridad, tanto en la tradición católica como ortodoxa.

3. La gnoseología y la soteriología como marco de interpretación de las Ideas

Con el objeto de evitar el panteísmo, Máximo ofrece, a través de su gnoseología, una vía de superación del universalismo platónico y del emanacionismo areopagítico.³⁷ Es cierto que trata de justificar la jerarquía ontológica de principios establecida por Pseudo-Dionisio Areopagita, pero sólo después de transformarla desde un punto de vista, a la vez, teológico y gnoseológico. Lo primero que, en nuestro conocimiento, captamos es la unidad del ser real, no la vacuidad del concepto abstracto de ‘Ser’. Ahora bien, como la unidad del ser real viene dada por el «λόγος περὶ μονάδος» de tal ser particular, y como tal unidad no puede ser pensada con independencia de Dios, resulta que cada uno de los conocimientos diferenciados del sujeto pensante es susceptible de ser considerado tanto particular como general. Con ello, Máximo desplaza el acento del ontologismo dionisiano a su propio gnoseologismo.³⁸ Desde un punto de vista más teológico, Máximo no interpreta los elementos que componen la jerarquía ontológica dionisiana como si fueran parte del ser creado, sino como una participación en Dios que es puramente sobrenatural y que, como tal, se produce en virtud de la gracia y dentro del marco de la soteriología, no de la ontología. Así, Máximo suplanta el gnosticismo dionisiano mediante la propuesta del fideísmo y del misticismo. Por lo mismo, transforma el concepto platónico de participación, que Pseudo-Dionisio Areopagita había aplicado al ser de la Creatura, y lo transfiere al ámbito de la gracia divina.

Al igual que ocurría con las Ideas creatrices neoplatónicas, y tal como lo encontraremos reelaborado en Miguel Pselo,³⁹ de acuerdo con Máximo, la Idea sirve de intermediario providencial entre Dios y cada uno de los hombres, permitiendo que ellos puedan ser objeto de la gracia divina e, incluso, posibilitando su deificación hasta el punto de llegar a ser parte de Dios (μοῖρα θεοῦ).⁴⁰ Dentro del marco de la Creación, la Idea es el último fundamento ontológico de la existencia en sí, y el desarrollo de ésta a través de la libertad y la autorealización virtuosa es, a la vez, el desarrollo de la Idea. Se da, pues, una relación trascendental entre Idea y existencia, relación que es análoga a la que, dentro del horizonte del mundo, se da entre ser universal y ser particular.

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, “Idee”... *cit.*, p. 117.

³⁸ *Ibidem*, p. 119: «Das ist gute Erkenntnistheorie und hat nichts mit Ontologismus zu tun».

³⁹ A. DEL CAMPO ECHEVARRÍA, “Los λόγοι como mediación de la Providencia divina y de la virtud humana en la obra de Miguel Pselo”, J. M. NAVARRO CORDÓN – V. SANFÉLIX (coords.), *IV Congreso Internacional de la S.A.F. Madrid, 4-6 de febrero de 2009*, Sociedad Académica de Filosofía, I.S.B.N., 978-84-691-8927-6, 2009, pp. 170-175.

⁴⁰ MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambigua*, P.G. 91, 1084 B-C.

En cualquiera de los casos, Máximo acentúa el valor positivo de la cosa concreta, en contra de la sobreestimación platónica de las Ideas.⁴¹ Con ocasión de la exégesis de Pablo de Tarso,⁴² Máximo explica que, cuando el hombre está en Dios, se halla bajo su cuidado, porque la Idea que de cada hombre particular preexiste en Dios no le permite sucumbir a la corrupción; que, cuando el hombre se mueve en Dios, lo hace de acuerdo con la Idea preexistente del Bien que cada hombre particular realiza cuando actúa virtuosamente; y que, cuando el hombre vive en Dios, lo hace de acuerdo con la Idea que de su ser hay en Dios. La Idea, en Dios, es Dios mismo, de modo que la vida del hombre es el desarrollo de su Idea en Dios, así como Dios mismo vive en la vida del hombre, en el sentido de su Idea. Dios manifiesta la Idea existencialmente, confiriéndole libertad y otorgándole la gracia, a la vez que el hombre alcanza la deificación a través de un regreso a Dios, que no sólo tolera el amor a Dios —como había alcanzado a ver el gnosticismo de Pseudo-Dionisio Areopagita—, sino que consiste esencialmente en él.

Las mismas Ideas o λόγοι, que se hallan en el Λόγος, buscan su realización particular a través del amor, que las une entre sí y con respecto al Λόγος. Al estar unidas, por amor, en el Λόγος, hacen que éste pueda ser referido como «Proto-Idea» del proyecto del mundo. La Encarnación, con el posterior drama de la Crucifixión, Muerte y Resurrección, no sólo constituye el centro de la historia del mundo, sino la Idea fundamental del mundo. Es éste uno de los momentos en el que Máximo, a pesar de rechazar aspectos origenistas como el de la necesaria caída de las almas, procede de acuerdo con Orígenes al señalar como meta teológica del mundo el repliegue del mismo, no hacia un estado de realidad previo a su Creación, sino hacia un estado de idealidad supremo.⁴³ En la interpretación de Máximo, a diferencia de lo que ocurre en los sistemas de Escoto Eriúgena y Hegel, no hay necesidad en sentido metafísico.⁴⁴ El movimiento no es una caída culpable, como en el platonismo origeniano, sino una aspiración al Bien, como ocurría en el aristotelismo filtrado por Pseudo-Dionisio Areopagita, al que Máximo recurre con el objeto de corregir los aspectos más gnósticos de Orígenes.⁴⁵ Sin embargo, el mismo recurso a Pseudo-Dionisio Areopagita por parte de Máximo está tutelado por las directrices de la teología salvífica judeocristiana, en la que la concepción del Logos está determinada como respuesta al pecado original. Se trata de una corrección teológica con la que Máximo recupera una orientación que, en aquél momento histórico, debía adoptar la teología cristiana para ponerse en cura y restablecerse de los derroteros por

⁴¹ H. U. VON BALTHASAR, "Idee"... cit., p. 116: «In beiden Verhältnissen tritt das Bestreben hervor, die positive Rolle des Einzeldings, bzw. des Daseins gegenüber platonischer Überschätzung des Ideellen zu betonen».

⁴² LUCAS, *Liber actuum apostolorum* 17, 28: «ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν».

⁴³ H. U. VON BALTHASAR, "Idee"... cit., p. 129.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 131.

los que la había llevado, no sólo el origenismo, sino el mismo neoplatonismo de Pseudo-Dionisio Areopagita.

La perspectiva gnoseológica y la finalidad soteriológica del discurso teológico de Máximo llega a sobrepasar los planteamientos propiamente metafísicos y científicos, hasta el punto de que no parece lícito decir siquiera que, en Máximo, exista una filosofía de la naturaleza como tal. Pues ocurre que el estudio de cada ser particular se hace en función de su relación con la Proto-Idea de Dios, que es el Λόγος encarnado, *i. e.*, Cristo. Lo que, más bien, encontramos en Máximo es el desarrollo de una historiografía sobrenatural, en la que el mismo Λόγος, al encarnarse, abre su propia dimensión histórica dentro de la economía salvífica que se inaugura con el paso del *Vetus* al *Novum Testamentum*. Una vez que todas las criaturas están fundadas en el Λόγος de Dios, la reducción de los λόγοι particulares al Λόγος no sucede en el sentido del panteísmo asiático, sino en el de la unicidad e irrepetibilidad del hecho de la humanización del Λόγος y en el de la consiguiente posibilidad de la deificación humana.⁴⁶ Por otra parte, la relación de los λόγοι con los seres no consiste en una derivación de la existencia de la cosa particular a partir de la Idea universal —como sucedía en el platonismo, el neoplatonismo e incluso en el materialismo estoico de los σπερματικοὶ λόγοι—, pues entre ambos tipos de existencia opera, inefablemente, la libertad de la voluntad divina.⁴⁷ Por ello, aún cuando podamos reencontrar en Máximo expresiones reminiscentes de la filosofía helénica, nos hallamos, por lo que hace a su significado, ante un horizonte metafísico muy distinto del que correspondía a autores como Amonio de Hermias,⁴⁸ e incluso a filósofos cristianos como Escoto Eriúgena, metafísicamente subsidiario del sistema dionisiano.⁴⁹

4. La doble reducción de las Ideas con relación al Ser increado y al ser creado

De acuerdo con Máximo, las Ideas mantienen una doble relación, con Dios y con el mundo. Con relación a Dios, las Ideas, situadas en él, constituyen una unidad, que es la del Λόγος. Tal unidad resulta necesaria una vez que Dios mismo, en su simplicidad, en su trascendencia y en su

⁴⁶ *Ibidem*, p. 122, n. 3, donde remite al estudio de I. H. DALMAIS, “La théorie des ‘λόγοι’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 244-249.

⁴⁷ *Ibidem*: «das Verhältniss der ewigen Idee zur zeitlichen Existenz ist, in Gottes freiestem Belieben, unerforschlich».

⁴⁸ R. GAMBINO, “La metafísica dell’οὐσία in Massimo il Confessore e Teodoro Studita: analogie e differenze”, P. PORRO – M. BENEDETTO (cur.), *Quaestio 5/2005. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nell’Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). Bari, 9-12 giugno 2004*, Brepols – Pagina, Belgium – Bari, 2005, p. 84-85: «In questo modo egli riduce le categorie a ciò che esse sono: delle astrazioni. Ma, perciò stesso, vuote di essere. Più povere, infinitamente più povere, della realtà, che è il singolo, l’individuo. [...] Diventa perciò di estrema importanza rendersi conto che il cristianesimo offre dei fondamenti per la metafisica che sono profondamente diversi rispetto a quelli della metafisica greca pagana. [...] L’incarnazione del Verbo è la categoria ontologica fondamentale. Gli esseri sono in quanto sono in relazione con Cristo che, a sua volta, è in relazione con il Padre: la Trinità è il fondamento assoluto».

⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, “Idee”... *cit.*, p. 121.

imparticipabilidad, es la Providencia del mundo. Ello significa que la relación que las Ideas mantienen respecto al mundo no es autónoma ni suficiente, pues Dios, al determinar voluntariamente las Ideas, sigue siendo el último fundamento de la realidad del mundo, de modo que su relación con éste no se reduce a la necesidad natural, en la medida en que Dios crea de manera libre y soberana.⁵⁰ En el momento de la Creación, Dios conoce las cosas como productos de su voluntad, de modo que ésta no se ve afectada, pasivamente, por ellas.⁵¹ Este rasgo voluntarista permite a Máximo dar un paso más allá del neoplatonismo dionisiano,⁵² para afirmar, de acuerdo con una cosmovisión auténticamente cristiana, que Dios conoce las cosas en su particularidad, no en su generalidad. Ello es posible gracias a que la Idea de la cosa, su λόγος, no es ya el universal hipostatizado, sino la misma verdad de la cosa particular.⁵³

Máximo adopta la conceptualización de las Ideas como voliciones (θελήματα) de Dios, siguiendo las pautas de Pseudo-Dionisio Areopagita, quien, después de identificar παραδείγματα y λόγοι,⁵⁴ había interpretado, siguiendo a Clemente de Alejandría, las Ideas como «voliciones buenas y divinas» (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα); así ocurre cuando Máximo afirma que Dios, conociendo su voluntad y habiendo creado el mundo voluntariamente, conoce los seres como «propias voliciones» (ἴδια θελήματα).⁵⁵ Se trata de una reformulación de las Ideas realizada de acuerdo con los términos del voluntarismo judeocristiano, extraño al intelectualismo que caracteriza predominantemente la cosmovisión helénica.⁵⁶

Las ἰδέαι, como λόγοι, son instrumentos de la Creación de los seres del mundo y tienen una existencia previa a éstos. Dentro de esta concepción creacionista, las Ideas corresponden

⁵⁰ *Ibidem*, p. 114.

⁵¹ *Ibidem*, p. 115; *cfr. item*, PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII 2, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 90, 17-21: «οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μαθάνων οἶδεν ὁ θεὸς νοῦς, [...] οὐ κατ' ἰδίαν ἐκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων».

⁵² C. STEEL, “La théorie des Formes et la Providence. Proclus critique d’Aristote et des stoïciens”... *cit.* p. 250, explica cómo ya en el neoplatonismo de Proclo, gracias a la fundamentación teológica del proceso de división lógico entre géneros y especies, tal como queda explicitado en la dependencia de las Ideas creatrices respecto a las Hénadas, era posible que la Divinidad tuviese conocimiento de los seres particulares; sin embargo, incluso en la reformulación dionisiana del sistema procliano —que, en contra de Proclo, daba pie al reconocimiento de Ideas de seres particulares— el conocimiento divino de los individuos quedaba en buena medida obstaculizado por la universalidad de la jerarquía ontológica inteligible.

⁵³ H. U. VON BALTHASAR, “Idee”... *cit.*, p. 115: «Doch ist nicht gesagt, dass Gott die Dinge nur —wie die Neuplatoniker annahmen— im Allgemeinen und nicht bis in ihre individuellsten Besonderungen hinein erkennt. Denn die Idee ist ihre ‘Wahrheit’ und diese betrifft ebenso unmittelbar das Partikuläre wie das Allgemeine».

⁵⁴ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V 8, P.G. 3, 824C.

⁵⁵ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. lib.* I 7, P.G. 8, 91, 1085B: «εἰ γὰρ θελήματι τὰ πάντα πεποίηκε, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ λόγος, γινώσκειν δὲ τὸ ἴδιον θέλημα τὸν Θεὸν εὐσεβὲς τε λέγειν αἰὶ καὶ δίκαιόν ἐστιν, ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποίηκεν, ἄρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ Θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποίηκεν».

⁵⁶ CH. H. KAHN, “Discovering the Will. From Aristotle to Augustine”, J. M. DILLON – A. A. LONG (eds.), *The Question of ‘Eclecticism’*. *Studies in Later Greek Philosophy*, University of California, Berkeley, 1988, p. 258, señala que incluso en el caso pagano más próximo a la psicología cristiana, *i. e.*, el de Epicteto, la conceptualización de la voluntad permanece como «an ideal of rational autonomy that is Man-centered rather than God-centered».

a los arquetipos que están en Dios (ἐν αὐτῷ), de modo que su ser consiste en el de Dios y, por ello, puede decirse que tienen origen en él o, lo que es lo mismo, que no sólo están en él, sino que proceden de él (παρ' αὐτῷ).⁵⁷ Gracias a esta comunión y proximidad de las Ideas en Dios, Dios conoce las Creaturas mundanas a través de la mediación de tales Ideas.

La concepción de las Ideas como «voliciones de Dios» tiene, pues, un sentido instrumental y mediato que explica la relación de Dios con las Creaturas. Éstas vienen a la existencia, de acuerdo con la Sabiduría creatriz de Dios (κατὰ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ σοφίαν), en el momento oportuno (τῷ ἐπιτηδείῳ καιρῷ), que es posterior al que las propias Ideas guardan en relación con Dios (οὐκ ἅμα τοῖς ἑαυτῶν λόγοις).⁵⁸ La situación intermediaria de las Ideas o Razones entre Creador (Δημιουργός) y las Creaturas (δημιουργούμενα) sirve para vincular ambos planos, aunque sin confundirlos. Así, respecto a la actualidad, tenemos que Dios está en acto (ἀεὶ κατ' ἐνέργειαν), mientras las Creaturas están en potencia (δυνάμει); respecto a la infinitud, Dios es infinito (ἄπειρον), mientras que las Creaturas son finitas (πεπερασμένα); respecto a la trascendencia, Dios está más allá de la substancia (ὑπερούσιον), mientras que las Creaturas son substancia (οὐσίαν); respecto a la mesurabilidad, Dios es inconmensurable (ἄμετρον), mientras lo creado es conmensurable (τῷ ἐν μετρῷ); respecto a la aseidad, Dios es Absoluto (ἄσχετον), mientras la Creatura es relativa (τῷ ἐν σχέσει); por fin, respecto a la predicabilidad, tenemos que Dios es aquello de lo que no se puede afirmar ninguna especie que lo categorice (τὸ μηδὲν ἔχον ἐπ' αὐτοῦ κατηγορίας εἶδος), *i. e.*, que no se puede predicar de su esencia, cual si fuera una especie (εἶδος), ningún género,⁵⁹ mientras que la Creatura se constituye gracias a ellas (τῷ διὰ πάντων τούτων συνισταμένῳ).⁶⁰

Los Inteligibles ocupan, pues, el ámbito intermedio entre ambos extremos, manteniéndose cualitativamente distintos e irreductibles. Tales realidades inteligibles, contempladas desde la perspectiva de la causalidad formal que se hace valer en el creacionismo teológico del ejemplarismo, son las ἰδέαι, es decir, los Arquetipos ideales en Dios. Las mismas realidades inteligibles, contempladas desde la perspectiva de la causalidad eficiente sobre las Creaturas, orientada a la conservación providencial del mundo así como al ejercicio de la gracia salvífica, son los λόγοι. Se entiende así la Idea en el sentido de un ejemplarismo que, como ocurría en Filón y en

⁵⁷ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. lib.*, I 7, P.G. 8, 91, 1081B.

⁵⁸ *Ibidem*, I 7, P.G. 8, 91, 1081A-B.

⁵⁹ La tesis de Máximo de hacer del Creador una realidad transcendente que no está sujeta a la predicación halla un precedente en la negación plotiniana del Ser como un género supremo del que fueran predicables las especies que en aquél quedaran subsumidas. Plotino argumenta que el Ser no posee en sí las diferencias específicas, sino que necesita de la alteridad implicada en los Géneros mayores platónicos que le siguen (Ser, Identidad, Alteridad, Movimiento, Quietud) para poder descender en la procesión ontológica de especies que han de llegar hasta las especies especialísimas.

⁶⁰ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. lib.* I 7, P.G. 8, 91, 1081A-B.

Pseudo Dionisio, implica una relación biunívoca entre Idea y su correspondiente Creatura. Por ello mismo, se excluye la interpretación de la Idea como mera entidad posible e independiente de la voluntad de Dios.⁶¹

El mundo de las Ideas, al contrario de lo que ocurría, en general, para la filosofía helénica, no es la realidad genuina y autónoma, sino, a lo sumo, un medio para la Creación del mundo de las cosas y, en esta medida, además de determinado por el libre arbitrio de Dios, está también condicionado por el mundo creado, de modo que llega a depender éste. Cuando las cosas creadas se corrompen, no dejan simplemente de existir, sino que, replegadas dialécticamente, permanecen esencialmente como Ideas en Dios, de modo que no pasan del ser al no-ser en términos absolutos, sino que, tanto antes como después del período de existencia natural de la Creatura, la Idea guarda su semblanza. Se da, pues, una doble dependencia de la Idea, primero con respecto a Dios, donde se halla, después, con respecto a la Creatura, que es el ser existente y, por existente, real.⁶² En correspondencia a esta doble dependencia, la Idea se ve sometida a una doble reducción: la reducción del mundo de las Ideas a la soberana voluntad de Dios y la reducción del mundo de las Ideas a las cosas particulares. La esencia de las cosas preexiste en Dios, respecto a ellas, como Idea, sin que por ello tal Idea tenga prioridad ontológica con respecto a las cosas, ni, mucho menos, respecto a Dios. En Máximo, como en el resto de la Patrística, el mundo de las Ideas no es ni más puro ni más perfecto que lo que es posible,⁶³ de modo que queda excluida y rechazada la autonomía y la primacía ontológica de la que gozaban las viejas Ideas platónicas.⁶⁴

Como acabamos de ver, cuando Máximo destaca la libertad de Dios en la voluntaria constitución de las Ideas, elimina la coartación que ellas, por estar esencialmente determinadas de forma objetiva, podrían suponer con respecto a su arbitrio; por otra parte, cuando llama la atención sobre la dependencia que la Idea guarda para con las Creaturas, procede con la vista puesta sobre el fin de la soteriología y la escatología. En Máximo, el problema de la relación de la Idea con su existencia en el ser particular es un modo de entender la relación entre Dios y la Creatura, estableciendo un medio por el que ésta queda realmente vinculada a Dios, en el sentido de la causa y el fundamento que le permite estar en Dios.⁶⁵ En tal circunstancia, resulta peculiar la

⁶¹ *Ibidem*, I 42, P.G. 8, 91, 1329B: «Ὡν δὲ παρὰ τῷ Θεῷ προϋπάρχουσιν ὄντες τῆς οὐσίας οἱ λόγοι, τούτων δηλαδὴ κατὰ πρόθεσιν θεῖαν πάντως ἐστὶν ἡ γένεσις».

⁶² H. U. VON BALTHASAR, "Idee"... cit., p. 116: «Es besteht somit zwischen Idee und Existenz der Dinge eine gewisse gegenseitige Abhängigkeit, eine Art von Kreislauf, der die Existenz aus der Idee als Ratschluss Gottes begründet und wiederum den ewigen Bestand der Idee aus dem festen Bestand der Existenz».

⁶³ *Ibidem*, p. 115: «Zunächst ist die Ideenwelt für Maximus (wie auch für die früheren Väter) keineswegs eine Welt reiner Possibilia und unverwirklichter Möglichkeiten».

⁶⁴ *Ibidem*: «Ja, die Welt der Ideen besitzt nicht nur die gleiche Ausdehnung wie die Welt der seienden Dinge, sie ist durch diese Dingen sogar in gewisser Weise bedingt und von ihnen abhängig».

⁶⁵ *Ibidem*, p. 127.

condición de la Creatura, ya que, al tener su razón (λόγος) de ser en la Idea, no puede aspirar más que a realizarse a sí misma dentro de los límites de su finitud espacio-temporal, sin que haya lugar a alcanzar perfección inmanente alguna.⁶⁶ Ahora bien, la distancia entre la existencia finita del ser particular y la esencia infinita de la Proto-Idea es salvada por la Gracia, un acto libre de la voluntad de Dios, cuya primera manifestación es, cabalmente, la propia Creación. Es así que el carácter sobrenatural de la Creación y Gracia llegan a ser consideradas como el movimiento natural entre el ser individual y la Idea,⁶⁷ con lo que nos hallamos ante la suplantación del ontologismo neoplatonizante de Pseudo-Dionisio Areopagita. Después de la Creación, sólo la Gracia permite que la Creatura finita se remonte hasta la trascendencia de la Idea, que permanecería inalcanzable por las vías de la mera aspiración natural. Sólo la libre y voluntaria acción de Dios es capaz de revertir la atemporalidad de la Idea a su fundamento, que es Dios mismo, y, a través de su libre voluntad creatriz, vincularla a la temporalidad de las Creaturas.

5. La restitución de la teología filónica del Λόγος como continente de los λόγοι

Máximo afirma la fundación de cada uno de los λόγοι particulares en el Λόγος de Dios, haciendo de esta relación directa el fundamento sobre el que descansa la posibilidad de reconocer un parentesco entre los λόγοι, así como la relación de éstos con las Creaturas que han sido llevadas a su ser gracias al libérrimo acto creador de tal Λόγος.

Una vez señalada la distinción entre la absoluta trascendencia de Dios y la facticidad modelada de las Creaturas, Máximo corrige la Cristología alejandrina con la tesis de la unificación de los λόγοι en el Λόγος para explicar el misterio de su encarnación.⁶⁸ Con ello, es fiel al dogma calcedoniano que había explicado la encarnación del Λόγος estableciendo la unidad hipostática de las dos naturalezas de Cristo a través de la fórmula «ἀσύγχυτος ἕνωσις», a través de la cual quiere significarse que, al conservarse tanto la identidad como la diferencia de aquéllas, no se da una simple identificación. Siguiendo este esquema, Máximo afirma que Dios, causa de todo ser, identificado con el Λόγος, alberga los λόγοι como divinas voliciones suyas, preexistentes y distintas de las Creaturas, sin que por ello se dé identidad de esencia entre Dios y

⁶⁶ *Ibidem*, p. 128.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 128: «Der Abstand zwischen blosser 'Dasein' (εἶναι) und 'Idee' (λόγος) wird durch das Vollziehen freier geistiger Akte, durch welche die Potenz des Daseins verwirklicht und gleichsam qualitativ ausgefüllt wird, verringert; das Dasein 'näht sich' seiner Idee (διὰ φυσικῆς κινήσεως ἐγγίζοντα)».

⁶⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. lib. I 7, P.G. 8, 91, 1081B-C*: «πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς λόγος ἐστί, καὶ εἷς οἱ πολλοί».

tales λόγοι y sin que, por otra parte, pueda hablarse directamente de preexistencia de las Creaturas en el Λόγος.⁶⁹

Al igual que toda la tradición patristica anterior, cuando Máximo ha de dar cuenta de la primera gran división de las realidades creadas por Dios, sigue la pauta helenizante de Pablo de Tarso, que había distinguido a este respecto las visibles (όρατά) y las invisibles (άόρατα).⁷⁰ En la Creación, Dios parte de la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), aunque habiendo preestablecido en su buen Consejo (βουλήσει ἀγαθῇ) las Formas en sí de los seres (τοὺς [...] λόγους [...] κατ' αὐτοὺς), a través de las que conformará las Creaturas, sean universales (τὰ καθόλου) o particulares (τὰ καθ' ἑκάστον).⁷¹ El preestablecimiento de las formas respecto a la venida al ser de las Creaturas refleja la tesis de la doble Creación de Filón de Alejandría, de acuerdo con la cual Dios habría creado en un primer momento las Ideas y en un segundo momento las Creaturas. La corrección cristiana a esta tesis judaica consistió en evitar que, por la Creación de las Ideas, se hiciera del Λόγος que las contenía otra Creatura, cayendo con ello en el gnosticismo, arrianismo o nestorianismo. Una solución fue la de declarar la coeternidad de las Ideas y del Λόγος respecto a Dios y, ciertamente, a ella parece aludir Máximo, mateniendo sin embargo la tesis de Filón, cuando dice que la Razón de los Ángeles (λόγον [...] ἀγγέλων), de las esencias y Potencias del mundo inteligible (λόγον ἐκάστης τῶν συμπληρουσῶν τὸν ἄνω κόσμον οὐσιῶν καὶ δυνάμεων), la Razón de los hombres (λόγον ἀνθρώπων) así como de todo aquello que ha recibido el ser de parte de Dios (λόγον παντὸς τῶν ἐκ Θεοῦ τὸ εἶναι λαβόντων), todas ellas, preceden a la Creación de las realidades mundanas. Éstas, habiendo derivado de Dios, habrán de recapitularse en él (εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον); por otra parte, ya que derivan de él, puede decirse que participan (μετέχει) de él, aunque, dada su absoluta trascendencia, sólo por analogía (κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν [...] ἀνάλογως).⁷²

Por lo dicho, se ve que Máximo admite una cierta inmanencia de Dios en el mundo. En la unificación de todos los λόγοι del mundo en el Λόγος encarnado de Dios, —es cierto— se da una reducción de las diferencias a la identidad, sin que, por ello, haya de ser entendida como reducción de la Existencia a la Idea, ni tampoco como una resolución real de las Creaturas en Dios. La libertad de la hipóstasis del Λόγος une los λόγοι particulares e identifica las Ideas del mundo en la esencia única de Dios, del mismo modo que ella misma se identifica con el ser de las

⁶⁹ M. L. GATTI, "Dottrine metafisiche, ontologiche e cosmologiche"... *cit.*, p. 363.

⁷⁰ PABLO DE TARSO, *Epistula ad Colossenses* 1, 16.

⁷¹ MÁXIMO EL CONFESOR, *Amb. lib. I 7, P.G. 8, 91, 1077C-1080B*.

⁷² *Ibidem*, I 7, P.G. 8, 91, 1077C-1080B. El concepto de analogía, aplicado a la participación, tiene el sentido de «en la medida en que a la Creatura le es posible recibir la forma inteligible» [*cfr.* J. L. LARCHET (2004) 277: «selon la capacité réceptive de chacune (analogia)»] Este sentido de relación entre Inteligible y sensible es de origen plotiniano y, por ejemplo lo hallamos en PLOTINO, VI, 5.

Creaturas. Es la Idea fundamental de Dios que se da en las Creaturas, en síntesis de identidad y de diferencia.⁷³ La Idea, considerada en sí, es invariable, pero deviene variable una vez que se la considera en la modalidad existencial de la Creatura correspondiente. El Λόγος sobrenatural permanece invariable sobre el Λόγος natural, manteniéndose el libre arbitrio de Dios a salvo; de este modo, Máximo defiende una concepción del Λόγος distinta de la de los estoicos, en la cual no es sino el representante y el garante de la necesidad del orden natural.

Si, por otra parte, ya hemos aludido a la condición de la hipóstasis del Λόγος como «Proto-Idea», lo mismo puede decirse, con mayora razón desde el antiorigenismo de Máximo, de su movimiento, *i. e.*, de la encarnación del Λόγος que inaugura la economía ecuménica y soteriológica de Dios en el mundo de las Creaturas: si el mundo de las Ideas constituye el plan general de éste, no sólo habrá de contener el misterio de la Crucifixión, Muerte y Resurrección, sino que éste habrá de ser fundamento y meta del plan del mundo.⁷⁴

⁷³ H. U. VON BALTHASAR, "Idee"... *cit.*, p. 117.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 115; *Cent. gnost.* 1, 66; 90, 1108 A. B.

1. Importancia histórica y carácter de su obra filosófica

1.1. Carácter del autor y de la obra

Juan Damasceno († 749) es un autor generalmente conocido por su decisiva intervención teológica en la Iconoclastia.¹ Sin embargo, aun cuando su recurso a la filosofía platónica es significativo a este respecto, no deja de ser un aspecto puntual de su trabajo, que, en ningún caso puede bastar para presentar la envergadura de su figura y de su obra, de gran trascendencia teológica por su fidelidad a los planteamientos doctrinales del Concilio de Calcedonia (451). Esta fidelidad, sentida interiormente y expresada en una obra de gran precisión conceptual y rigor sistemático,² le permite dar forma y coherencia ortodoxa a los planteamientos teológicos de toda la tradición patristica anterior.³ Uno de los elementos por los que Juan Damasceno puede ser considerado un autor original no es, en verdad, el de los contenidos: *e. g.*, su conceptualización de la ὑπόστασις, pese a constituir el pilar de su filosofía, no ofrece nada nuevo a las elaboraciones realizadas por los Padres Capadocios en el s. IV;⁴ antes bien, este elemento de originalidad no es otro que, cabalmente, el carácter totalizador y omnicomprendivo de su sistema. Antes de Juan Damasceno, teólogos cristianos como Orígenes (†253), Teodoreto (†457) y Pseudo-Dionisio Areopagita (ss. V-VI) ya se habían preocupado de presentar la doctrina cristiana sistematizada,⁵ pero ni abarcaron lo que, en su tiempo, representaba toda la extensión de aquella, ni lo hicieron con la impersonalidad de Juan Damasceno,⁶ quien, expresamente anuncia su intención de no decir nada en calidad personal: «ἐρῶ δὲ ἐμὸν, ὡς ἔφην, οὐδέν».⁷ Precisamente éste es uno de los

¹ B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus* (Studia patristica et byzantina 2), Buch-Kunstverlag Ettal, 1956, pp. 116-118; *ibidem*, p. 133. Respecto a los fundamentos filosóficos de su teología estética en contra de la Iconoclastia, *cfr.* G. ZOGRAFIDIS, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία της εικόνας. Μιά ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ*, Ἑλληνικά γράμματα, Αθήνα, 1997.

² B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 105: «*Son amour ardent pour la vérité du dogme, pour le salut de l'homme, lui a donné la force de tenter, dans un effort de grande envergure, le premier exposé systématique du dogme*».

³ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 153: «*By putting side by side the Cappadocians' trinitarian terminology, the Chalcedonian Christology, the clarifications brought to it in the sixth century, and the ideas and terminology of Dionysius and Maximus, John of Damascus discovers their inner coherence*»; B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 116, explica que Juan Damasceno no sólo procede a seleccionar elementos de filosofía, sino también de teología; así ocurre con la eliminación de los pasajes menos afortunados de Filón y Orígenes, entre los de otros autores.

⁴ B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 104.

⁵ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 153, justifica esta afirmación, explicando que tanto Orígenes como Pseudo-Dionisio Areopagita se habrían remontado al plano de la teología sistemática en la medida en que en sus escritos se superan los límites de la literatura apologista dirigida a refutar herejías.

⁶ M. FREDE, "John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom", K. IERODIAKONOU, (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 66.

⁷ JUAN DAMASCENO, "Προοίμιον - Ἐπιστολή", *Expositio fidei* 60, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 53 [«como dije, no diré nada mío» *v.i.i.l.*]; B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 20.

rasgos característicos de la cultura bizantina, que, en el caso de Juan Damasceno, más valor confiere a su obra,⁸ pues, siendo fiel a los contenidos teológicos y filosóficos de la tradición, evita caer en cualquier tipo de contingencia subjetivista. Juan Damasceno presenta su sistema totalizador de forma tan coherente, clara y precisa, como para poder sugerir la idea de que un tal sistema se identifica realmente con el mismo contenido de la doctrina cristiana, bajo el aspecto de la expresión teológica y ortodoxa.⁹ Por otra parte, se da el caso de que, en tal sistema, el neoplatonismo alejandrino está tan íntimamente imbricado con los contenidos doctrinales —especialmente, con los cristológicos—,¹⁰ que ha llevado a los estudiosos que abordan su obra desde una perspectiva teológica a minimizar y relativizar su dependencia con la filosofía, llegando, incluso, a negar que ella constituya un verdadero sistema formal.¹¹ En cualquier caso, el valor de la sistematización —de por sí evidente— no se reduce al de su carácter holístico ni el de su impersonalidad, ya que, sumada la perfección de su escolástica a tales determinaciones, emerge del conjunto un valor adicional y complementario por lo que hace a la exégesis, en el sentido de que ella significa una ampliación cualitativa con relación a la anterior.¹²

1.2. Fuentes y legado

Este carácter ortodoxo, holístico y sintético de Juan Damasceno es el que le viene a significar como un punto de inflexión en la historia de la teología cristiana, que es, a la vez, el de su consumación y su punto álgido. Entre las fuentes más inmediatas de su teología, cabe señalar a los Capadocios —en su concepción de la ὑπόστασις—, Cirilo de Alejandría —en cosmología y Cristología—, Leoncio de Bizancio —en la recepción del concepto de ἐνυπόστατον—, Pseudo-

⁸ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 105: «Esprit systématique il fait preuve des qualités maîtresses pour la tâche entreprise; la clarté, la précision méticuleuse dans les termes et leur emploi, l'amour des distinctions, des divisions et de l'argumentation, telles sont les vertus qui le caractérisent le plus».

⁹ M. FREDE, "John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom"... *cit.*, p. 66.

¹⁰ K. OEHLER, "Aristoteles in Byzanz", *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter... cit.*, p. 283: «Sein Hauptwerk, die Πηγὴ γνώσεως, ist voll von aristotelischen Neuplatonismus»; *ibidem*, p. 283: «Er ist besonders in seiner Christologie und Trinitätslehre von Neuplatonismus der Kirchenväter geleitet».

¹¹ Cfr. A. SICLARI, "Il pensiero filosofico di Giovanni di Damasco nella critica", *Aevum* 51 (1977) 349-383; Sobre el presunto carácter antisistemático de la obra de Juan Damasceno, cfr. B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 124: «Es fehlt aber nicht nur an einem inneren Zusammenhang der Gedanken, sondern auch an formeller Systematik ins nicht besonders viel zu verspüren»; G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, (Studia patristica et byzantina, 10) Buch-Kunstverlag Ettal, 1964, p. 243: «Obwohl die philosophischen Gedanken im einzelnen einen langen Weg zurückgelegt haben, und d. h. doch auch einen Weg der gegenseitigen Angleichung, lässt sich von uns keine Systematik des heterogenen Werkes erreichen, der Versuch der Harmonisierung der verschiedenen und teilweise widersprechenden Anschauungen wäre unsachlich»; *ibidem*, p. 260: «sondern zeigte uns zugleich eine ähnliche Art kompendienhafter Sammlung von philosophischen und theologischen Loci, die ohne Bezug zueinander sind». Estos planteamientos han sido matizados por estudiosos posteriores, como Gerhard Podskalsky, y, aún de forma más crítica, Klaus Oehler y Georgi Kapriev.

¹² B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 107.

Dionisio Areopagita —precisamente, en la mención a los ἀρχέτυποι οὐ προορισμούς—, Anastasio Sinaíta —como precedente de la disposición compilatoria— y Máximo —entre otras, en la interpretación del libre arbitrio de la hipóstasis humana como θέλημα γνωμικόν—. ¹³ Por otra parte, para su estudio de la lógica, se apoya en la tradición peripatética de Porfirio y los neoplatónicos alejandrinos —en particular, de David y Elías—, en la tradición estoica, en el ya citado Teodoreto (†457) y en Severo (†538), obispo de Antioquía y monofisita moderado, en cuyo radio de influencia cabe situar a Pseudo-Dionisio Areopagita. ¹⁴ La dependencia de los autores antiguos, como Aristóteles, los estoicos, Alejandro de Afrodisias o Nemesio de Emesa (s. IV), filósofo neoplatónico cristiano, es, sin embargo, superficial, dado que se apoya en autores más próximos a su circunstancia temporal y cultural; ¹⁵ en particular, se han señalado varios autores cristianos como las fuentes directas de su filosofía, ¹⁶ tanto en lo que respecta a los elementos de filosofía neoplatónica que se hallan conformando su obra, ¹⁷ como a la innovación de introducir en ella léxicos de términos filosóficos en los que se distingue el significado dialéctico del patrístico. ¹⁸

¹³ Sobre las fuentes teológicas de Juan Damasceno, *cfr.* B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 105; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 153; G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 236, muestra la dificultad de reconocer el conocimiento directo de Máximo el Confesor en Juan Damasceno y concluye que, en su obra, no sigue ninguna particular de teología cristiana; sin embargo, *cfr. ibidem*, p. 238, sobre el recurso de Juan Damasceno a *Doctrina Patrum* de Anastasio Sinaíta.

¹⁴ Sobre las fuentes filosóficas de Juan Damasceno, *cfr.* B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 113; G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 105, hace mención a Basilio de Cesarea, como precedente de Juan Damasceno en la tarea de seleccionar lo óptimo de la filosofía helénica con el fin de utilizarlo en la lucha contra las herejías; G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*, Königshausen & Neumann, 2005, p. 113, cita a Aristóteles, Porfirio y a Amonio de Alejandría como fuentes de Juan Damasceno, sin entrar en la cuestión de que lo sean directamente o con la mediación de otras compilaciones cristianas.

¹⁵ M. FREDE, “John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom”... *cit.*, p. 64-65.

¹⁶ Sobre las fuentes cristianas de filosofía en Juan Damasceno, *cfr.* B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 107, n. 20, señala a Nemesio de Emesa, Leoncio de Bizancio, Anastasio Sinaíta (†609) y Máximo el Confesor como fuentes filosóficas, junto a las de autores paganos como Aristóteles, Alejandro de Afrodisias, los estoicos, Porfirio y David de Alejandría; *cfr. ibidem*, p. 115, sobre la fuerte dependencia patrística de los contenidos filosóficos de Juan Damasceno; *ibidem*, pp. 118-119, sobre la dependencia con respecto a Anastasio Sinaíta.

¹⁷ Sobre las fuentes cristianas de elementos neoplatónicos, *cfr.* B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 107, indica que no habría seguido directamente la lectura de los comentaristas neoplatónicos de la escuela de Alejandría, como Elías o David, sino que la presencia de su filosofía en Juan Damasceno estaría mediada por fuentes cristianas; desde un punto de vista más matizado, G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 227, indica que, en la discusión de las categorías, Juan Damasceno sigue a Severo de Antioquía, a Esteban de Alejandría († *post* 620), comentador de Aristóteles y de tratados de astronomía, y a Sofonías, siendo ello compatible con el conocimiento de la tradición filosófica, con la que, en cualquier caso, establece un vínculo efectivo. Por otra parte, *ibidem*, p. 236, descarta la dependencia de fuentes sirias; en definitiva, *ibidem*, p. 237, el estudioso alemán concluye que no puede hablarse de un vínculo directo con Aristóteles, ni siquiera con el neoplatonismo alejandrino, de modo que, en la medida en que se basa en compendios eclécticos y anónimos posteriores, tampoco cabría reconocer en Juan Damasceno un conocimiento profundo de la filosofía. En contra de este juicio, *cfr.* K. OEHLER, “Die Dialektik des Johannes Damaskenos”... *cit.*, p. 296.

¹⁸ Sobre las fuentes cristianas de léxicos filosóficos, *cfr.* B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 105, n. 9, explica que la tradición de aclarar conceptos lógicos ya se halla en Teodoro de Raithu (s. VII); *ibidem*, p. 105, n. 10, se indica a Anastasio Sinaíta y a Máximo el Confesor como precedentes de la contraposición entre el sentido dialéctico pagano y teológico cristiano de los conceptos de la tradición peripatética.

Por lo que hace a la recepción de Juan Damasceno en la posteridad, hemos de notar que, después de él, —propriadamente hablando— ya no hay «Patrística», sino teología bizantina. Ahora bien, no supone esta inflexión solución de continuidad alguna, ya que la teología bizantina siempre tuvo por referente las directrices de Juan Damasceno.¹⁹ Su obra constituye un modelo de escolástica cristiana, en el sentido de que alcanza la máxima perfección,²⁰ sin que, sin embargo, se haga, por ello, merecedor del título de «precursor de la Escolástica», cuando por esta palabra pensamos en los desarrollos filosóficos de la teología medieval latina.²¹

La obra de Juan Damasceno tuvo gran vigencia durante todo el período bizantino posterior, tanto en lo que toca a la Teología ortodoxa como a la Filosofía. En lo que hace a la Teología, fue considerado en Bizancio como uno de los grandes responsables de autoridad en Ortodoxia;²² por su parte, en cuanto a la Filosofía, instituyó el modelo, influenciada por los comentarios sobre Aristóteles de la escuela neoplatónica de Alejandría, que habrían de seguir todos los comentaristas bizantinos del Estagirita, como, por ejemplo, Focio,²³ Pselo, Ítalo y Blemides.²⁴ Por lo que hace a la posteridad, el carácter compilatorio de la obra de Juan Damasceno, y, de forma muy particular, el de *Dialectica*, obra en la que recoge lo más bello (τῶν παρ' Ἑλληνιστοφῶν τὰ κάλλιστα) de la metafísica helena,²⁵ supuso una apertura a la ciencia profana que iría consolidándose progresivamente en el seno de la teología bizantina,²⁶ haciendo de ella un modelo de saber humanista.²⁷ Por ello, en el caso de Damasceno, nos hallamos ante una de las principales

¹⁹ B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus...* cit., p. 10.

²⁰ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 105: «Avec lui la scolastique byzantine ne commence pas, comme on a encore l'habitude de le dire, mais elle trouve son expression la plus parfaite».

²¹ G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos...* cit., p. 1 y 231, y G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* cit., p. 106, coinciden en señalar que el título «Vorläufer der Scholastik» no es adecuado a Juan Damasceno, ya que la escolástica latina se conforma a partir de orígenes distintos.

²² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 72: «In Constantinople and the Eastern Empire John Damascene had great influence».

²³ Cfr. B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus...* cit., p. 131, sobre la influencia de Juan Damasceno en Focio.

²⁴ K. OEHLER, «Aristoteles in Byzanz», *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Verlag C. H. Beck, München, 1969, p. 284: «Auf jeden Fall schuf das Kompendium des Johannes das Vorbild, das in allen folgenden Büchern byzantinischer Logik wiedererscheint, auch in Werken von Männern wie Michael Psellos, Joannes Italos, Nikephoros Blemmydes»; sin embargo, G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos...* cit., p. 3, n. 7: cuestiona la dependencia directa de Juan Ítalo respecto de Juan Damasceno.

²⁵ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 1, 43, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 58. Si no se indica lo contrario, añadiendo «fusior», por norma, citamos la versión «brevior» de *Dialectica*.

²⁶ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* cit., p. 104: «eine grundsätzliche Öffnung für die Vielfalt des profanen Wissens durchsetzt».

²⁷ IDEM, *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung...* cit., p. 14.

fuentes del aristotelismo neoplatónico, *i. e.*, del neoplatonismo de la escuela alejandrina, que, en buena parte, caracteriza la filosofía bizantina.²⁸

Juan Damasceno no sólo disfrutó de gran autoridad dentro de la teología bizantina, sino también en la teología latina. En este contexto, fue considerado como el último Padre de la Iglesia.²⁹ El respeto de que fue acreedor por parte de los teólogos latinos, queda atestiguado por el recurso que muchos de ellos hicieron su obra, como ocurre en los casos de Anselmo de Canterbury (†1109), Pedro Lombardo (s. XII), Roberto Grosseteste (s. XII), Tomás de Aquino (s. XIII) y Duns Escoto (†1308). Lo mismo puede decirse a partir de las varias versiones al latín de su obra, entre las que destacan la de Cerbanus (s. XI), que traduce parte de *Expositio fidei*; la de Burgundio de Pisa (s. XII), que traduce integramente *Fons sapientiae*; y la del ya citado Roberto Grosseteste (s. XIII), que hizo lo propio con *Dialectica*.³⁰ El interés de los teólogos latinos en la obra de Juan Damasceno se debe a las posibilidades que su obra proporciona para ofrecer una doctrina cristiana estructurada, así como para facilitar la recepción de la filosofía aristotélica, especialmente, de su psicología.³¹

1.3. Entre instrumentalidad y propiedad filosófica

La explicación de que, en las obras de un autor de tan marcada autoridad doctrinal como Juan Damasceno, se conserven los influjos metafísicos del neoplatonismo alejandrino ha de buscarse en la misma historia de la tradición teológica patrística. La Dialéctica aristotélica, tal y como fue asimilada en el neoplatonismo desde un principio, se implicó en las elaboraciones cristológicas en el s. IV, tiempo en el que los monofisitas comenzaron a utilizarla, tal y como la hallaron en *Isagoge* de Porfirio y en otros comentarios neoplatónicos a Aristóteles.³² Así se explica que los términos empleados en las elaboraciones cristológicas heterodoxas del s. IV sean los propios del Estagirita. Después de que esta terminología aristotélica se hallase empleada en la definición doctrinal de las herejías, los teólogos ortodoxos sintieron la necesidad de distinguir con precisión el sentido filosófico, neoplatónico, del sentido cristológico, fuera éste heterodoxo u ortodoxo.³³ A este respecto, para afianzar la Ortodoxia frente al monofisismo, los Padres se vieron

²⁸ J. M. HUSSEY, "Byzantine Theological Speculation and Spirituality", IDEM (ed.), *The Cambridge Medieval History. Volume IV. The Byzantine Empire. Part II. Government, Church and Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967 p. 186: «he was imbued with Platonism as much as Aristotelianism».

²⁹ M. FREDE, "John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom"... *cit.* p. 65.

³⁰ *Ibidem*, p. 67.

³¹ *Ibidem*, p. 71.

³² Sobre la responsabilidad del monofisismo a la hora de implicar la Dialéctica aristotélico-neoplatónica en el seno de la teología cristiana ortodoxa, *cfr.* B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus...* *cit.*, pp. 104-105 y 108; J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine...* *cit.*, p. 155; y G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 72.

³³ B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus...* *cit.*, p. 104.

situados ante dos posibilidades: o bien eliminar los términos filosóficos, o bien conferirles un nuevo significado. Esta segunda actitud es la que adoptaron algunos de los autores seguidos por Juan Damasceno a la hora de reconocer y conceder un lugar propio a la Dialéctica aristotélica y neoplatónica. Tal es el caso de Teodoro de Raithu, que, en el s. VI, se opuso a Severo de Antioquía; igualmente ocurre con el enfrentamiento que, en el s. VII, llevaron a cabo Anastasio el Sinaíta, Máximo el Confesor y el autor de la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* contra el monofisismo y el monotelismo.³⁴ Una de las consecuencias de estos enfrentamientos fue que el pensamiento aristotélico, lastrado de neoplatonismo,³⁵ se imbuyera más profundamente en el pensamiento cristiano, hasta el punto de formar parte solidaria con él.³⁶

Siendo esto así, los componentes filosóficos de la obra de Juan Damasceno, en general, y, muy en particular, los pertenecientes al neoplatonismo alejandrino —predominantes en *Institutio Elementaris* y *Dialectica*—, han de ser reconocidos como parte de este esfuerzo patrístico por establecer una clara y precisa distinción entre el sentido filosófico y cristológico o trinitario de la terminología técnica. Sin embargo, esta importante observación sólo basta para acertar a comprender la función y el significado de la presencia de la filosofía en la obra de Juan Damasceno,³⁷ no el significado de la filosofía misma, tomada en sus contenidos. Ello se debe a que, para conseguirlo, es preciso reconocer un espacio propio a la filosofía, más allá de su circunscripción instrumental dentro del reino de la teología antiherética. Pues, de acuerdo con nuestro punto de vista, ni la dependencia del autor respecto de sus fuentes, ni la circunstancia cultural de la lucha contra las herejías, agotan el significado filosófico de una obra tan distinguida por la precisión conceptual y el rigor sistemático como la de Juan Damasceno. Es cierto que este autor valora la filosofía instrumentalmente y que, en consecuencia, siguiendo la pauta de Filón de Alejandría, la considera una «*ancilla theologiae*».³⁸ En la expresión literal del teólogo

³⁴ K. OEHLER, "Aristoteles in Byzanz" ... cit., p. 283.

³⁵ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz*... cit., p. 73: «das erdrückende Übergewicht der mit dem Neuplatonismus gleichgesetzten oder zumindest infiltrierten Philosophie des Aristoteles»; el autor presenta este proceso de neoplatonización de la filosofía aristotélica como uno de los principales que caracterizan el período de los siglos VI-VIII.

³⁶ B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*... cit., p. 104: «Man wollte dabei zwar die aristotelische Dialektik nicht als Ganzes verwerfen, oder vielleicht hatte sich diese schon so fest eingebürgert, dass sie sich gar nicht mehr verdrängen liess».

³⁷ Cfr. A. SICLARI, *Giovanni di Damasco. La funzione della 'Dialectica'*, Grafiche Bonucci, Perugia, 1978.

³⁸ Sobre la instrumentalidad de la filosofía en Juan Damasceno, cfr. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*... cit., p. 106: «il est, d'autre part, considéré comme le père de la philosophie ecclésiastique; il n'est pourtant, à proprement parler, ni philosophe, ni savant, il n'est que théologien. Il s'intéresse à la philosophie et aux philosophes seulement en vue de la théologie, pour élucidation du dogme, comme ses précurseurs»; G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos*... cit., p. 259, reconoce que, en Juan Damasceno, se da una íntima relación entre filosofía y teología, que, sin embargo, no alcanza a ser una nueva y propia filosofía, aunque habría inaugurado sus principios: «Weder die Trinitätslehre noch die Formel von Chalkedon können sinnvoll mit der bestehenden Philosophie angeeignet werden, sondern das kirchliche Denken scheint selbst kräftig genug, eine neue, eigene Philosophie anzuregen. Aber der Weg dahin ist vielleicht weit. Die „Dialektik“ ist in Anfängen steckengeblieben, sie überschreitet den Rahmen eines

bizantino: «πρέπει δὲ καὶ τῇ βασιλίδι ἄβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι».³⁹ La verdad, que es Cristo, puede servirse de razones subsidiarias (τοὺς δούλους τῆς ἀληθείας λόγους), pues, al igual que el artesano para la consecución de sus obras, precisa ciertos instrumentos (τινῶν ὀργάνων). Estos instrumentos que, sin embargo, de acuerdo con la imagen anterior, no pasan de ser un recurso superfluo (ἄβραις), y, como tal, resultan prescindibles, pues la verdad no tiene necesidad de sofismas variopintos (ποικίλων σοφισμάτων).⁴⁰ Un estudio de la función de la filosofía en la obra de Juan Damasceno que no reparase en esta cuestión de principio, no haría justicia a la verdad. Pero, si, por otra parte, se fijase en ella excluyendo otros aspectos, adolecería de la misma carencia; pues, si sólo de teología se tratara, hay que partir del hecho de que, incluso ésta, se caracteriza, tanto en el caso particular de Juan Damasceno, como en la totalidad de la teología bizantina, por un carácter altamente especulativo. La vigencia de la especulación como un valor en sí hunde sus raíces en dos terrenos: el de los fundamentos lingüísticos y el de la erudición, tanto sobre la filosofía profana como en la teología patrística. Éste es un rasgo que caracteriza a la cultura bizantina y que, en comparación con la supeditación del discurso a las consecuencias prácticas e institucionales característica de Occidente, puede enunciarse como privativo de ella.⁴¹ Además de la especulación, la obra de Juan Damasceno abre el horizonte a la investigación racional,⁴² valorando el conocimiento de forma positiva y estimándolo por sí mismo. En este sentido, llega a decir: «οὐδὲν τῆς γνώσεως ἐστὶ τιμιώτερον».⁴³ De acuerdo con esta vigencia de la racionalidad especulativa, Juan Damasceno aparece como un teólogo sobrio, defensor de la filosofía,⁴⁴ en el sentido de que se halla liberado de toda la abigarrada y retorcida variedad de misticismos oscurantistas,⁴⁵ cual la

logischen Werkes, ist aber noch keines der kirlichen Philosophie». La negación de la cualidad de filosófica de Juan Damasceno es uno de los fines de la obra de B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 108, donde niega que *Dialectica* sea una introducción filosófica para *Expositio fidei*; *ibidem*, p. 118, donde afirma que predomina el sentido patrístico de los términos sobre el filosófico; *ibidem*, p. 110, 114 y 123, donde recurre a las contradicciones internas de los pasajes filosóficos para negar su coherencia sistemática; *ibidem*, p. 119, donde reduce la presencia de elementos filosóficos aristotélicos, estoicos y neoplatónicos al valor de la terminología. Cfr. el eco de estos argumentos en G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 244, n. 583, donde se encuentran igualmente orientados a la finalidad de negar la cualidad filosófica de la obra de Juan Damasceno, con especial alusión a *Dialectica*.

³⁹ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 1, 57-58, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 54 [«También es preciso servir a la princesa con ciertas lindezas» v.i.i.l.]; cfr. B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 103.

⁴⁰ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 1, 56-63, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 54.

⁴¹ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 109: «Ces considérations sont justifiées par la Source de la connaissance de Damascène, qui est l'ouvrage modèle de l'orthodoxie byzantine et qui tout en la posant la distingue nettement de l'orthodoxie occidentale».

⁴² *Ibidem*, p. 109: «Autant dire qu'il n'y a pas d'opposition entre la raison et la foi. On pourrait conclure que Damascène ouvre un large horizon à l'investigation rationnelle de l'univers».

⁴³ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 1, 1, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 53 [«nada es más digno que el conocimiento» v.i.i.l.].

⁴⁴ G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 113, se refiere al autor con la expresión «Verteideiger der Philosophie».

⁴⁵ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 105: «Eine mystische Theologie ist Johannes von Damaskos fremd: der Grundton der Rationalität kennzeichnet übrigens noch seinen Schüler Theodoros Abu Qurra, sowie die Bildtheologie des Theodoros Studites».

vimos presentarse con pretensiones dialécticas en el falsario Pseudo-Dionisio Areopagita. Aun cuando, en la obra de Juan Damasceno, la estimación de la especulación y del conocimiento como valores en sí no es suficiente como para hablar de una autonomía de la Filosofía —pues está concebida formal y lógicamente como instrumento a la Verdad revelada—, sí puede decirse que se produce, por vez primera, la reconciliación de la Teología con la Filosofía. El logro de Juan Damasceno se realiza magistralmente, en el sentido de que ni cae en el diletantismo de Leoncio de Bizancio ni en el triteísmo de Juan Filópono.⁴⁶ Pero además de la legitimación teológica de la racionalidad y de la especulación filosóficas, en el caso de Juan Damasceno es posible hablar de una filosofía propia,⁴⁷ que, por de pronto, supera el marco de la instrumentalidad aludido.

1.4. Dos horizontes para la interpretación de las Ideas

Por lo que hace a la forma de interpretar las Ideas, la atracción teológica que sobre muchos teólogos cristianos había ejercido la noción de naturaleza común tuvo como consecuencia que, en la filosofía cristiana, el conceptualismo no tuviera tanta aceptación como en la escuela neoplatónica de Alejandría.⁴⁸ Esta orientación, en la que el conceptualismo es superado por el realismo, fue la adoptada por los Padres Capadocios y, después, por el propio Juan Damasceno, para resolver el problema de la Trinidad. De acuerdo con ellos, el universal, considerado como sinónimo de la forma y de la esencia, se interpreta como naturaleza y es predicado de cada una de las tres Personas de la Trinidad. Para ello, se basan en posiciones de Alejandro de Afrodisias,⁴⁹ que, más tarde,

⁴⁶ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 72.

⁴⁷ Sobre el reconocimiento de una filosofía propia en Juan Damasceno, *cfr.* K. OEHLER, “Die Dialektik des Johannes Damaskenos”... *cit.*, 295-297, entiende que, aunque Juan Damasceno no enseña una nueva filosofía ni la emplea para fundamentar la dogmática cristiana, se equivocan quienes, como Studer y Richter, niegan su valor filosófico, señalando con acierto que incluso la lógica del mismo Aristóteles —no digamos en su reinterpretación neoplatónica— no es neutra metafísicamente: «*man kann daraus aber nicht, wie es auch Richter wieder tut, den Schluss ziehen, dass Johannes im Grunde ein unphilosophischer Kopf war*»; tampoco anda acertado Richter al negar, siguiendo a B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 103 y 118, que Juan Damasceno tuviese conocimiento profundo de filosofía alguno: «*Aus dieser durch die Zielsetzung der ‚Dialektik‘ bedingten Verfahrensweise des Johannes lässt sich auch nicht zwingend der Schluss ziehen, dass Johannes in philosophicis nie etwas anderes gesehen hätte als die konzentrierte Mixtur seiner Vorlagen für die ‚Dialektik‘, wie Richter versichert*». G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 113, entiende que la dependencia de Juan Damasceno respecto a las pautas de la tradición patrística no impide que ofrezca una nueva filosofía, propia y unitaria: «*Dieser Umstand gibt ihm die Möglichkeit, sowohl den Aristotelismus als auch den Platonismus und alle anderen Schultraditionen zurückweisen und eine neue Philosophie mit einer bisher unbekannten Entschlossenheit zu entwerfen. Es besteht Damaskenos gemäss eine einzige und einheitliche Philosophie*». Incluso Gerhard Richter, autor que, en general, sigue las directrices teológicas de Basilius Studer, está dispuesto a reconocer que Juan Damasceno mantiene, con respecto a la filosofía, una actitud más abierta que muchas de sus fuentes, como es el caso de Anastasio Sinaíta, que rechazó la filosofía; *cfr.* G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 237.

⁴⁸ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 70, se dirige contra la tesis general de Benakis.

⁴⁹ Las formas generales y específicas tienen se dan (ἐἶναι) en el pensamiento y subsisten como la existencia concreta (ὑπόστασις) propia de los entes físicos, en los individuos particulares.

fueron seguidas por Filópono.⁵⁰ En correspondencia con esta acentuación del realismo, que ocurre en el plano trascendente de la Trinidad, Juan Damasceno da un paso sobre el conceptualismo clásico de Filópono a favor del realismo inmanente.⁵¹ Sin embargo, como este último tipo de realismo está referido a una determinada concepción de la οὐσία —que, en lo que toca a la concepción del individuo, cancela la dependencia aristotélica de la substancia primera respecto a la substancia segunda—, carece de valor absoluto, y, en consecuencia, debe ser interpretado como compatible con el conceptualismo. Ambos puntos de vista, el del realismo —trascendente o inmanente— y el del conceptualismo, se hallan presentes en la obra de Juan Damasceno. Este hecho ha sido interpretado como una falta de consistencia del autor,⁵² debida, en parte, a la necesidad de dar razón de dos tradiciones culturales distintas con las que se da sentido a los términos aristotélicos que, después de ser reinterpretados por el neoplatonismo, se fueron infiltrando en la teología cristiana: una, la de «los filósofos de afuera» (οἱ ἔξω φιλόσοφοι), *i. e.*, la tradición filosófica; otra, la de «los Santos Padres» (οἱ ἅγιοι πατέρες), que Juan Damasceno presenta como «οἱ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ὄντως φιλοσοφίας μαθηταὶ καὶ διδάσκαλοι».⁵³ Para salvar la dificultad que nos plantea la armonización de las repeticiones de definiciones e, incluso, la resolución de algunas

⁵⁰ FILÓPONO, *In Aristotelis libros De anima commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1897), p. 307, 33-35: «Los universales tienen su existencia (ὑπόστασις) en los particulares, pero cuando son interpretados como universales o términos generales, se fundan en la mente, puesto que su ser general consiste en ser concebidos como generales, y los pensamientos son mentales».

⁵¹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 73; de acuerdo con el autor, en el caso de Damasceno, a diferencia del de Filópono, hay una expresa afirmación del realismo inmanente, que, no obstante, considera compatible con el conceptualismo: los universales son formas *in re*, de modo que ya no es posible el conceptualismo-nominalismo que habría sostenido Alejandro de Afrodisias. La actitud de sostener un realismo inmanente compatible con el conceptualismo ya había aparecido en SIMPLICIO, *In Categorías*, C.A.G. VIII 75. Los alejandrinos identifican la forma enmateriaada aristotélica con el todo en la multiplicidad y la interpretan como universal, de modo que defienden un realismo inmanente. Esta forma de armonizar a Platón y a Aristóteles no se halla ni en Plotino ni en Proclo, se retrotrae al involuntario pronunciamiento metafísico conceptualista de Porfirio y ni siquiera es propiamente una armonización en el caso de los alejandrinos, pues, al considerar la posibilidad del universal anterior a la multiplicidad, crean un contexto metafísico en el que descuella el realismo trascendente sobre el realismo inmanente, de forma que el mismo universal en la multiplicidad no puede ser interpretado —más que análogamente— en los términos del realismo inmanente aristotélico, sino en el del la idea participable de Plotino y Proclo.

⁵² Sobre las incoherencias y contradicciones, *cfr.* B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus... cit.*, p. 110, indica la contradicción que, en Juan Damasceno, se da a la hora de considerar que la naturaleza (φύσις) es susceptible de composición, como, *v. g.*, ocurre con la naturaleza ‘hombre’, que —como veremos con mayor detalle— se compone de las naturalezas ‘alma’ y ‘cuerpo’, sosteniendo, en otros pasajes, que no puede haber una naturaleza compuesta; en el caso del Hombre, ocurre que dos naturalezas producen una nueva naturaleza, mientras que, en Cristo, las naturalezas de la ‘divinidad’ y la ‘humanidad’ no producen ninguna otra naturaleza —pues no existe algo así como lo que pudiera ser la naturaleza de Cristo en general, por así decir, la ‘cristoeidad’, ya que la hipótesis de Cristo es única y singular—, sino sólo una hipótesis; *ibidem*, p. 114, n. 54, señala las contradicciones comprendidas en las varias definiciones de «πρότερον»; *ibidem*, p. 123, llama la atención sobre las contradicciones en y las repeticiones de Juan Damasceno sobre las divisiones específicas, aprovechando la circunstancia para negar el valor dialéctico del autor; *cfr. item* G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 232, 243 y 254, n. 626, donde el autor se hace eco de las contradicciones señaladas ya por Studer con respecto a la constitución de la naturaleza ‘hombre’ a partir de las de ‘alma’ y ‘cuerpo’.

⁵³ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 31, 10-11, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 112 [«los discípulos y maestros de la verdadera y real filosofía» *v.i.i.l.*].

contradicciones, también se ha recurrido al carácter compilatorio e impersonal de la obra del autor.⁵⁴

Por ello, cabe decir que, cuando menos, en la obra de Juan Damasceno existe una ambigüedad no resuelta entre realismo y conceptualismo, que, respectivamente, encuentra sus fundamentos en la teología patrística y en la filosofía neoplatónica alejandrina. Desde nuestro punto de vista, se trata de un momento significativo en la evolución histórica de la interpretación de la teoría platónica de las Ideas que no ha de entenderse, absoluta ni exclusivamente, como una mera inconsistencia del autor. Antes bien, si consideramos su obra como un todo, no podremos sino reconocer en ella un logro efectivo de conciliación entre ambas tradiciones filosóficas. Desde este punto de vista, la obra de Juan Damasceno supone, ciertamente, un punto de inflexión entre dos concepciones metafísicas distintas; pero, conscientes de que esta inflexión ocurre sin provocar una cesura radical en la continuidad histórica del concepto —avalada, como está, por el empleo de una terminología común y, además, por la estructuración metafísica de la realidad que, precisamente, pervive en ella—. En este sentido, también a nosotros nos parece pertinente hablar, pese a los elementos que constituyen la denominada inflexión, de la existencia de una filosofía propia en Juan Damasceno, con el adicional valor de servir de vínculo efectivo entre la filosofía alejandrina y la Patrística griega, por una parte, y el conjunto de la filosofía bizantina, por otra parte. No en vano, tanto en Focio como en Miguel Pselo y en Juan Ítalo encontraremos la repercusión —crítica, por otra parte— de la tematización que Juan Damasceno hace de la «οὐσία» como «ἀνθύπαρκτον». De igual modo, a la hora de apreciar la obra de Juan Damasceno como precedente filosófico de los bizantinos, es relevante el hecho de que la tendencia al conceptualismo que va implicada en su tematización de la ὑπόστασις supone los principios de la inversión del platonismo que encontraremos consumada en Juan Ítalo, con la interpretación material de la forma inmanente que permite identificarla con el individuo hipostáticamente concebido.

2. Uso del término «ἰδέα» en la obra de Juan Damasceno

Juan Damasceno utiliza muy pocas veces el término «ἰδέα», contrariamente a lo que ocurre con «εἶδος». Es muy significativo que «ἰδέα» no aparezca en el conjunto de *Fons sapientiae*, la magna obra que recoge los planteamientos más filosóficos del autor: de hecho, no lo encontramos en sus obras de mayor relevancia filosófica, *i. e.*, en *Institutio elementaris* ni en *Dialectica*, ni en la más

⁵⁴ Sobre el carácter compilatorio de la obra de Juan Damasceno, *cfr.* B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus...* cit., p. 120 «ihre Sammlung stellt vielmehr eine Art Lexicon dar»; K. OEHLER, “Die Dialektik des Johannes Damaskenos”... cit., p. 296: «In gewisser Hinsicht erscheint mir die ‚Dialektik‘ wie eine kirchlich redigierte Fassung des bei den Neuplatonikern üblichen philosophischen Kursus»; G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* cit., p. 104.

afamada por lo que hace a la teología, *i. e.*, *Expositio fidei*,⁵⁵ así como tampoco en *Liber de haeresibus*. Juan Damasceno recurre al término «ιδέα» sólo diecisiete veces. Se trata de ocurrencias en obras menores, de carácter polémico, dogmático o laudatorio, como *Sacra parallela*, *De virtutibus et vitiis*, *Commentari in epistulas Pauli*, *Encomium in sanctum Joannem Chrysostomum*, *Laudatio sancta Barbarae*, *Passio sancti Artemii*, y *Vita Barlaam et Joasaph*. Descontados cuatro pasajes en los que utiliza el término en sentido filosófico,⁵⁶ en el resto de ocasiones sólo se trata de un uso convencional, no técnico: sea que lo utilice para referir el aspecto de los Ángeles,⁵⁷ el de los cuerpos resucitados,⁵⁸ o, simplemente, la figura o el aspecto en general,⁵⁹ la compostura de la embriaguez etílica,⁶⁰ los tipos de mal,⁶¹ las clases de castigos del Hades,⁶² los modos en los que acecha la reaparición de la cultura profana,⁶³ o, finalmente, la clase de la virtud ética.⁶⁴

De los pasajes citados, el más importante es aquél en el que Juan Damasceno se refiere a la capacidad creatriz (τῇ ποιητικῇ δυνάμει) por la cual Dios es capaz de configurar (μετασχηματίζων) y retocar (μεταζωγραφῶν) las Ideas,⁶⁵ poniendo así de manifiesto que la formalidad paradigmática y la esencia de las Ideas quedan supeditadas al arbitrio divino. También revisten cierta importancia los pasajes en los que se habla de la «ιδέα» en el sentido de la «clase» de

⁵⁵ Cuando en esta obra, al hablar de la Creación de los seres por parte de Dios, parece aludir estructuralmente a ellas, no las menciona sustantivamente, sino que se limita a sacar a colación el pasaje *Susanna* 35a, escrito por Teodocio en el s. II y perteneciente a *Septuaginta*; *cfr. infra*, nuestro estudio de *Expositio fidei*.

⁵⁶ Los pasajes con sentido filosófico o teológico de «ιδέα» son: JUAN DAMASCENO, *Sacra Parallela*, P.G. 95, 1101A: «Θεός, τῇ ποιητικῇ δυνάμει μετασχηματίζων, καὶ μεταζωγραφῶν τὰς ιδέας»; donde, se refiere a la capacidad creatriz de Dios para configurar y retocar las Ideas; IDEM, *ibidem*, P.G. 96, 472A: «παραβολὴ δὲ ἐστίν, εἰς δήλωσιν τῆς καθαρωτάτης καὶ εἰλικρινεστάτης τοῦ ὄντος ιδέας· ἐπεὶ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐδεὶν γνωρίζεται μᾶλλον, ἢ προσώπῳ κατὰ τὴν ἰδίαν ποιότητα καὶ μορφήν», donde llama la atención la expresión «Idea del Ser»; IDEM, *ibidem*, P.G. 96, 493A: «ὥς μὴ ἐγχωροῦντος ἑτέρως ποιῆσαι τὴν ἡμέτεραν ζωὴν τε καὶ σύστασιν, μυρίας δυναμένων, καὶ ἀπείρου ιδέας ποιῆσαι σχημάτων, ἵνα καὶ τὰς λογικὰς ἐπιστάμενος ἐνεργείας, καὶ ἃ τῇ τοῦ βίου τούτου καταστάσει ἀρμόδια ὄντα ἐτύγχανε», donde se establece la relación entre Ideas y Energías; IDEM, *Vita Barlaam et Joasaph*, ed. G. R. WOODWARD – H. MATTINGLY (1983), p. 280, 19.: «τὴν γὰρ ἐν εἰκόνι βλέποντες γραφὴν, τοῖς τοῦ νοὸς ὀφθαλμοῖς πρὸς τὴν ἀληθινὴν διαβαίνομεν ιδέαν οὗ ἐστίν ἡ εἰκὼν, εὐσεβῶς προσκυνοῦντες τὴν τοῦ δι' ἡμᾶς σαρκωθέντος μορφήν», que demuestra cómo la relación platónica entre Arquetipo e imagen es aplicada a la estética teológica de la iconografía; aunque este pasaje de *Vita Barlaam et Joasaph* está de acuerdo con la teología de Juan Damasceno sobre los iconos, no es probable que fuera compuesta por él; *cfr.* J. LEROY, «Un nouveau manuscrit arabe-chrétien illustré du Roman de Barlaam et Joasaph», *Syria* 32 (1955) 101-122.

⁵⁷ IDEM, *Sacra parallela*, P.G. 95, 1097A: «πνευματικαὶ τῶν ἀγγέλων οὐσαί· εἰκάζονται δὲ πολλάκις ἀνθρώπων ιδέαις», pasaje que no es más que un extracto originario de FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quaestiones in Genesim* I, § 92, 2, ed. p. 35; *cfr. item ibidem* P.G. 96, 505A.

⁵⁸ *Ibidem*, P.G. 96, 488A: «τοιαύτην τινὰ ιδέαν λήψεται τὸ ἀνιστάμενον σῶμα».

⁵⁹ IDEM, *Passio sancti Artemii*, P.G. 96, 1300A; IDEM, *Vita Barlaam et Joasaph*, ed. G. R. WOODWARD – H. MATTINGLY (1983), p. 16, 12; IDEM, *ibidem*, p. 484, 2.

⁶⁰ IDEM, *Sacra parallela*, P.G. 95, 1097A: «φύγωμεν μέθην, [...] τὴν πρὸς πᾶσαν ἀσχημοσύνης ιδέαν εὐκολον».

⁶¹ IDEM, *Commentarii in epistulas Pauli*, P.G. 95, 900A: «δοσαι ιδέαι κακουργίας».

⁶² IDEM, *Laudatio sancta Barbarae*, P.G. 96, 789A: «τὰς παντοίας τῶν κολάσεων ιδέας».

⁶³ IDEM, *Passio sancti Artemii*, P.G. 96, 1272A: «πανταχοῦ δὲ καὶ διὰ πάσης ιδέας τὸν Ἑλληνισμὸν αὖξειν».

⁶⁴ IDEM, *De virtutibus et vitiis*, P.G. 95, 96A: «ὥς μηδεμίαν, εἰ δυνατὸν, ιδέαν ἀρετῆς»; IDEM, *Encomium in sanctum Joannem Chrysostomum*, P.G. 96, 764A: «ἀρετῆς ιδέαν»; IDEM, *Vita Barlaam et Joasaph*, ed. G. R. WOODWARD – H. MATTINGLY (1983), p. 344, 20: «πᾶσαν παιδεύσας ἀρετῆς ιδέαν»; *ibidem*, p. 580, 12.

⁶⁵ IDEM, *Sacra Parallela*, P.G. 95, 1101A.

virtud, ya que mantienen una relación con el referente normativo respecto al cual modelar nuestro carácter por imitación, de modo que, en ellos, Juan Damasceno recoge y perpetúa la tradicional interpretación de la *Ética* como un proceso de «ὁμοίωσις θεῷ», que, iniciada con Platón,⁶⁶ pasa por los comentaristas alejandrinos y, en su adaptación cristiana, se extiende a lo largo de toda la cultura bizantina.⁶⁷

3. Objetivos y de metodología

Tras el examen de estos puntuales pasajes, muy escasos si los juzgamos en proporción a la vasta extensión de la obra de Juan Damasceno, no podemos sino concluir que, en ella, el uso de «ἰδέα» tiene poca trascendencia filosófica y teológica. En consecuencia, con el objeto de captar el significado que, pese a este uso terminológico, tienen las Ideas platónicas en Juan Damasceno, nuestro estudio se propone evidenciar la supervivencia de dos elementos neoplatónicos relacionados con la teoría platónica de las Ideas. Para ello, nos centramos en la producción filosófica y teológica de Juan Damasceno, tal y como se comprende en *Πηγὴ γνώσεως*, conocida como *Fons sapientiae*.⁶⁸ Esta obra se compone de una trilogía que, en primer lugar, incluye *Κεφάλαια φιλοσοφικά*, obra conocida como *Capita philosophica* o *Dialectica*,⁶⁹ en cuya

⁶⁶ PLATÓN, *Theaetetus*, 176b: «ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων»; cfr. IDEM, *Respublica* X 613b: «ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων ὁμοιοῦσθαι θεῷ»; para la recepción de esta concepción en la primera Patrística, cfr. W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia... cit.*, p. 129.

⁶⁷ P. ELEUTERI, “La filosofía”, G. CAMBIANO, (dir.), *Lo spazio letterario della Grecia antica II. La ricezione e l’attualizzazione del testo*, Salerno Editrice, Roma, 1995, p. 438, y, con mayor pormenor, M. ROUECHÉ, “The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher”, *J.Ö.B.* 40 (1990) 107-128.

⁶⁸ P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Als Anhang die philosophischen Stücke aus cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6. Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B.*, (Patristische Texte und Studien, 7) Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 29, informa de que el título «Πηγὴ γνώσεως» no aparece habitualmente en los manuscritos y de que su origen remite al capítulo II de la versión *fusior* de la *Dialectica*, en la que el autor señala este título para esta primera parte de la trilogía, sin que aparezca en las otras dos.

⁶⁹ *Ibidem*: el título de «*Capita philosophica*» es el de la tradición manuscrita y permaneció hasta la primera edición de la versión latina de 1548; sin embargo, atendiendo al contenido, resultan más precisos los títulos de «*Dialectica*» o de «*Logica*», razón por la cual la edición de P. B. Kotter usa «*Dialektik*».

Ahora bien, esta decisión precisa, a modo de justificante, de unos apuntes históricos. En primer lugar, la denominación de «*Dialectica*» obedece al fenómeno que hizo que el *Organon* aristotélico pasase a ser referido por la tradición con aquel nombre. Ello se debe a la difusión de la concepción estoica de la lógica, que, extendiéndose sobre la aristotélica y en consonancia con las premisas materialistas de la teoría del conocimiento estoico, de acuerdo con las cuales la evidencia de la percepción —y no de la razón— es el origen de la verdad, no dejaba lugar al silogismo apodíctico, basado en premisas necesarias, y sólo reconocía el valor del silogismo «dialéctico», basado en premisas probables; de aquí, la razón de que, sirviendo una parte de la lógica (el silogismo) para referirse al todo que la comprende, la Lógica pasase a denominarse «*Dialectica*»; cfr. N. ABBAGNANO, *sub voce* “Dialéctica”, *Dizionario di filosofia... cit.*, pp. 318-319. En segundo lugar, tal denominación ya se hallaría justificada en los mismos escritos de Lógica aristotélicos; a pesar de que Aristóteles nunca se refirió a sus obras lógicas con el término «λογιστική», que correspondía a lo que conocemos por Aritmética, la referencia a la Lógica a través de «Dialéctica» estaría justificada por el reconocimiento de Aristóteles, explícitamente en *Topica* I 2 e implícitamente en *Analytica posteriora* II 19, de una prioridad del discurso lingüístico sobre el científico; cfr. M. CANDEL SANMARTÍN, “Introducción”, *Aristóteles. Tratados de Lógica (Organon). II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, (Biblioteca Clásica Gredos 115) Gredos, Madrid, 1995, p. 9.

transmisión se halla prologada por *Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδης*, conocida como *Institutio elementaris*, que es una apretada síntesis de aquélla; en segundo lugar, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, que se conoce como *Expositio fidei*; y, finalmente, *Liber de haeresibus*, cuyo título original es *Περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ ἑκατόν, ὅθεν ἤρξαντο καὶ πόθεν γέγοναν*. La primera, como su título indica, versa sobre filosofía; la segunda sobre teología; por fin, la tercera es una obra que pertenece al género de la literatura antiherética y, más en particular, a la de los «listados de herejías».⁷⁰ Las características que, en general, caracterizan al conjunto de la obra de Juan Damasceno, se hallan —si cabe— reforzadas en las cuatro obras mencionadas, partes complementarias de *Fons sapientiae*. Ellas destacan por la estructura sistemática de la forma y lo sintético de los contenidos; ambos rasgos ponen en evidencia el objetivo compilatorio del autor, que, además, procede con gran afán crítico sobre toda la tradición filosófica y teológica del período clásico y tardoantiguo, tal como corresponde al ulterior fin de la fundamentación de la Ortodoxia a través del esclarecimiento científico de los principales conceptos pertenecientes a ambas disciplinas. Los elementos neoplatónicos que, con mayor o menor mediación, pueden arrojar luz sobre la interpretación de la teoría platónica de las Ideas por parte de Juan Damasceno, y que nos proponemos estudiar, son, por una parte, la concepción de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία» que, encontrando sus raíces en Platón y habiendo sido anunciada por Porfirio, fue introducida en la teología cristiana, primero, por los Padres Capadocios y, después, formulada literalmente, por Pseudo-Dionisio Areopagita, que es la fuente de Máximo el Confesor y, con su mediación, del mismo Juan Damasceno.⁷¹ Este dato pone de manifiesto la continuidad que experimentó la filosofía platónica hasta llegar a Juan Damasceno. El segundo elemento neoplatónico que sanciona esta continuidad viene dado por un elemento que, en principio, podría entenderse como característico de la filosofía aristotélica, y, sin embargo, aunque hunde sus raíces en ella, se enmarca en el contexto neoplatónico de una de las primeras conceptualizaciones cristianas de la filosofía aristotélica. Nos referimos a la reinterpretación realista de la forma inmanente a la substancia primera, tal como la encontramos en Filópono, dentro del contexto neoplatónico de la escuela de Alejandría del s. VI. Como veremos, la acentuación del realismo de las formas inmanentes es, junto a la vigencia

⁷⁰ B. R. SUCHLA, “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung”... *cit.*, p. 159; la autora señala que los precedentes de *Liber de haeresibus* de Juan Damasceno se hallan en *Panarion* de Epifanio de Salamina y en la *Recapitulatio* anónima hecha a partir de aquélla; entre las novedades aportadas por Juan Damasceno se halla la subdivisión de cada secta en subconjuntos. Esto es, precisamente, lo que ocurre con el caso del Helenismo, que —como veremos— comprende Pitagóricos, Platónicos, Peripatéticos, Estoicos y Epicúreos.

⁷¹ Ya vimos cómo BASILIO DE CESAREA, *Orationes sive exorcismi*, P.G. 31, 1684A, se había referido a Dios como «ὑπερούσιος»; con todo, la utilización por parte de Juan Damasceno de la fórmula dionisiana «ὑπερούσιος οὐσία» supone la adopción de una estructuración metafísica platónica, opuesta a la teología de los Capadocios; *cfr.* B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...*, *cit.*, p. 115, donde explica que, con el recurso aludido, Juan Damasceno se aleja de la identificación entre Dios y el Ser en su plenitud que habían efectuado los Capadocios.

teológica del paradigma henológico, uno de los aspectos neoplatónicos que perviven en la filosofía de Juan Damasceno.

A la hora de estudiar ambos elementos, entendidos como formas de aproximación para el esclarecimiento de la recepción de las Ideas platónicas en la obra de Juan Damasceno, y más en general, del concepto de universal, se hace preciso enmarcar la investigación dentro del estudio de los paradigmas metafísicos tradicionales que, propuestos por Platón y Aristóteles, se habían ido consolidando en el contexto neoplatónico al que acabamos de aludir. Se trata del paradigma henológico y del paradigma ontológico. La conveniencia metodológica de aplicar este planteamiento, que ya utilizamos a la hora de estudiar el neoplatonismo tardío de las escuelas de Atenas y de Alejandría, se pone de manifiesto con relación a tres dificultades que nos plantea el estudio de las Ideas platónicas en la obra de Juan Damasceno: a) la escasez de pasajes en los que Juan Damasceno usa el término «ιδέα» no permite aclarar la cuestión de su significado; b) la equivocidad del concepto principal de οὐσία, que, por lo que respecta a *Dialectica*, comprende puntos de vista tan dispares como para no permitir hallar filosofía sistemática alguna;⁷² y, lo que es más importante, c) el hecho de que, teniendo en cuenta que la hipóstasis es la única entidad a la que reconoce una existencia autosubsistente y viendo que la οὐσία es interpretada no como ὑποκείμενον, sino como κοινόν, puede concluirse que, en los planteamientos filosóficos de Juan Damasceno hay implícita una negación de la teoría neoplatónica de las Ideas.⁷³ Nuestro planteamiento metodológico se fija, por otra parte, en la circunstancia de que, en la filosofía neoplatónica de la que Juan Damasceno tuvo noticia, la condición de posibilidad lógica para hablar de la objetividad universal de las Ideas, *i. e.*, de su real substancialidad, se cifra en la estructuración henológica del ser y la consiguiente predicación equívoca de géneros y especies, que es el correlato lógico de la metafísica neoplatónica de la procesión.⁷⁴

⁷² G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos...* cit., p. 244.

⁷³ *Ibidem*, p. 246.

⁷⁴ Para la aclaración del significado histórico de los paradigmas metafísicos henológico y ontológico, remitimos al Apéndice IV del presente trabajo. Giovanni Reale es quien ha llamado la atención sobre la importancia de estos dos paradigmas a la hora de interpretar la historia de la filosofía; nosotros seguiremos en lo sucesivo los planteamientos de G. REALE, “«Henologia» e «Ontologia»: i due paradigmi metafisici creati dai Greci”, *Storia della filosofia greca e romana* 9. *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, pp. 47-69, e IDEM, “Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone”, *Introduzione, traduzione e commentario della ‘Metafisica’ di Aristotele. Testo greco a fronte* (Il pensiero occidentale) Bompiani, Milano, 2004, pp. XI-CCCII. En síntesis, puede decirse que la predicación equívoca de géneros y especies entre sí implica que la intensión de cada uno de ellos se conserve objetivamente como una nota eidética a lo largo de la serie que unos y otros constituyen, en sentido vertical y de forma adicional, gracias a la teoría de la definición por género próximo y diferencia de los individuos. Este tipo de predicación permite hablar de los géneros y especies como entidades universales con fundamento necesario, de forma que es imposible lo que contra la teoría platónica de las Ideas había propuesto Aristóteles en *Categoriae*, a saber, que un género pudiera reducirse a la suma extensiva de las especies que a él se subordinan; *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 85.

Teniendo en cuenta ambas cosas —las dificultades señaladas y el vínculo entre Lógica y Metafísica en el neoplatonismo—, consideramos pertinente el recurso a este método, pues, una vez combinado con el análisis descriptivo de los textos, nos permite comprender, desde una perspectiva filosófica más amplia y complementaria, la importancia sistemática que en la obra de Juan Damasceno adquiere la concepción realista del universal. Gracias a ello, estaremos en condiciones de interpretar las veladas alusiones a la teoría platónica de las Ideas y de juzgar el valor de esta presencia en función de los dos paradigmas metafísicos mencionados. Adelantaremos ya que el henológico, característico del platonismo en general, lo utiliza Juan Damasceno con prioridad en el ámbito teológico; mientras que el ontológico, nacido de la reforma metafísica que Aristóteles programara contra su maestro, Platón, es aplicado por Juan Damasceno en el ámbito físico constituido por las Creaturas, que interpreta como ὑποστάσεις, en sentido cristiano, aun cuando, en su analítica, reine la terminología aristotélica de la οὐσία.

4. Estudio de *Institutio Elementaris*

Ya hemos aludido al hecho de que *Fons sapientiae* ha sido transmitida junto a la breve introducción *Institutio elementaris*.⁷⁵ Esta introducción, que es una síntesis de *Dialectica*, no coincide, por lo que hace a los contenidos, a la mucho más conocida *Isagoge* de Porfirio,⁷⁶ ya que, si es cierto que en ésta también se estudia, aunque siempre de forma sintética, la teoría de la predicación lógica de Aristóteles, en *Institutio elementaris*, encontramos, además de conceptos lógicos, otros que no tienen que ver con la Lógica, sino con la Teología, como, *e. g.*, ἐνέργεια, y, lo que es más significativo, con conceptos exclusivamente cristianos, como la interpretación de «θέλημα» en relación con «ἁμαρτία».⁷⁷

⁷⁵ Esté título, dado por M. Lequien en su edición de 1712, es el que figura en la edición de P. B. Kotter; no obstante, R. GROSSETESTE (1175-1253) eligió el más literal *Introductio dogmatum elementaris* para su traducción, editada en 1514; treinta años después, Perionius eligió *De decretis et placitis primae institutiones*; *cfr.* P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, ... *cit.*, p. 3. El opúsculo incluye en el título la precisión «ἀπὸ φωνῆς», lo que, tal como lo atestigua Kotter en consonancia con M. RICHARD, “Ἀπὸ φωνῆς”, *Byzantion* 20 (1950) 191-222, quiere decir que no fue escrito directamente por Juan Damasceno.

⁷⁶ P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, ... *cit.*, p. 3: «Vom Inhalt her ist aber Εἰσαγωγή mindestens ebenso gerechtfertigt da ja grösstenteils dieselben Gegenstände behandelt werden wie in der berühmten Eisagoge des Porphyrios».

⁷⁷ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 9, 7; ed. P. B. KOTTER (1969), p. 26. ya Plotino había tematizado el concepto de «voluntad» en unos términos que, aplicados a la hipóstasis principal, el Uno, sugería la posibilidad de una convivencia con tesis cristianas; *cfr.* el pasaje PLOTINO, VI 17 1-10, donde llega a escribir unas líneas que darían pie a señalar una influencia directa del Cristianismo: «ἐτι δὲ καὶ ὧδε· ἕκαστά φαμεν τὰ τῷ παντὶ καὶ τόδε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν, ὡς ἂν ἔσχειν, ὡς τοῦ ποιῦντος προαίρεσις ἠθέλησε, καὶ οὕτως ἔχειν, ὡς ἀνπροϊέμενος καὶ προϊδὼν ἐν λογισμοῖς κατὰ πρόνοιαν οὗτος εἰργάσατο» [«He aquí un argumento más: decimos que las cosas del universo, una a una, y el universo sensible son tal y como si fuesen tal y como las hubiera decidido la voluntad del Hacedor, es decir, son tal y como si éste las hubiera realizado tras haberlas proyectado y previsto mediante cálculos providentes» *v.i.i.l.*]. Sin embargo, el texto de Plotino cuestiona la legitimidad de recurrir a rasgos antropomórficos en cuestiones de cosmología: «ἀεὶ δὲ οὕτως ἔχόντων καὶ ἀεὶ οὕτως γιγνομένων, οὗτοι καὶ ἀεὶ ἐν τοῖς συνοῦσι

El texto es explícito en lo que se refiere a su filiación cristiana. Así ocurre con los nombres de las Personas que se ponen como ejemplo de lo que es una ὑπόστασις, que corresponden a personajes bíblicos y que, en este uso, da la pauta para todos los autores bizantinos posteriores que dedicaron unas páginas a comentar *Categoriae*.⁷⁸ Otros rasgos que atestiguan el carácter cristiano de la obra son la inclusión de una oración en el proemio, y, sobre todo, el reconocimiento expreso de que el significado de los conceptos filosóficos que se van a examinar atiende a la autoridad de los Padres (κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας).⁷⁹

4.1. Disolución de las Ideas platónicas y de las formas aristotélicas en la reinterpretación de «οὐσία»

En el primer epígrafe de *Institutio elementaris*, Juan Damasceno establece, «de acuerdo con los santos Padres», una triple identificación semántica de los principales términos filosóficos empleados en la estructuración lógica del Ser en la escuela neoplatónica de Alejandría, que, a través de Isagoge, tienen su origen en la crítica aristotélica de la teoría platónica de las Ideas, y, más en particular, en la lógica que, suplementariamente, esbozó Aristóteles. La primera de las tres ecuaciones identifica tres términos que implican sendas interpretaciones del ser particular (τὸ μερικόν):

ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταὐτόν ἐστιν.⁸⁰

Las otras dos ecuaciones identifican términos referidos al ser universal (τὸ κοινόν). Por una parte, la segunda ecuación establece la identidad entre dos de las cinco voces de Porfirio, la diferencia (διαφορά) y la propiedad (ιδίωμα), y una categoría aristotélica, la de la cualidad (ποιότης), son lo mismo:

καὶ διαφορά καὶ ποιότης καὶ ιδίωμα ταὐτόν ἐστιν.⁸¹

κεῖσθαι τοὺς λόγους ἐν μείζονι εὐθημοσύνη ἐστῶτας· ὥστε ἐπέκεινα προνοίας τάκεῖ εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα ἀεὶ νοερώς ἐστηκότα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι» [«Pero la verdad es que, estando siempre en ese estado y sucediendo siempre de ese modo, sus principios racionales yacen fijos en un orden más armonioso coexistiendo por siempre con los Inteligibles. Así que las cosas de allá sobrepasan la Providencia y sobrepasan la decisión, y cuantas cosas existen en el ámbito del Ser existen estables por siempre en estado intelectual» v.i.i.l.]. A este respecto, dice prudentemente J. IGAL, *Plotino. Enéadas. V-VI*, Gredos, Madrid, 2002, p. 525, n.46: «Plotino asume el lenguaje no de la filosofía sino de la teología. Probablemente ya los escritores cristianos (y se supone que otros también) hablaban de la voluntad de Dios».

⁷⁸ K. IERODIAKONOU, "The Byzantine Reception of Aristotle's *Categories*", *Synthesis philosophica* 39 (2005) 19.

⁷⁹ Se trata de una distinción entre el sentido que un término adquiere en los filósofos helenos y en los Padres que se remonta a Juan de Escitópolis; cfr. B. R. SUCHLA, "Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung"... *cit.*, p. 164. La distinción la reencontramos, desarrollada, en MÁXIMO EL CONFESOR, *Opuscula theologica et polemica* 26, P.G. 91, 276AB; cfr. R. GAMBINO, "La metafísica dell'οὐσία in Massimo il Confessore e Teodoro Studita: analogie e differenze"... *cit.*, p. 84.

⁸⁰ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 1, 2, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 20 [«'substancia' y 'Persona' e 'individuo' son lo mismo» v.i.i.l.].

Por otra parte, la tercera de las ecuaciones establece la identidad de significado entre tres términos de gran calado filosófico, tanto dentro de la tradición platónica como en la aristotélica: se trata de los términos «οὐσία», «φύσις» y «μορφή»:

οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας ταὐτόν ἐστιν.⁸¹

Además, la «οὐσία» también coincide con la especie (εἶδος), porque ambas significan lo que hay de común (τὸ κοινὸν) en un grupo de individuos que pertenecen a una misma especie, gracias a que son semejantes en cuanto a la esencia (ὁμοουσίους).⁸² A cada una de las especies (εἶδος) le corresponde una naturaleza (φύσις) creada,⁸⁴ que, identificada con la forma y la esencia, contiene los seres individuales determinados como hipótesis (ὑποστάσεις), no ya como substancias primeras: se trata de las Personas (πρόσωπον) o individuos (ἄτομον) que, a diferencia de las especies, de por sí universales, son particulares (μερικὸν).⁸⁵ Una tal simplificación patrística de los tecnicismos filosóficos, que habían sido distinguidos con precisión por los comentaristas de Aristóteles de la escuela neoplatónica de Alejandría, se ordena a las directrices impuestas a la filosofía por los requisitos de la Ortodoxia dogmática en el ámbito de la Cristología, de la Teología trinitaria y de una de sus consecuencias más inmediatas respecto a la concepción cristiana de los individuos como Creaturas, a saber, su preeminencia axiológica y ontológica sobre los términos universales. Se trata, pues, de una explícita transformación del sentido y del significado de los términos de la tradición neoplatónica, que, concebidos de forma absolutamente instrumental, son, sin embargo, reconocidos y canonizados por la tradición de teólogos cristianos que viene a dar cima en el sistema de Juan Damasceno. Es el nuevo vino en los odres viejos.⁸⁶ Nos hallamos ante un reconocimiento patrístico de la filosofía helena que no es, ni mucho menos, absoluto, sino que deriva de la necesidad teológica de distinguir con precisión las formulaciones heréticas, principalmente monofisitas, de modo que puedan ser evitadas y refutadas eficientemente.

⁸¹ *Ibidem*, § 1, 2-3, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 20: [«y ‘diferencia’ y ‘cualidad’ y ‘propiedad’ son lo mismo»].

⁸² *Ibidem*, § 1, 1, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 20 [«‘substancia’ y ‘naturaleza’ y ‘forma’, de acuerdo con los santos Padres, son lo mismo» v.i.i.l.]; la traducción de «οὐσία» como «*substantia*» se justifica en la medida en que el presente fragmento tiene por fin la reducción de la substancialidad platónica de la esencia a mero término común y universal, en el sentido del conceptualismo aristotélico y estoico. Una vez señalado este fin, «οὐσία», siempre que no se refiera al ser individual, ha de traducirse como «*essentia*»; cfr. *infra*.

⁸³ *Ibidem*, § 2, 7, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 21; aunque el autor identifica ambos términos, el verdadero significado de la relación que se da entre ellos es el de una implicación mutua: la especie es la esencia observada desde el punto de vista del concepto de «clase», mientras que la esencia es la especie observada desde el punto de vista de la «identidad».

⁸⁴ *Ibidem*, § 1, 17, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 21. Las naturalezas son creadas en la medida en que son οὐσία, pues de ella se dice: «πᾶν κτίσμα θεοῦ οὐσία ἐστί».

⁸⁵ *Ibidem*, § 2, 7-9, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 21.

⁸⁶ K. OEHLER, "Die Dialektik des Johannes Damaskenos", *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Verlag C. H. Beck, München, 1969, p. 294: «Das grosse Problem war ja gerade dies, dass man den neuen Glauben in einer alten, überkommenen Begrifflichkeit verständlich machen, den neuen Wein in alte Släuche füllen musste».

En particular, la equiparación patrística entre «οὐσία», «φύσις» y «μορφή», términos cuyo nuevo sentido cae ahora bajo el del universal aristotélico (εἶδος, τὸ κοινόν), no sólo implica la suplantación de la metafísica aristotélica de la substancia primera por el sistema cristiano de las hipóstasis individuales, sino la negación de la conceptualización neoplatónica de las Ideas.⁸⁷ Uno de los significados de «φύσις» en Platón es, precisamente, el de la realidad esencial de las Ideas;⁸⁸ por tanto y en primer lugar, la interpretación, establecida por Juan Damasceno, de «φύσις» como εἶδος, en el sentido del κοινόν aristotélico, expresa claramente la intención de reducir el estatuto real, causal y paradigmático de la Idea platónica al estatuto de mera abstracción que corresponde al concepto. Nos hallamos, pues, ante una refutación del realismo trascendente platónico y neoplatónico. Lo mismo puede decirse del realismo inmanente implicado en la interpretación del término «μορφή» en algunos pasajes aristotélicos y neoplatónicos; su expresa interpretación por parte de Juan Damasceno como εἶδος, en el sentido del κοινόν aristotélico, supone una refutación de esta segunda clase de realismo. Dicho con los términos de la triple clasificación alejandrina del universal, el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς suplanta, gracias a la identidad «οὐσία», «φύσις» y «μορφή», al universal πρὸ τῶν πολλῶν y al universal ἐν τοῖς πολλοῖς.

Como decimos, la misma interpretación de «οὐσία» en los términos de «φύσις» y «μορφή» —i. e., como εἶδος, en el sentido del κοινόν aristotélico— que sirve para rechazar la interpretación platónica de las Ideas, así como del vestigio que de ella pervive en la μορφή aristotélica, supone, también, la refutación de la interpretación aristotélica del ser individual como «οὐσία πρώτη». A este respecto, resulta altamente significativo, no sólo que Juan Damasceno interprete el ser particular (τὸ μερικόν, τὸ κατὰ μέρος) como ἄτομον e ὑπόστασις, en el sentido de «πρόσωπον» —lo cual es, en términos positivos, un rasgo específicamente patrístico—, sino que, por otra parte, no reproduzca la problemática adjetivación aristotélica de la «οὐσία» como «οὐσία πρώτη» y «οὐσία δευτέρα» —lo cual es, en términos negativos, una desconsideración, por omisión, de la conceptualización aristotélica del ser individual y, en esta medida, un refuerzo de la refutación filosófica de la «οὐσία» aristotélica—. En efecto, como se ha explicado, la ausencia de la adjetivación de la «οὐσία», que se pone de manifiesto en el uso de este término por parte de Juan Damasceno, significa la eliminación de la dependencia ontológica que, en Aristóteles, seguía dándose, como una forma larvada de la μέθεξις platónica, por parte de la οὐσία πρώτη con relación a la οὐσία δευτέρα, i. e., del ser individual respecto al ser universal, siendo este último el

⁸⁷ G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos...* cit., p. 246: «Zugleich liegt in dieser betonten Trennung von Existenz und Hypostase eine Abweisung der neuplatonischen Ideenlehre».

⁸⁸ É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon...* cit., p. 557.

correlato despotenciado de la Idea platónica.⁸⁹ Por tanto, en la reinterpretación de «οὐσία» va implicada una doble refutación del universal: la que atenta contra la Idea platónica y contra la forma inmanente aristotélica. En este sentido, la reinterpretación de «οὐσία» tiene el mismo alcance que las reinterpretaciones de «φύσις» y «μορφή», tomadas ambas en conjunto. En definitiva, con la reducción de «οὐσία», «φύσις» y «μορφή» al εἶδος, en el sentido del κοινόν, por una parte, Juan Damasceno logra que la Idea se reduzca al universal abstracto; mientras que, por otra parte, con la desadjetivación de la οὐσία, impide que se conserve la relación ontológica de participación que se da entre la «οὐσία δευτέρα» aristotélica, correlato de la Idea, y la «οὐσία πρώτη», correlato de su copia, producto o imitación.

De este modo, la reducción de la Idea a universal y la cancelación de la participación que lleva a cabo Juan Damasceno son dos operaciones que permiten la liberación teológica del ser individual respecto de su tradicional supeditación filosófica a la instancia de lo universal, fuera éste causa trascendente, como la Idea platónica, o forma inmanente, como el εἶδος en el sentido de la μορφή aristotélica. Esta liberación teológica del ser individual respecto al universal significa, sí, una acentuación de su autonomía ontológica; sin embargo, no podemos pasar por alto que ha sido operada negativamente, precisamente, a través de la reducción semántica de la οὐσία a κοινόν, y a través de la cancelación del vestigio de la relación causal de participación platónica que mantenía su vigencia en la dependencia aristotélica entre la οὐσία δευτέρα y la οὐσία πρώτη. En *Institutio elementaris*, falta, por tanto, una acentuación de la autonomía ontológica del ser individual llevada cabo positivamente. Es lo que Juan Damasceno realiza, de modo complementario, en *Dialectica*. Como veremos con mayor detalle, en varios pasajes de esta obra procede a definir «οὐσία» en el sentido del ὑποκείμενον aristotélico que, en Aristóteles, significa o bien la οὐσία πρώτη como σύνολον, lo que propiamente es *substantia*; o bien el soporte material (ὕλη) de ésta, que propiamente es *substratum*; o, por último, el soporte predicativo (λόγος, τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, οὐσία) de la *substantia*, que propiamente es *subiectum*.⁹⁰ Como veremos con más detalle en el análisis de *Dialectica*, es igualmente significativo que, además de establecer expresamente la ecuación de identidad entre οὐσία e ὑποκείμενον,⁹¹ Juan Damasceno define «οὐσία» con el término «αὐθύπαρκτον».⁹²

⁸⁹ G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 246: «Die Benennung von Individuum und Allgemeinem als 1. und 2. Substanz bei Aristoteles zeigt das Verbindende in beiden auf, das darin besteht, dass in besonderer Weise das Individuum Teil des Ganzen ist».

⁹⁰ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 3, 1028b-1029a; Cfr. sub voce “hupokeimenon”, J. O. URMSOON, *The Greek Philosophical Vocabulary*, Duckworth, London, 2001, p. 77-78.

⁹¹ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 1, 14-15, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 58: «ἡ μὲν γὰρ οὐσία ὑποκείμενον ἐστὶν ὥσπερ ὕλη τῶν πραγμάτων».

⁹² *Ibidem*, § 1, 6-7, pp. 57-58: «οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν ἡγουν τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν».

Por el momento es suficiente con que reparemos en el hecho de que, junto a una concepción de «οὐσία» como κοινόν, existe otra que sigue interpretando «οὐσία» como ὑποκείμενον. Con ello, pese al intento de eliminar los vestigios de la participación platónica a través de la desadjetivación de la οὐσία, una vez que cotejamos la equivocidad de «οὐσία» en *Institutio elementaris* y en *Dialectica*, reaparecen en Juan Damasceno los equivalentes de la substancia segunda y de la substancia primera de Aristóteles. Es algo que, en cualquier caso, ya estaba reconocido, implícita y críticamente, dentro de *Institutio elementaris*, una vez que, dentro de las tres ecuaciones terminológicas indicadas al comienzo de esta obra, destaca la contraposición bipolar entre las instancias ontológicas de lo universal (τὸ κοινόν) y lo particular (τὸ μερικόν). Así, llegamos a la constatación de que, en Juan Damasceno, se da una interpretación equívoca de la οὐσία. Sin embargo, a diferencia de lo que se ha dicho al respecto,⁹³ no nos parece que esta circunstancia pueda ser tomada como prueba a favor de la inconsistencia dialéctica, sistemática y, en última instancia, científica y filosófica del autor; pues se trata de distintos usos de un mismo término, de modo que en cada caso se da un referente distinto, sin que haya problemas de principio en contra de la pervivencia del sentido filosófico en Juan Damasceno. Por lo que hace a *Institutio elementaris*, el uso de «οὐσία» es coherente y sólo significa κοινόν, en el sentido de la naturaleza abstracta, *i. e.*, del universal abstracto meramente determinado por un contenido esencial. A lo sumo, encontramos la particularidad de que lo universal, además de como lo común, se define, al igual que ocurre en Porfirio y en toda la tradición neoplatónica posterior —nunca en Aristóteles—,⁹⁴ también como «continente» (τὸ περιέχον), sea de especies subordinadas o de individuos, caso de que el universal en cuestión sea la especie especialísima.⁹⁵

4.2. Consecuencias sobre la traducción de «οὐσία»

Esta circunstancia semántica tiene consecuencias sobre la traducción del término. Ya no es posible —como sucede en la interpretación aristotélica de la οὐσία, que es simultáneamente τὸ τί ᾗν εἶναι e ὑποκείμενον—, que un mismo término, «οὐσία», pueda ser traducido simultáneamente por «essentia» y «substantia». En efecto, para la filosofía helénica, incluida la aristotélica, el substrato o la substancia del Ser es la esencia,⁹⁶ mientras que, en la cosmovisión cristiana, el

⁹³ G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 249, afirma que, de no prevalecer el sentido de οὐσία como κοινόν en Juan Damasceno, no podría considerársele filosóficamente desamparado: «als philosophisch ungeschützt».

⁹⁴ PORFIRIO, *Isagoge* VIII, p. 40: «κοινόν δὲ γένους καὶ διαφορᾶς τὸ περιεκτικὸν εἶδω».

⁹⁵ Cfr., en este último sentido, JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 2, 7-9, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 21: «ὥστε φύσις καὶ μορφή καὶ οὐσία ἐστὶ τὸ κοινόν καὶ περιέχον τὰς ὁμοουσίους ὑποστάσεις».

⁹⁶ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 87-88, donde, explicando el sentido de «οὐσία» y de «τὸ ὄν», afirma: «But Plotinus, like Aristotle, is conscious that 'ousia' is a nominal form of the verb 'to be', and primarily in its

problema no es tanto la dilucidación del último fundamento del Ser, como la distinción de dos tipos de ser radicalmente heterogéneos, *i. e.*, el ser increado que, como Ser supraesencial, compete a Dios y el ser creado de las Creaturas.⁹⁷ Dado que, dentro de esta cosmovisión, a) el ser de Dios está, en calidad de «ὑπερούσιος», más allá de cualquier categorización inteligible, y dado que, gracias al dogma central de la encarnación del Λόγος, b) ya no hay lugar para la preeminencia neoplatónica del ser del Paradigma sobre el del ser individual —sino que éste mismo es el que adquiere preeminencia ontológica sobre el Paradigma que la tradición neoplatónica había canonizado como ser primero y ser verdaderamente real—, entonces, la traducción de «οὐσία» ya no puede ser vertida como «*substantia*», sino sólo como «*essentia*»,⁹⁸ en el sentido de la mera talidad abstracta (ψιλλῇ θεωρίᾳ), siempre que nos refiramos a la constitución física de los individuos y no a la naturaleza encarnada del Λόγος, la cual pudo observarse en la Persona de Cristo (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη).⁹⁹

Es éste un paso decisivo en la transformación del sentido que, por influjo del sistema teológico y metafísico del Cristianismo, tal como lo encontramos expuesto en la monumental obra de Juan Damasceno, van adquiriendo los términos filosóficos capitales que habían sido acuñados originariamente en el contexto de la cultura y de la filosofía helénica. El paso que, en particular, representa el sistema de Juan Damasceno es, en comparación con la primera Patrística, un paso neto, cargado de plenitud clarificadora, ya que, a diferencia de lo que ocurría con el carácter predominantemente neoplatónico de Pseudo-Dionisio Areopagita —en el que, gracias a que el concepto de Creación se confundía con el de Procesión, «οὐσία» aún conservaba la riqueza de

existential sense. There is no need to dissociate 'substance' from 'substance of'/'essence of' by asserting that the latter concerns only the predicative use of 'being'. For 'what it is to be x' can be, and I think commonly was, read by Aristotle and Plotinus as 'what it is for x to be, i. e. exist'. [...] Most obviously, when the question is of a quality, say a specific differentia, which 'completes the ousia', it will not be helpful to have to decide whether 'the ousia' means 'the essence' or 'the substance'; for this would amount to deciding between 'the substance of' and 'the substance', and I do not think that Plotinus wanted to distinguish, even in meaning, between 'completing the substance of man' and 'completing the substance, man'».

⁹⁷ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...*, cit., p. 111 y 115, señala que, en relación con la distinción entre el tipo de ser de Dios y de las Creaturas, la esencia se distingue realmente de la existencia, que corresponde al ser de las segundas; ello ocurre de forma inversa a Aristóteles, donde sólo se da una distinción conceptual entre esencia y existencia. Ahora bien, este uso lo restringe Juan Damasceno al mundo físico, ya que, como veremos en nuestro estudio de *Expositio fidei*, en Cristología y en la Teología trinitaria, ocurre de forma distinta.

⁹⁸ Richter no se pronuncia de forma coherente, ya que, mientras que en G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos...* cit., p. 245, n. 588, reconoce que «οὐσία» puede traducirse tanto por «*substantia*» como por «*essentia*»: «*Je nach dem Zusammenhang wäre οὐσία bald mit Substanz, bald mit Wesenwiederzugeben, aber beide liegen so ineinander, dass man selbst diese Worte nicht trennen kann*»; sin embargo, *ibidem*, p. 251, afirma que, aplicado a Dios, «οὐσία» sólo puede traducirse como «*Wesen*», no como «*Substanz*»: «*Es bleibt auch der Expositio kaum eine andere Möglichkeit, als für die Aussagen über Gott Usia im Sinne von Essenz zu gebrauchen, nicht aber von Substanz*». Lo mismo ocurriría, *cfr. ibidem*, p. 252, en consecuencia, con la traducción de «ὑπερούσιος» por «*Auch dieser Ausdruck lässt sich mit dem Verständniss von Usia als Substanz nicht vereinbaren*».

⁹⁹ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine...* cit., p. 154, donde, con referencia al sentido cristológico de «φύσις» de Juan Damasceno, afirma: «*He recognices, therefore, that the word 'nature' can mean also the concrete reality of an individual existence (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη), and that in this sense it does not coincide with the concept of common nature distinguished 'by contemplation' (ψιλλῇ θεωρίᾳ) in beings of the same species*».

matices de la filosofía neoplatónica—, como se evidencia en el análisis de *Institutio elementaris*, el significado de «οὐσία», al ser contrapuesto al ser real de la ὑπόστασις, queda restringido al de «esencia», en el sentido abstracto del universal aristotélico. Igualmente, cuando se emplea «οὐσία» para referirse, no a una naturaleza común respecto a un conjunto de seres individuales específicamente homónimos, sino a la clase bajo la que, *e. g.*, en calidad de Creaturas, se ordenan todos los seres existentes, ya no significa *Ser*, en el sentido plenario de la causa de todos ellos, sino solamente «ser», en el sentido de la formalidad de un concepto que es utilizado instrumentalmente con fines de ordenación y de clasificación gnoseológica o heurística.¹⁰⁰ Dicho en dos palabras: el *Ser* deja de ser Dios, el Uno o el Bien de los neoplatónicos y pasa a reducirse a un concepto vacío, absolutamente indeterminado tanto específica como realmente, de modo que puede predicarse equívocamente del *Ser* supraesencial de Dios así como del ser existencial de las Creaturas. En definitiva, Juan Damasceno canoniza el significado de «οὐσία» como universal abstracto, en un sentido que es tan independiente de la Idea platónica como de la substancia primera aristotélica,¹⁰¹ con la ulterior consecuencia de que, como decimos, ya no puede traducirse por «*substantia*», sino sólo por «*essentia*», de modo que también comprenda el sentido del «ser» generalísimo que puede predicarse tanto de Dios como de sus Creaturas, aunque en cada caso se trate de una predicación distinta.

4.3. La inducción desde las especies especialísimas al género generalísimo

La reducción semántica que, «de acuerdo con los Padres», lleva a cabo Juan Damasceno al equiparar los términos «οὐσία», «φύσις» y «μορφή», obedece a una finalidad teológica de enormes consecuencias metafísicas, entre las que, como hemos indicado, se encuentra la refutación del realismo eidético, tanto en la versión trascendente platónica y neoplatónica, como en su versión inmanente aristotélica y peripatética. Se entiende que, en consecuencia, en la concepción de géneros y especies de *Institutio elementaris*, no conste el término «ἰδέα», de clara connotación platónica, y que, en cambio, se usen prolijamente y de forma sinónima los términos que, con mayor propiedad, pertenecen a Aristóteles y que fueron preferentemente empleados tanto

¹⁰⁰ A este sentido lato de «ser», hace referencia G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 251, donde explica que, cuando Juan Damasceno utiliza «οὐσία» para referirse a Dios o a las Creaturas, no lo hace en sentido filosófico, sino en un sentido prefilosófico que, principalmente, coincide con el patrístico y que, por tanto, ha de traducirse por «*essentia*»: «Das Hauptwort οὐσία spielt eigentlich dabei gar keine bestimmende Rolle mehr und ist des philosophischen Gehaltes ebenso sehr entkleidet wie das Wort „Wesen“ in der deutschen Alltagssprache».

¹⁰¹ G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 247: «Die Dialektik grenzt sich in ihrer Grundeinstellung nicht nur gegen Aristoteles und die Teilhabe des Individuums an der Usia ab, sondern auch gegen die Neuplatoniker mit der Hypostasierung der Usia».

por los comentaristas alejandrinos como por los Padres de la Iglesia: tal es el caso de «εἶδος» y de «μορφή».

Ahora bien, el plano desde el que se opera una tal reducción semántica no es, propiamente, ni teológico ni metafísico, sino gnoseológico, por no decir lingüístico. Este plano, en el que «οὐσία» viene a significar *essentia*, no es ontológicamente autónomo, sino que se halla contenido en un marco teológico, que, por su carácter fundamental, lo supera y lo comprende. En el sistema de Juan Damasceno, como en toda la Patrística, no tiene tanto sentido el hecho de conocer la esencia de las cosas —lo que era prioritario en la filosofía helénica—, como el de reconocer que son *Creaturas* y que, como tales, se distinguen del Ser de Dios. Claro ejemplo de ello es la expresa negación de las diferencias entre «μορφή», «οὐσία», «εἶδος» y «φύσις», términos que no son sinónimos en los filósofos clásicos ni tardoantiguos. Asistimos, con ella, a una homogenización conceptual, en la que los matices de la filosofía helena son eliminados en aras de la distinción teológica entre el ser de Dios (ὑπερούσιος οὐσία) y el de las *Creaturas* (πᾶν κτίσμα θεοῦ οὐσία ἐστὶ).¹⁰² En este contexto, sucede que tanto Dios como las *Creaturas* son οὐσίαι; se entiende que, el requisito de no comprometer la distinción teológica entre los dos tipos de ser, haga que, en este uso de Juan Damasceno, «οὐσία» no signifique sino «ser», en sentido lato, como ser o esencia generalísimos. Se trata de un sentido afilosófico que no tiene otra finalidad que la de mentar «algo que es», resaltando el hecho de que sea, de que exista. Una vez establecida esta distinción entre el Ser de Dios y el «ser» de las *Creaturas*, que en su generalidad específica y realmente indeterminada de «ser» también compete a Dios, con la reducción semántica referida, se trata, en segundo lugar, de articular conceptualmente las diferencias y las relaciones que se dan entre los distintos tipos de realidades creadas, tipificadas a partir de su especie especialísima, definida aristotélicamente por la aplicación de una diferencia al género más próximo a aquella especie. Gracias a ello, «οὐσία», particularmente identificada con «φύσις», en última instancia, significa, precisamente, la especie especialísima (εἰδικώτατον εἶδος) que, sin poder dividirse en ulteriores especies empero, tolera la composición de partes —cual, como veremos a continuación con mayor pormenor, en el caso de ‘hombre’, las representan ‘alma’ y ‘cuerpo’—, y expresa la determinación diferencial de acuerdo con la cual Dios crea,¹⁰³ por orden, los seres:

¹⁰² JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 1, 9 y 12 respectivamente, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 21. Esta diferencia tiene implicaciones en la estética de los iconos bizantinos, y fue uno de los quicios sobre los que Juan Damasceno articuló la defensa de los iconos en el seno de la querella iconoclasta; cfr. G. ZOGRAFIDIS, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιά ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ...* cit., p. 347, quien, teniendo en cuenta la filosofía estética y teológica de Juan Damasceno, afirma que la diferenciación entre el ser de Dios y el de la *Creatura* es el problema central de toda la filosofía bizantina.

¹⁰³ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine...* cit., p. 154, donde explica cómo, en la obra de Juan Damasceno, la especie especialísima tiende a identificarse con la diferencia específica; es lo que encontramos en JUAN

πάντα ὅσα ἐνὶ προστάγματι θεοῦ ἐγένοντο, ἐνός γένους εἰσίν.¹⁰⁴

Juan Damasceno da ejemplos de las especies especialísimas de las principales Creaturas: de los peces (ἰχθύας), de las aves de agua (τὰ ὕδατα πετεινά), de los reptiles (έρπετων), del ganado (κτηνῶν), de las fieras (θηρίων), de los pastos (βοτανῶν), de los vegetales (λαχάνων) y de los árboles (δένδρων).¹⁰⁵ Se reconocen aquí los géneros de Creaturas que, contados en la versión de *Septuaginta* de *Genesis*, fueron creados por Dios «κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα», como *e. g.*, las semillas de los vegetales del campo (βοτάνην χόρτου, σπείρον σπέρμα);¹⁰⁶ o simplemente «κατὰ γένος», como, *i. e.*, la semilla de los frutos (τὸ σπέρμα),¹⁰⁷ los ganados (τὰ κτήνη),¹⁰⁸ los reptiles (πάντα τὰ έρπετά),¹⁰⁹ las aves volátiles (πετεινὰ πετόμενα, πᾶν πετεινὸν πτερωτόν),¹¹⁰ el alma que vive (ψυχὴν ζῶσαν),¹¹¹ los cuadrúpedos (τετράποδα),¹¹² fieras (θηρία),¹¹³ y, en definitiva, todo, cuanto creó (τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν).¹¹⁴ Además de que cada uno de los seres creados es una «οὐσία», también su totalidad, como ese «todo, cuanto creó» es, en su conjunto, «οὐσία» en el sentido de «ser» o «lo que es». Se trata de un dato muy significativo, pues, gracias a él, se pone de manifiesto el valor instrumental y la finalidad ilustrativa del recurso a la lógica de la tradición neoplatónica alejandrina, que, por lo que hace al caso presente, se subordina al fin de ofrecer una explicación filosófica de la imagen del mundo derivada de la doctrina de la Creación judeocristiana. Si a cada clase de Creaturas le corresponde una especie (εἶδος), a los diversos reinos de estas mismas Creaturas les corresponde un género (γένος): es el caso del Reino animal o género de los animales (ἐν γένος ὅλων τῶν ζώων); del Reino vegetal o género de las plantas (ἐν γένος τῶν φυτῶν ὅλων); del Reino mineral o inorgánico, género de los seres inanimados (ἐν γένος τῶν παντελῶς ἀψύχων).¹¹⁵ De mayor relevancia filosófica es la agrupación de estos tres reinos en dos más generales, que ya no obedecen a la determinación fáctica de los seres particulares, entendidos como Creaturas, sino a la

DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 66, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 25, referido a la especie de los peces: «ἐκάστη δὲ διαφορὰ ἰχθύων εἶδος ἐστίν». Por otra parte, ya hemos señalado cómo B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus...* cit., p. 110 y p. 114, n. 54, así como G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos...* cit., p. 232, 243 y 254, n. 626, consideran esta articulación entre división y composición específica de la naturaleza 'hombre' incompatible y contradictoria con el sentido cristológico de «φύσις».

¹⁰⁴ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 63-64, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 25 [«todo cuanto se generó por una orden de Dios es de un género» v.i.i.l.].

¹⁰⁵ *Ibidem*, § 7, 65-71, p. 25.

¹⁰⁶ *Genesis* 11, ed. A. RAHLFS – R. HANHART (2006), p. 1.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 12, p. 1.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 21, p. 2.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 24 y 25, p. 2; cfr. *ibidem*, 21: «πᾶσαν ψυχὴν ζώων έρπετων».

¹¹⁰ *Ibidem*, 20 y 21, p. 2.

¹¹¹ *Ibidem*, 24, p. 2.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, 31, p. 2.

¹¹⁵ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 71-73, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 25.

contraposición lógica de dos categorías filosóficas, a saber, la de la corporeidad y la incorporeidad, que, como vimos, había presentado Porfirio como una de las cuestiones a investigar en el denominado problema de los universales con que se abre *Isagoge*. De acuerdo con esta última reagrupación, tenemos un género de los seres incorpóreos (ἐν γένος τῶν ἀσωμάτων) y otro de los corpóreos (ἐν γένος τῶν σωματίων). Esto mismo, que es presentado de forma inductiva a partir de la constatación de especies reconocidas en *Genesis* —y, también, en nuestra experiencia empírica del mundo—, es lo que Juan Damasceno volverá a explicar, de modo más técnico y deductivamente, al afirmar que la «οὐσία», como género, se divide en las especies de lo incorpóreo y lo corpóreo. Volviendo a la consideración inductiva del «ser», el siguiente paso que Juan Damasceno opera hacia la universalidad genérica es, ya, definitivo, al menos, desde un punto de vista lógico; se trata del reconocimiento del género de toda la Creación tomada en su conjunto (πᾶσα ἡ κτίσις ἐν γένος), que, como decimos, ha de ser entendido como el género generalísimo del «ser» o «esencia» (πᾶσα ἡ οὐσία ἐν γένος) bajo el que se contienen legión de especies (πολλὰ εἶδη ὑπὸ τὸ γένος τῆς κτίσεως).¹¹⁶

4.4. La deducción desde el género generalísimo del «ser» a las especies especialísimas

Lo que acabamos de ver como un proceso, coherente y consistente, de generalización, que parte inductivamente de las especies individuales reconocidas en *Genesis* en correspondencia con los datos de la experiencia empírica y fáctica del mundo, va a presentar un par de inconsistencias, una vez que se lo considera de forma inversa, *i. e.*, partiendo deductivamente desde el género generalísimo del «ser» (οὐσία) hacia las especies especialísimas, y, además, yuxtaponiendo o insertando, en este esquema de procesión lógica-metafísica, la concepción teológica de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία». Conste por adelantado que tanto el esquema de la procesión en que se produce la división específica del «ser» como la concepción supraesencial de Dios son dos elementos neoplatónicos que, ya lo vimos, daban su color característico a la metafísica teológica de Pseudo-Dionisio Areopagita.

Acabamos de mencionar los géneros universales en los que se articula el «ser», pero sin hablar, propiamente, de su división específica en especies. Para poder entenderla correctamente, hemos de ponerla en relación con la clase de estructuración henológica del mundo que, junto a tal división específica del «ser», está contenida en *Institutio elementaris*. Como hemos indicado, se trata de una estructuración henológica inconsistente, ya que el marco lógico de esta clasificación genérica de las Creaturas queda superado por el marco teológico de la concepción

¹¹⁶ *Ibidem*, § 7, 73-76, p. 25.

neoplatónica de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία», sin reconocer expresamente en esta superación la relación de dependencia ontológica que los neoplatónicos helénicos reconocían abiertamente con el filosofema de la procesión. En Juan Damasceno, la superación teológica de la lógica obedece a la finalidad, ya referida, de insistir en la distinción del Ser de Dios con respecto al de las Creaturas; en comparación con ella, la preocupación por establecer una tipología de los seres, de las propias Creaturas, pasa a tener una importancia secundaria. Es lo que se pone en evidencia con algunas contradicciones que, desde un punto de vista meramente lógico, cabría achacar a la estructuración henológica de *Institutio elementaris*.

De acuerdo con la finalidad de establecer, ante todo, la distinción entre el Ser de Dios y el de las Creaturas, partimos, por una parte, del ser de Dios concebido como «ὑπερούσιος οὐσία»,¹¹⁷ y, por otra parte, del ser de las Creaturas, que, como ya hemos visto, se agrupa también bajo la categoría general de «οὐσία». Particular importancia tienen las varias formulaciones con las que Juan Damasceno se refiere al conjunto de todas las Creaturas. Por una parte, el conjunto de las Creaturas se presenta como un género (πᾶσα ἡ κτίσις ἐν γένος) y como esencia o «ser» en sentido general; en consecuencia, cabe hablar de esta esencia o «ser» general como género generalísimo bajo el que se ordenan los géneros y las especies relativas hasta llegar a las especies especialísimas, de acuerdo con las cuales Dios determina, por designio, las Creaturas. Después de presentar la noción de género generalísimo (γένος γενικώτατον) como la de «primer género» (τὸ πρῶτον γένος),¹¹⁸ afirma que, como género generalísimo, se da, de hecho, lo que venimos llamando, con el objeto de advertir sobre la ausencia de substancialidad, «ser» en el sentido general de la «eseidad».¹¹⁹

οἶον γενικώτατον γένος ἐστὶν ἡ οὐσία.¹²⁰

El «ser» (οὐσία), como eseidad, no es más que la circunstancia de hallarse siendo. En este sentido, cabe calificar «οὐσία» del modo siguiente no sólo como género generalísimo, sino como substancia «primera y generalísima» que contiene la legión de especies bajo sus dos subgéneros inmediatos, el de lo incorpóreo y lo corpóreo:

¹¹⁷ El Ser supraesencial de Dios recibe varias formulaciones; *cfr. ibidem*, § 1, 9, p. 20: «ὑπερούσιος οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή»; *ibidem* § 1, 9-10, p. 20: «ἡ ἀκατάληπτος θεότης»; *ibidem* § 7, 27, p. 24: «τὴν ἄκτιστον θεότητα»; *ibidem* § 7, 46-47, p. 24: «ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης», donde se le denomina «περιεκτικὸν εἶδος» de las tres hipóstasis trinitarias.

¹¹⁸ *Ibidem*, § 7, 9, p. 23.

¹¹⁹ *Cfr.* «eseidad», término reconocido en el *Diccionario de María Moliner*, con el sentido de «cualidad» o «circunstancia de ser», que es, precisamente, el que nosotros queremos expresar aquí en correspondencia al texto de Juan Damasceno; en cambio, el término «eseidad» no está aceptado en el *Diccionario la Real Academia Española*.

¹²⁰ Sobre la interpretación de la Esencia o Ser general como género generalísimo, *cfr.* JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 14-15, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 23 [«el ‘ser’ se da cual género generalísimo» *v.i.i.l.*]; *ibidem* § 7, 26-28, p. 24: «ἡ οὐσία [...] γενικώτατον ἐστὶ γένος»; *ibidem* § 7, 76, p. 24: «πᾶσα ἡ οὐσία ἐν γένος».

τούτων ἡ μὲν οὐσία ὡς πρώτη καὶ καθολικώτερα καὶ περιεκτικὴ πάντων γενικώτατον ἐστὶ γένος.¹²¹

Cuando Juan Damasceno interpreta el género generalísimo como «substancia primera», lo hace para señalar la principalidad del lugar que, como continente específicamente indeterminado de todas las Creaturas, le corresponde desde un punto de vista de la jerarquía ontológica, verticalmente considerada. Una tal indeterminación específica es también una indeterminación real, porque, si, de acuerdo con la tendencia general del Cristianismo a valorar los seres individuales por encima de los seres generales, las verdaderas realidades son las hipóstasis de las Creaturas, la categoría «primera» del género generalísimo no podrá sino significar «ser» en el sentido de la pura indeterminación específica y real o, como el mismo Juan Damasceno dice, el «ser» en sentido generalísimo (καὶ καθολικώτερα). Es éste un rasgo antitético al de la real concreción implicada en la determinación aristotélica del ser individual como substancia «primera».

Después del reconocimiento de este género generalísimo de la οὐσία, Juan Damasceno recurre al método lógico de la división específica (διαιρεῖται, τέμνεται):

εἶδη γάρ εἰσι τῆς οὐσίας ὡς ἐξ αὐτῆς τεμνόμενα. ἕκαστον δὲ αὐτῶν διαιρεῖται εἰς ἕτερα εἶδη καὶ περιεκτικόν καὶ καθολικώτερον αὐτῶν ἐστὶ.¹²²

El género generalísimo de la οὐσία contiene al resto de géneros y especies hasta llegar a las especies especialísimas (εἰδικωτάτων εἰδῶν),¹²³ las cuales, a su vez, contienen a los individuos hipostáticos, que, por razón de su semejanza esencial (ὁμοειδῶν ὑποστάσεων),¹²⁴ se agrupan bajo ella. El género generalísimo se define como tal porque no tiene por encima de él ningún otro género que lo abarque; análogamente, la especie especialísima no comprende ninguna especie más, sino sólo individuos concretos. Como de aquí se desprende, las especies posteriores al género generalísimo del «ser» actúan como géneros de las especies subsiguientes, de modo que

¹²¹ *Ibidem*, § 7, 33-34, p. 24 [«de éstas <especies> el ‘ser’ es género generalísimo como primero, generalísimo y continente» v.i.i.l.]. Evidentemente, al hablar de «οὐσία πρώτη» en este contexto, no se trata de la *substantia prima* representada por el σύνολον que se compone de materia y forma, que es, en la filosofía de Aristóteles, la entidad determinada con mayor grado de realidad y especificidad; sino, precisamente de todo lo contrario: se trata de la eseidad, que es primera en el sentido de la máxima generalidad conceptual, del ser absolutamente indeterminado real y específicamente.

¹²² En este caso no se trata de una mera clasificación, como ocurría en el proceso inductivo, sino de una verdadera producción ontológica de las especies por división específica; cfr. *Ibidem*, § 7, 14-15, p. 23 [«son especies del ‘ser’ como secciones de él. Y cada una de ellas se divide en otras especies y es continente y más general que ellas» v.i.i.l.].

¹²³ *Ibidem*, § 7, 13, p. 23.

¹²⁴ *Ibidem*, § 4, 22, p. 22; *ibidem*, § 6, 1, p. 23, encontramos otras expresiones sinónimas para expresar la común pertenencia a una esencia: «ὁμοούσια καὶ σύμμορφα καὶ ὁμογενῆ εἰσιν, ὅσα ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος καὶ ὑπὸ τὴν αὐτὴν οὐσίαν εἰσίν».

entre género generalísimo y especie especialísima las categorías de género y especie son relativas entre sí (ὑπάλληλα), en el sentido de que la última se subordina a la primera.¹²⁵

La concepción realista de géneros y especies, adopta Juan Damasceno,¹²⁶ se pone de manifiesto en la afirmación «πολλὰ εἶδη εἰσὶν ἐν τοῖς κτίσμασιν»,¹²⁷ ya que afirma que las especies están en las Creaturas, de modo afín a cómo la Forma aristotélica se halla en la materia, formando el compuesto substancial. Ahora bien, este tipo de realismo, que es inmanente, encuentra su correlato trascendente en la producción de las especies por aplicación de una diferencia al género más próximo, lo que podríamos denominar la vida propia de la materia inteligible. La procesión de géneros y especies subordinados que penden del género generalísimo del «ser» tiene lugar ontológicamente, en relación directa con la constitución de la realidad. Ello se pone de manifiesto en la afirmación de que las diferencias específicas son constitutivas (συστατικῇ) del individuo correspondiente. Como ocurría en los comentadores neoplatónicos alejandrinos, en *Institutio elementaris* todas las divisiones se realizan mediante diferencias aplicadas al género más próximo respecto a la especie a la que pertenece el individuo en cuestión, de modo que, como las diferencias correspondientes son constitutivas del ser concreto de aquél, así, en el caso de un hombre, sea Adán, el género ‘animal’ se particulariza por las diferencias de ‘racional’ y ‘mortal’, de forma que ambas son constitutivas del ser de aquél.¹²⁸ Ocurre, además, que algunos de estos géneros y especies intermedios actúan como diferencia esencial (οὐσιώδης διαφορά), y, en esta medida, al ser aplicadas sobre un género relativo originan nuevos géneros y especies, o sólo especies, en el caso de ser especies especialísimas. Que la producción de géneros y especies se caracterice, como decimos, por el hecho de que la diferencia aplicada a un género es constitutiva del ser de la especie que le subsigue quiere decir que la diferencia tiene valor óntológico y que actúa de modo causal; como, además, tenemos que la diferencia coincide con algunos géneros,¹²⁹ entonces, ocurre que precisamente aquellos géneros susceptibles de coincidir con una diferencia, o —lo que es lo mismo— aquellos géneros que son capaces de actuar causal y constitutivamente sobre otro género para producir una nueva especie, no sólo son reales y existentes, sino que están dotados de actividad

¹²⁵ *Ibidem*, § 7, 14, p. 23; *ibidem*, § 7, 37; p. 24; *ibidem*, § 7 57; p. 25.

¹²⁶ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 72: «In Constantinople and the Eastern Empire John Damascene had great influence, and he took the realist line, apparently without finding it incompatible with the remaining properties of a conceptualist universal»; de acuerdo con el autor, en el caso de Damasceno, a diferencia del de Filópono, hay una expresa afirmación del realismo inmanente, considerada compatible con el conceptualismo: los universales son formas *in re* y no es posible el conceptualismo-nominalismo que habría sostenido Alejandro de Afrodisias. La actitud de sostener un realismo inmanente compatible con el conceptualismo tiene como precedente histórico a SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 75.

¹²⁷ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 1, 16, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 21.

¹²⁸ A semejanza de *Isagoge*, JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 4, 4 y 10, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 22.

¹²⁹ Lo ‘inmortal’ (τὸ ἀθάνατον), lo ‘mortal’ (τὸ θνητόν) y lo ‘racional’ (τὸ λογικόν) son mencionados como diferencias esenciales *ibidem*, § 4, 6, y 10, p. 22, respectivamente; y, a la vez, son mencionados como ejemplos de géneros-especies relativos *ibidem*, § 7, 59, p. 25.

productiva, al modo de las hipóstasis eidéticas que en Plotino y en Proclo, conforman una cadena de procesión ontológica.¹³⁰ Así se hallan en la metafísica neoplatónica alejandrina, y, del mismo modo, están presentes en *Institutio elementaris*. Por tanto, vemos que, además de en la estructuración henológica de la realidad, también este sistema de procesión eidética puede ser contado como índice de platonismo y de neoplatonismo en el aparentemente peripatético discurso filosófico de *Institutio elementaris*.

De acuerdo con este método, que, genuinamente platónico, fue reformulado desde el marco de una metafísica ontológica contra la estructuración henológica del Ser de su maestro, y reorientada hacia éste por toda la tradición neoplatónica de Porfirio y de los comentadores de Alejandría —que es la que Juan Damasceno sigue—, las especies más generales son continentes de las menos generales. Esta concepción de los géneros como «continentes» (περιεκτικόν) de las especies de menor extensión, que es la misma de las especies como «continentes» de los seres particulares correspondientes a cada una de las especies especialísimas, tiene menos que ver con Aristóteles, que Plotino, Porfirio, Proclo y los comentadores neoplatónicos de Alejandría, y, en este mismo sentido, la reencontraremos en los teólogos bizantinos, *e. g.*, en Focio, Aretas, Pselo e Ítalo, cuyos comentarios siguen muy de cerca los de la escuela de Amonio de Hermias.¹³¹ Gracias a tal concepción, Juan Damasceno deja de considerar prioritario y exclusivo el criterio de autoridad de *Genesis* y el del sentido común aportado por la experiencia empírica, para apoyarse,

¹³⁰ Aunque es cierto que el uso de las diferencias constitutivas por parte de Juan Damasceno no implica una vigencia de la concepción genealógica del género, rasgo propio de la procesión neoplatónica de Plotino, que se reencuentra en *Isagoge* de Porfirio. Que las diferencias sean constitutivas quiere decir que se parte de la concepción aristotélica del género, de acuerdo con la cual éste es como la materia sobre la que actúan las diferencias, a modo de especies; *cfr.* ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 6, 1016a; *ibidem*, V 28, 1024b; *ibidem*, VII 12, 1038a; *ibidem*, X 8, 1058a; *cfr.* R. CHIARADONNA, “Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication”... *cit.*, p. 125. No obstante, se trata del poso de platonismo implicado, como remanente, en la teoría de la definición aristotélica, de acuerdo con la cual, al tener el género y las diferencias la facultad de completar la esencia del individuo, comportan cierta anterioridad respecto al mismo, como ocurre en PORFIRIO, *Isagoge* II 5, e *ibidem*, IV 13. Una anterioridad de la interpretación aristotélica del género como materia que, además, incluye la connotación neoplatónica del género como productor de especies, *i. e.*, la alusión a la causalidad ontológica; *cfr.* J. J. GARCÍA NORRO – ROGELIO ROVIRA PORFIRIO, *Porfirio. Isagoge. Texto griego, translatio Boethii...* *cit.*, p. 75, n. 9: «¿Es, pues, el género el lugar en el que la especie se genera? ¿O es acaso el engendrador de la especie?»; los autores señalan la respuesta a estas preguntas como factor determinante para decidir el carácter platónico o aristotélico de *Isagoge*. La respuesta nos la ofrece L. M. CASTELLI, “Plato and Aristotle on Universals and Definition by Division”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale...* *cit.*, p. 33; el autor dice que, cuando en ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 6, 1016a e *ibidem*, VIII 6, 1045a, compara el género con la materia y la diferencia con la forma, estaría siguiendo las directrices de la división platónica; ello, aun en el caso de que la concepción de la especie como el producto de la aplicación de una diferencia a un género evolucionara en el materialismo eidético estoico.

¹³¹ El término «περιεκτικόν» empleado por JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 51-53, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24, no aparece en Aristóteles y está documentado en ZENÓN, *S.V.F.* I 33; PLOTINO III, 3, 2; PROCLO, *Institutio Theologica* § 177, 2, ed. E. R. DOODS, p. 177, donde se aplica al Intellecto, por su capacidad de «comprender» las Ideas: «πᾶς νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν, ὃ μὲν ὀλικωτέρων, ὃ δὲ μερικωτέρων ἔστι περιεκτικὸς εἰδῶν»; IDEM, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, p. 73, 6; *cfr.* el uso de ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* 239, ed. M. SHARE (1994), p. 168, 28 e *ibidem*, 169, 10-11: «περὶ τῆς περιεκτικῆς ταύτης, ἥν καὶ εἰς πρώτην διαιρεῖ καὶ δευτέραν».

fundamentalmente, en el criterio lógico de la extensión y de la intensión de las especies. Así, va ordenando por deducción henológica las secciones del «ser» que ya habíamos podido constatar desde un punto de vista inductivo.

Pero la prioridad de la división específica no significa exclusividad, como tampoco ocurría con el método inductivo. Cuando Juan Damasceno procede a la división específica del «ser», no se trata de una pura deducción trascendental de los géneros ni de las especies del Ser, sino de una estructuración que, si bien está ordenada henológicamente, se realiza *a posteriori*, sobre la base de los tipos de seres que están previamente reconocidos como Creaturas en la teología judeocristiana de la Creación.¹³² Al cotejar el punto de vista deductivo e inductivo en la clasificación de las especies, puede reconocerse la compatibilidad de ambos métodos y, en consecuencia, su mutua dependencia. Esta mutua dependencia de la aproximación deductiva e inductiva nos permite apreciar la relatividad que cada una de las aproximaciones mantiene respecto a la otra. Si cabe hablar de henología, pues, se trata de una henología «decapitada», ya que, si en la producción de las especies a partir de sus géneros y diferencias hay que reconocer un elemento típicamente neoplatónico,¹³³ por una parte, el «ser», tal como aparece definido en *Institutio elementaris*,¹³⁴ que corona la estructuración henológica ya no lo hace elevándose paronímicamente sobre el resto de categorías, como ocurre ya en el mismo Aristóteles, en toda la tradición de comentaristas neoplatónicos e, incluso, en *Dialectica* de Juan Damasceno; ni el mismo «ser» es principio ni causa, como ocurre en Platón, en Plotino y en Proclo, sino mero concepto abstracto y equívoco. Además, el reconocimiento de la relatividad que la deducción apriorística de

¹³² La escritura de «Ser», con mayúscula, alude a la henología neoplatónica, en la que la metafísica de la procesión es asumida de forma coherente, haciendo de este «Ser» la causa primera y el género generalísimo; ello, con independencia de que, en Plotino, no haya un único género supremo, en la medida en que cualquiera de los cinco Géneros mayores de sofista se identificaba con él, y con independencia de la fluctuación con que, en la metafísica neoplatónica tardía de las escuelas de Atenas y de Alejandría, este «Ser» adquiere, como «supraesencial», la determinación del Uno. En todos los casos, se da una oposición a la interpretación de Juan Damasceno, en la que la metafísica de la procesión no es reconocida explícitamente y en la que «ser», escrito con minúscula, sólo tiene el sentido de lo que es, como clase generalísima cuyo término universal puede ser predicado equívocamente de Dios y de las Creaturas. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que tampoco los neoplatónicos lograron la formulación de un sistema puramente trascendental, en el sentido de que fuera absolutamente apriorístico; *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 132, donde se explica que la división platónica no discurre a través de una ordenación completamente *a priori*, pues el orden de sus términos, correlativo al de la procesión neoplatónica, debe ser, al menos provisionalmente, conocido por medio de la observación empírica, como, *e. g.*, se observa la prioridad de la Vida respecto al Intelecto en los casos de seres vivos no inteligentes. Aun en este caso, las concepciones del Ser en los neoplatónicos helénicos y en Juan Damasceno seguirían distinguiéndose, si no por los resultados, sí por las pretensiones de apriorismo.

¹³³ *cfr.* A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 34 y 61.

¹³⁴ Como veremos en nuestro estudio, el caso de *Dialectica* se distingue en esto del de *Institutio elementaris*, ya que allí sí reconoce la elevación paronímica del Ser, validando el elemento más «platónico» de Aristóteles, *cfr.* A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 44, que, en consecuencia, fue ampliamente explotado en el neoplatonismo, como de forma muy particular ocurrió en los comentaristas neoplatónicos de la escuela de Alejandría.

tal «ser» general guarda en relación a la posterioridad bíblica y empírica de la inducción, a diferencia de lo que ocurre en el neoplatonismo helénico, es reconocido expresamente.

4.5. La división específica del ser incorpóreo y sus inconsistencias lógicas

A la hora de recorrer el camino inverso al que, previamente, Juan Damasceno ha recorrido partiendo de las especies especialísimas hasta la noción de «ser» en general, no se produce una mera repetición de la enumeración de especies. Al proceder de lo general a lo particular, encontramos enriquecida y precisada la estructuración henológica aludida a través de la explicitación de nuevas especies especialísimas. El género generalísimo de la οὐσία se divide, como sabemos, en una sección incorpórea (τὸ ἀσώματον οὐσία) y en otra corpórea (τὸ σῶμα).¹³⁵ La sección incorpórea, que se caracteriza por ser intelectual e inmortal (ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ἀθάνατος), contiene las naturalezas de ‘Dios’ (θεός), ‘ángel’ (ἡ ἀγγελικὴ φύσις, ἄγγελος),¹³⁶ ‘alma’ (ψυχή) y ‘démon’ (δαίμων), insistiendo, en contra de la tradición profana,¹³⁷ en la existencia de la naturaleza de ‘ángel’:

ἔστιν οὖν τὸ μὲν ἀσώματον λογικὸν καὶ ἀθάνατον.¹³⁸

La afirmación de la existencia de la naturaleza ‘ángel’, como una de las especies especialísimas contenidas en la sección incorpórea del «ser», es una afirmación hecha en referencia a la especie especialísima ‘hombre’, ya que ambas están inmediatamente determinadas por la diferencia específica ‘racional’. Pero una y otra se distinguen en dos aspectos. En primer lugar, a diferencia de lo que ocurre con la naturaleza ‘hombre’, la de ‘ángel’ procede de la sección incorpórea del «ser» (οὐσία). En segundo lugar, dado que la sección incorpórea del «ser» se caracteriza por ser intelectual e inmortal (ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ἀθάνατος),¹³⁹ la naturaleza

¹³⁵ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 16, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 23.

¹³⁶ *Ibidem*, § 7, 48-49, p. 24.

¹³⁷ Como señala G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 80, la inclusión de las naturalezas «ἄγγελος καὶ δαίμων» se produce en el seno de la escuela neoplatónica de Alejandría, pero, significativamente, por autoría de uno de los primeros filósofos cristianos de la misma: *cfr.* DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE (1904), p. 85, 17: «οὐ μόνον γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ λογικόν, ἀλλὰ καὶ ἄγγελος καὶ δαίμων»; en cambio, Porfirio, que no sólo no era cristiano sino, además, enemigo declarado del Cristianismo, a la hora de articular la división específica de la diferencia ‘racional’ (τὸ λογικόν) no incluye ni a ángeles ni a demonios, sino sólo a Dios: *cfr.* PORFIRIO, *Isagoge* VIII: «τὸ γὰρ λογικὸν εἰ καὶ μὴ περιέχει τὰ ἄλογα ὥσπερ τὸ ζῶον, ἀλλὰ περιέχει ἄνθρωπον καὶ θεόν, ἅπερ ἐστὶν εἶδη».

¹³⁸ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 19, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 23 [«Se da, pues, lo incorpóreo racional e inmortal» *v.i.i.l.*].

¹³⁹ *Ibidem*, § 7, p. 24: «αὕτη [οὐσία] ἡ ἀσώματος ἐστὶ καὶ νοερὰ καὶ ἀθάνατος ὡς θεός, ἄγγελος, ψυχή, δαίμων — ἡ σῶμα [...] — ἡ σύνθετος [...]».

‘ángel’ disfruta, a diferencia de ‘hombre’, de la ‘incorporeidad’ en la modalidad de la ‘inmortalidad’.¹⁴⁰

Por lo que hace a la división específica para la obtención de ‘hombre’, Juan Damasceno sigue exactamente la de *Isagoge* de Porfirio.¹⁴¹ Ambos hacen prodecer ‘hombre’ de la sección corpórea de la οὐσία, no de la incorpórea, y a partir de las diferencias de lo ‘racional’ —como también incluye la determinación de la especie especialísima de ‘ángel’— y de lo ‘mortal’; esquemáticamente:

οὐσία \Rightarrow σῶμα \Rightarrow ἔμψυχον \Rightarrow αἰσθητικόν \Rightarrow λογικόν \Rightarrow θνητόν \Rightarrow ἄνθρωπος.¹⁴²

Pero, antes de que la sección corpórea del «ser» dé en la naturaleza ‘hombre’, se subdivide en los tres reinos generales citados en el análisis «inductivo» que, a partir del texto bíblico de *Genesis*, hemos indicado. Reinos que, ahora, como secciones de la οὐσία corpórea, reciben una denominación ligeramente diferente: a) cuerpo inanimado (τὸ σῶμα), que, a su vez, contiene las especies especialísimas de los cuatro elementos físicos señalados por Empédocles, *i. e.*, ‘fuego’ (πῦρ), ‘aire’ (ἀήρ), ‘agua’ (ὔδωρ) y ‘tierra’ (γῆ); b) ‘cuerpo vegetal’ (τὸ φυτικὸν σῶμα), que, entre otras, contiene como especies especialísimas las de ‘vid’ (ἄμπελος), ‘palmera’ (φοῖνιξ) y ‘olivo’ (ἐλαία), recibiendo esta última la denominación «El Olivo en absoluto» (ἡ ἀπλῶς ἐλαία), de clara impronta platónica; c) cuerpo animado y sensible (τὸ ἔμψυχον καὶ αἰσθητικὸν σῶμα), que, siendo lo mismo que ‘animal’ (τὸ ζῶον), contiene, *e. g.*, las especies especialísimas ‘perro’ (κύων), ‘elefante’ (ἐλέφας) y ‘caballo’ (ὁ ἵππος), que también recibe una expresión reminiscente de la platónica Idea de Caballo (ὁ ἀπλῶς ἵππος). Resulta significativo que, precisamente, cuando Juan Damasceno procede a mostrar la tipología de seres desde una perspectiva deductiva recurra a este tipo de expresiones.

Pero, además de ser el resultado de la división específica de la sección corpórea del «ser», la naturaleza ‘hombre’ constituye, ella sola, una de las tres secciones de la οὐσία:

αὕτη [ἡ οὐσία] ἢ ἀσώματος ἐστι [...], —ἢ σῶμα [...], —ἢ σύνθετος ἐκ σώματος καὶ ἀσωμάτου ψυχῆς ὡς ἄνθρωπος.¹⁴³

Desde nuestro punto de vista, es ésta la primera de las dos inconsistencias lógicas que se producen en *Institutio elementaris* por la yuxtaposición de a) la estructuración henológica

¹⁴⁰ Cfr. *infra*, la división específica de ‘hombre’.

¹⁴¹ PORFIRIO, *Isagoge* III 5, p. 14; *ibidem*, IV 6; JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 20-22, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24.

¹⁴² JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 20-22, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24.

¹⁴³ *Ibidem*, § 7, 28-29, p. 24 [«éste <el ‘ser’> o es incorpóreo [...], —o cuerpo [...], o compuesto de cuerpo e incorpóreo, como ‘hombre’» *v.i.i.l.*].

característica de la metafísica de la escuela de comentaristas neoplatónicos de Alejandría y de b) ciertos requisitos extralógicos, bien sean antropológicos, bien teológicos. En este caso, se trata de un requisito antropológico dualista, en el que la naturaleza ‘hombre’ (ἡ ἀνθρωπότης, ἄνθρωπος) se define como compuesta de otras dos naturalezas, la de ‘alma’ y la de ‘cuerpo’. El resultado, criticado por varios autores,¹⁴⁴ es una naturaleza compuesta a partir de ambas: «σύνθετος ἐκ σώματος καὶ ἀσωμάτου ψυχῆς».¹⁴⁵ Es significativo que Juan Damasceno establezca esta composición sin recurrir expresamente al método de la división específica, que habría exigido de su parte una explicación más detallada y precisa de la forma en que sería posible articular en una sola naturaleza otras dos que proceden de secciones distintas del género generalísimo de la οὐσία. Pues, por una parte, ‘hombre’ es —de acuerdo con la lógica del «árbol de Porfirio»— el resultado de la división específica que procede desde la sección copórea de la οὐσία; mientras que, por otra parte, es —de acuerdo con la antropología platónica asimilada por el Cristianismo— una naturaleza compuesta de otras dos, a saber, la naturaleza ‘alma’, que pertenece a la sección incorpórea de la οὐσία, y la naturaleza ‘cuerpo’, que, como es fácil de ver, pertenece a la sección corpórea de la οὐσία. El primer tipo de estructuración de la esencia increada, que es el de la división específica, no obedece ya al mero punto de vista de la lógica formal o de la teoría de las clases o conjuntos, sino al punto de vista de la metafísica de la procesión, a la que en la escuela neoplatónica de Alejandría quedaba remitida la lógica —pretendidamente formal— de Aristóteles; por eso, desde este punto de vista, ya no cabe la ulterior división de la especie en subespecies. En cambio, el segundo tipo de estructuración de la esencia inteligible, que se basa en la capacidad de los géneros y especies de contener elementos subordinados, es de carácter formal; de ahí que la naturaleza de ‘h o m b r e’, sólo desde este punto de vista, sea susceptible de componerse de partes.

Si es cierto que esta doble forma de llegar a una misma naturaleza no deja de entrañar problemas de consistencia, a la hora de evaluar la autonomía de la deducción a través de la división específica del «ser» por parte de Juan Damasceno, resulta más relevante la inclusión de la naturaleza ‘Dios’ en la misma sección del «ser» que la que se comprenden los Ángeles, *i. e.*, en la del «ser» incorpóreo οὐσία ἀσώματου; pues en ella encontramos la segunda de las «inconsistencias» que, desde un punto de vista exclusivamente lógico, cabría atribuir a Juan

¹⁴⁴ Como indicamos a la hora de estudiar las contradicciones en la obra de Juan Damasceno, esta particular de la dualidad natural de una misma naturaleza ha sido denunciada por B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus...* cit., p. 110 e *ibidem*, p. 114, n. 54; y por G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos...* cit., p. 232, *ibidem*, p. 243 e *ibidem*, p. 254, n. 626.

¹⁴⁵ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 43-44, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24.

Damasceno.¹⁴⁶ La inconsistencia de considerar ‘Dios’ como una de las naturalezas de la «οὐσία ἀσώματος», independientemente de que sea «intelectiva e inmortal» como lo son la naturaleza ‘ángel’ y la naturaleza ‘alma’, se pone en evidencia una vez se contrasta con la concepción de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία». Hasta el momento, hemos visto cómo a la Creación, tomada como un todo, le corresponde el género generalísimo, *i. e.*, la «esencia» (οὐσία) primera o el «ser» (οὐσία) generalísimo que ocupa el vértice de las divisiones específicas.¹⁴⁷ Ahora bien, este esquema, que interpreta neoplatónicamente el armazón formal de la lógica aristotélica siguiendo las pautas de la escuela neoplatónica de Alejandría, es forzado por los requisitos de la teología cristiana para no dejar al margen de la realidad a Dios, creador de toda substancia y, como tal, autor de la correspondencia entre toda substancia determinada talitativamente, *i. e.*, todo individuo hipostático clasificado bajo la especie que determina su esencia, y su especie especialísima, la que, a su vez, se ordena bajo el género más extenso y más universal de la οὐσία. Dentro de la estructuración henológica que es coronada con el género generalísimo de la οὐσία que comprende toda la Creatura, es ésta la que se divide en las especies de lo Incorpóreo, lo Corpóreo y lo Compuesto de ambos, que, como acabamos de ver corresponde exclusivamente a ‘hombre’. Por tanto, si Dios es creador y no Creatura, no podrá contenerse en una de las secciones del género constituido por la Creación, tomada en su conjunto. De lo contrario, la estructuración henológica que se da entre el «ser» generalísimo y las especies especialísimas contendría, como naturaleza intermediaria, a Dios; lo cual no es coherente con una concepción apriorística del mismo, ni con su determinación como causa y Ser supremo. Para lograr la coherencia de esta concepción con la estructuración henológica mencionada, no bastaría con interpretar a Dios como Ser generalísimo; pues, en este caso, Dios no pasaría de ser un género lógico, el más abstracto e indeterminado de todos, tanto a nivel esencial como real. Es, precisamente, en esta circunstancia, en la que Juan Damasceno recurre a la concepción neoplatónica de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία», que, como indicamos en su momento, encontramos literalmente formulada por vez primera en Pseudo-Dionisio Areopagita. Esta contradicción, de por sí importante, es, en principio, independiente de la que constituye, en sí misma, la propia concepción de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία»; sin embargo, ambas coinciden en el resultado final. Así pues, como «ὑπερούσιος», Dios se halla por encima del género generalísimo del Ser o de la Esencia en general que abarca a toda la Creación, tomada como un todo; mientras

¹⁴⁶ *Ibidem*, § 7, 40-41, p. 24; *cfr. item ibidem* § 7, 39-40, p. 24: «ἡ μὲν ἀσώματος οὐσία θεόν, ἄγγελον, ψυχὴν, δαίμονα»; pero *ibidem* § 7, 1, p. 24, donde la naturaleza ‘Dios’ está excluida de la sección incorpórea del «ser»: «ἀσώματος δὲ ἐνταῦθα λέγω οὐσίαν οἷον ψυχὴν, ἄγγελον, δαίμονα».

¹⁴⁷ La traducción de la «οὐσία» de este pasaje de *Institutio elementaris* como «esencia» y «ser» va a permitirnos establecer un vínculo con JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 14, 29-37, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 100, donde se señala al «Ser» (τὸ ὄν) como categoría generalísima que, sin embargo, no es género, sino que sólo se divide en substancia (οὐσία) y accidente (συμβεβηκός).

que, como «οὐσία», Dios ha de contenerse en una de las dos secciones en las que se divide primeramente el género generalísimo de la οὐσία, tomada, esta vez, no como el conjunto de la Creatura, sino como noción de «ser» en general; porque, antes que «no-ser», Dios es «ser» y porque, antes que ser corpóreo, es incorpóreo. El mismo autor de *Institutio elementaris* se ve forzado a dar razón de esta contradicción mediante la introducción de cuantificadores modales: cuando el «ser» contiene el «ser» supraesencial de Dios, lo hace supraesencialmente (ὑπερουσίως); mientras que, cuando el «ser» contiene el «ser» en general que, comprendiendo a la Creación como un todo, actúa como verdadero género generalísimo, lo hace, no supraesencialmente, sino cognoscible (γνωστικῶς) y comprehensivamente (περιοχικῶς).¹⁴⁸

Como veremos con más detenimiento, esta Esencia en sí (οὐσία), que no tiene un referente unívoco y que, conteniendo supraesencialmente a Dios, no se reduce a la esencia que corresponde a los seres creados,¹⁴⁹ reaparecerá en *Dialectica*, no precisamente como Esencia (οὐσία), sino como Ser (τὸ ὄν).

5. Estudio de *Dialectica*

5.1. Observaciones generales

En esta primera parte de *Fons sapientiae*, que tiene por objeto el establecimiento del sentido de la terminología filosófica, encontramos, aunque de forma más extensa, las mismas concepciones de *Institutio elementaris*. Al igual que en esta obra, la terminología aristotélica que la tradición de los comentaristas alejandrinos había canonizado a partir de *Isagoge* de Porfirio es adaptada a las necesidades de la teología ortodoxa que se contiene en la segunda parte de *Fons sapientiae*, i. e., en *Expositio fidei*. Sin embargo, el aristotelismo no sólo está presente en la terminología ni en los contenidos conceptuales, sino que también se halla en la misma estructuración de la Filosofía como

¹⁴⁸ Por lo que hace a la diferencia entre lo substancial de las Creaturas y lo suprasubstancial de Dios en Juan Damasceno, puede decirse que, aunque todo su discurso la presupone, sólo se explicita en JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 26-28, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24: «ἡ οὐσία, ἣτις περιέχει ὑπερουσίως μὲν τὴν ἄκτιστον θεότητα, γνωστικῶς δὲ καὶ περιοχικῶς πᾶσαν τὴν κτίσιν, γενικώτατόν ἐστι γένος». El pasaje en el que es aludida de forma más directa, sin mencionarla explícitamente, es *ibidem*, § 1, 9-10, p. 20: «ἔστι μὲν ὑπερούσιος οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή ἢ ἀκατάληπτος θεότης, ὑποστάσεις δὲ αὐτῆς καὶ πρόσωπα πατήρ, υἱὸς καὶ τὸ πανάγιον πνεῦμα· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν τελεία ὑπόστασις καὶ τέλειόν ἐστι πρόσωπον». En relación con esta definición de la Divinidad, una en esencia y trina en Personas, encontramos otra similar que confirma el uso de la terminología aristotélica dentro de la aplicación teológica; *cfr. ibidem*, § 7, p. 24: «ἔστιν οὖν ὑπόστασις μὲν καὶ ἄτομον καὶ πρόσωπον πατήρ, υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· περιεκτικὸν δὲ αὐτῶν εἶδος ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης».

¹⁴⁹ *Ibidem*, § 1, 9-11, p. 20.

disciplina científica. Igual que para Aristóteles y en contra de la tradición neoplatónica,¹⁵⁰ la Lógica, debido a su carácter introductorio e instrumental, no forma parte de la Filosofía.¹⁵¹

Dialectica establece los términos, conceptos y definiciones de la filosofía que, siendo de origen aristotélico, encuentran más próximos ascendentes en la estructura de *Isagoge* de Porfirio y en los comentarios de la escuela neoplatónica de Alejandría. Estos conceptos se utilizan en la *Expositio fidei* para determinar la corrección de las vías por las cuales ha de discurrir la fe ortodoxa.¹⁵² De este modo se tematizan los fundamentos cristológicos y trinitarios, las pruebas de la existencia de Dios, la explicación de conceptos básicos como el de «Creación», «Economía divina», «Providencia», «Anticristo», etc.; también encontramos conceptualizaciones de antropología cristiana, de estética y cinco refutaciones.¹⁵³ El tratado de estética guarda relación con las tres oraciones contra los iconoclastas,¹⁵⁴ del mismo modo que las refutaciones comparten su contenido con la obra dedicada a la recensión de herejías.¹⁵⁵

A pesar de que la terminología es aristotélica y de que las directrices dogmáticas las marca la teología, hay en *Dialectica* algunos pasajes en los que se pone de relieve el remanente neoplatónico que se conservó tanto en los comentadores de la escuela alejandrina como en la Patrística. Este poso constituye la clave que, implícitamente, da sentido y coherencia a la puntual explicación de los conceptos aristotélicos. Con todo, al igual que ocurría en *Institutio elementaris*, *Dialectica* no incluye ninguna mención explícita a las Ideas platónicas, aunque, es cierto, las especies y la concepción del Ser suponen una interpretación realista que no corresponde tanto a Aristóteles como al neoplatonismo.

Entre los temas de *Dialectica* que guardan relación con la teoría platónica de las Ideas, encontramos las seis definiciones de «filosofía» alejandrinas que pervivirán en los autores

¹⁵⁰ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 19: Alejandro de Afrodisias y, más marcadamente, los neoplatónicos de Alejandría estiman que la Lógica es parte de la Filosofía, ya que no sólo es un instrumento propedéutico para el conocimiento filosófico de la verdad, sino que ella misma nos permite conocer la verdad.

¹⁵¹ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 3, 58-65 ed. P. B. KOTTER (1969), p. 57.

¹⁵² Según B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 108, este uso está mediado por el de la Patrística, de modo que los conceptos siguen el significado definido por ella. El sentido de *Dialectica* se halla en la necesidad de distinguir con precisión el sentido filosófico y teológico de estos términos, de modo que se puedan combatir y evitar las herejías, especialmente la del monofisismo; de acuerdo con él, G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 53; en cambio, A. LOUTH, *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, (Oxford Early Christian Studies) Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 44, entiende que se da una mayor relación entre *Dialectica* y *Expositio fidei* que la que los autores alemanes están dispuestos a reconocer; así, afirma: «Presumably, the purpose of the *Dialectica*, in John's eyes, was to help novice theologians to think clearly and argue convincingly, abilities that are necessary to read On the Orthodox Faith profitably, and build on the positions set out in that treatise».

¹⁵³ Cfr. el breve tratado de estética en JUAN DAMASCENO, «Περὶ εἰκόνων», *Expositio fidei* § 89, 1-61, ed. P. B. KOTTER (1973), pp. 206-208.

¹⁵⁴ JUAN DAMASCENO, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. III. Contra imaginum calumniatores orationes tres. Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B.*, Walter de Gruyter, Berlin, 1975.

¹⁵⁵ JUAN DAMASCENO, *Liber de haeresibus, Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV. Liber de haeresibus. Opera polemica. Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B.*, Walter de Gruyter, Berlin, 1981.

bizantinos; la diferencia entre substancia y accidente; la diferencia entre género y especie; la diferencia entre estos dos términos con el Ser; las diferencias entre esencia, naturaleza y forma; los métodos de la división de acuerdo con la cual se llega a la definición por género próximo y diferencia específica; los diferentes tipos de predicación; las diferentes modalidades de existencia hipostática; y la explicación de las categorías.

Mencionar las seis definiciones de «filosofía» que se encuentran en *Dialectica* sólo tiene sentido para nuestro estudio en la medida en que ello a) testimonia la impronta neoplatónica de la escuela de Alejandría en el *corpus* de Juan Damasceno;¹⁵⁶ en que, como se desprende del origen de las mismas, b) implica un predominio de los elementos platónicos sobre los aristotélicos;¹⁵⁷ y, además, en cuanto que c) demuestra su pervivencia entre los autores bizantinos que las aceptaron gracias a que, siguiendo las pautas de la cristianización que ya se había producido en el seno de la escuela alejandrina,¹⁵⁸ no contradecían los fundamentos de su cultura cristiana.¹⁵⁹

Por otra parte, los dos epígrafes de *Dialectica* en los que se recogen las definiciones de la Filosofía que habían sistematizado los alejandrinos señalan las partes en que se divide el estudio

¹⁵⁶ Las seis definiciones fueron codificadas, a finales del s. V, por AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 2, 22- 9, 24; son recogidas por DAVID, *In Prolegomena philosophiae*, ed. A. BUSSE (1904), pp. 20, 27 y 31, y Elías (s.VI). y se reencuentran en la obra de Juan Damasceno y de Juan Ítalo.

¹⁵⁷ Las definiciones son: a) Γνωσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστί, que se halla en ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV 3, 1005b 8-11 y PSEUDO-PLATÓN, *Definiciones*, 414b 7; b) Θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις, que se halla, reformulada, en Platón, *Respublica*, 486a-5-6; c) Ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ, que se halla en Platón, *Theeteto*, 176b y se reconoce en *Respublica*, 613b; d) Μελέτη θανάτου, que se halla en Platón, *Phaedo*, 67e y 81a; e) Τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν, que se halla en ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 2, 982a 4-b 10; e) Φιλία σοφίας, que se halla en DIÓGENES LAERCIO I 12.

¹⁵⁸ Las seis definiciones de Amonio son recogidas por su alumno Olimpiodoro, quien, sin salir de la escuela de Alejandría, las transmitirá a sus discípulos David y Elías. Estos dos eruditos mantienen un equilibrio calculado entre el Cristianismo, que, según hemos de deducir de sus nombres cristianos, profesaban y el paganismo, que, de acuerdo con la ausencia de censuras antipaganas en sus obras científicas, mostraban en sus escritos. La definición de David, perteneciente al último período de la tradición académica en Alejandría, integra ambas concepciones, en correspondencia al alumnado al que se dirige que es tanto pagano como cristiano. *Cfr.* DAVID, *In Prolegomena philosophiae*, ed. A. BUSSE (1904), p. 55, 17-19: «οὕτως οὖν καὶ ἡ φιλοσοφία διαιρεῖται εἰς θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν. καὶ διὰ μὲν τοῦ θεωρητικοῦ γινώσκει πάντα τὰ ὄντα, διὰ δὲ τοῦ πρακτικοῦ κατόρθωσιν ποιεῖται τῶν ἡθῶν». Su neutralidad religiosa se deduce de la ausencia de expresiones polémicas o partidistas para con ambas concepciones de la cultura. Con todo, la neutralidad de David es indiscutible en lo que respecta a la definición de la rama teórica de la filosofía, cuando se le asigna como objeto de estudio πάντα τὰ ὄντα, mas no lo es en lo que respecta a la rama práctica de la filosofía, pues, cuando queda definida por el objeto de conocimiento del κατόρθωσιν ποιεῖται τῶν ἡθῶν, entronca con la tradición de los escritos del s. IV de autores cristianos como Eusebio de Cesarea († 339), Basilio de Cesarea († 379) y Gregorio de Nisa († 394); *cfr.* J. DUFFY, “The Lonely Mission of Michael Psellos”... *cit.*, p. 142: «David's posture can be called studied neutrality».

¹⁵⁹ P. ELEUTERI, “La filosofía”... *cit.*, p. 438, basándose en M. ROUECHÉ, “The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher”, *J.Ö.B.* XL (1990) 107-128. Entre los autores bizantinos que las heredaron podemos citar a MIGUEL PSELO, *Vidas de los emperadores de Bizancio. Introducción, traducción y notas de Juan Signes Codoñer*, Gredos, Madrid, 2005, p. 235; JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 1, ed. P. JOANNOU (1956) 1; NICÉFORO BLEMIDES, *Ἐπιτομή λογική*, P.G. 142, 720A-724B; JUAN ARGIRÓPULO, *Praefatio in libris Ethicorum quinque*, p. 5-10, ed. MÜLLNER. Dentro del monacato y su espiritualidad afín, hallamos la definición platónica, más tarde resaltada por el estoicismo, de Θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων γνῶσις en NICOLÁS DE METONA, *Περὶ τῆς ἐπὶ τῇ καταστάσει τοῦ Πατριάρχου ἀντιλογίας*, p. 279, 19, ed. DEMETRAKOPOULOS; la platónica de Ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ en TEODORO MELITENIOTES, P.G. 149, 988C-989A, aunque el término «ὁμοίωσις» se halla sustituido por «μίμησις»; y la, igualmente platónica, de «μελέτη θανάτου», en JUAN MOSCO, *Pratum spir.*, 156, P.G. 87, III, 3025A.

de la Filosofía.¹⁶⁰ En particular, el estudio de las realidades incorpóreas (ἀσώματα) e inmateriales (ἄυλα), como en sentido primario es Dios y en sentido derivado los Ángeles y las almas, corresponde a la Teología (θεολογικὸν) que, junto a la Fisiología y las Matemáticas, pertenece a la rama teórica (θεωρητικὸν) de la Filosofía.¹⁶¹ Las Matemáticas tienen como objeto material al número, la armonía, las figuras geométricas y las eclípticas de los astros; todos ellos ocupan un puesto intermedio entre lo corpóreo y lo incorpóreo, ya que si, por una parte, son elementos incorpóreos tomados en sí mismos, se observan, empero, en la materia.¹⁶²

5.2. El sentido de «οὐσία» como «ὑποκείμενον» y «αὐθύπαρκτον»

La definición de la οὐσία como ὑποκείμενον es un rasgo propiamente aristotélico, que, entre otras, tuvo la consecuencia histórica de que fuera vertido al latín, tanto por Boecio (ss. V-VI) como por Guillermo de Moerbeke (s. XII), con el término de *substantia*, por ser ésta el correlato metafísico del *subiectum*, sujeto de la predicación esencial, y no con «*essentia*», que es el correspondiente morfológico de «οὐσία».¹⁶³ Esta definición, incorporada por Juan Damasceno, constituye uno de los más notorios testimonios del aristotelismo presente en *Dialectica*. Ello nos obliga a reconocer que, a diferencia de lo que ocurría en *Institutio elementaris*, donde «οὐσία» sólo encontraba equivalente latino en el término «*essentia*», en el sentido de «eseidad» no en el de «*quid*», en *Dialectica* cabe también traducir «οὐσία» por «*substantia*».¹⁶⁴ Uno de los casos en los que *Dialectica* exige la versión de «οὐσία» como «*essentia*» es aquél en que se emplea como término que comprende a Dios y al conjunto de la realidad creada, de modo que se puede predicar equívocamente de ambos. Otro es aquél en el que se especifica que Dios es «ser» supraesencialmente (ὑπερούσιος οὐσία).¹⁶⁵ Como vimos en su momento, ambos casos se hallan ya en *Institutio elementaris*. En cambio, en comparación con lo que encontrábamos en esta obra, resulta del todo novedosa la concepción de la οὐσία como «cosa» o «realidad autosubsistente»:

οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν ἡγουν τὸ ἐν ἑαυτῷ ὄν καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν.¹⁶⁶

¹⁶⁰ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 3, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 56-57 e *ibidem*, § 66, pp. 136-137.

¹⁶¹ *Ibidem*, § 3, p. 56.

¹⁶² *Ibidem*, § 3, 42-44, p. 57: «ὁ ἀριθμὸς καθ' αὐτὸν μὲν ἀσώματος ἐστὶ, θεωρεῖται δὲ καὶ ἐν ὕλῃ».

¹⁶³ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VIII 1, 1042a: «ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τότε τι οὐσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τότε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τότε τι ὄν τῷ λόγῳ χωριστὸν ἐστὶν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστὶ, καὶ χωριστὸν ἀπλῶς».

¹⁶⁴ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 4, 14-15, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 58: «Ἡ μὲν γὰρ οὐσία ὑποκείμενον ἐστίν».

¹⁶⁵ *Ibidem*, § 4, 14-15, p. 59.

¹⁶⁶ *Ibidem*, § 1, 6-7, pp. 57-58 [«'Substancia' es realidad autosubsistente que no necesita de otro en cuanto a la constitución, o bien, lo que es en sí y no teniendo en otro la existencia» v.i.i.l.].

La fórmula «αὐθύπαρκτον» que, después de Juan Damasceno, tendremos ocasión de encontrar críticamente en Focio, Miguel Pselo y Juan Ítalo,¹⁶⁷ fue acuñada por Pseudo-Arquitas de Tarento, perteneciente al denominado mediopitagorismo (ss. III-II a. C.), que ya lo utiliza para caracterizar la autosubsistencia de la οὐσία en expresión pareja a la del pasaje citado de Juan Damasceno.¹⁶⁸ Después, pasa a ser utilizado por la tradición patristica. Atanasio de Alejandría lo aplica a temas cristológicos,¹⁶⁹ pero tanto Máximo el Confesor como Anastasio Sinaíta,¹⁷⁰ fuentes inmediatas de *Dialectica* de Juan Damasceno, utilizan el término para referir la autosubsistencia de la substancia (οὐσία) como su propiedad característica, privativa y exclusiva. De particular importancia es el testimonio de Anastasio Sinaíta, que, a su vez, no hace sino extractar los escolios a Leoncio de Bizancio. Anastasio nos informa de que el sentido de «αὐθύπαρκτον» que, en calidad de ἐνυποστάτον, le corresponde a «οὐσία», es también el de «αὐθυπόστατον», en el sentido del ser y del subsistir absoluto (τὸ ἀπλῶς ὄν, τὸ εἶναι ἀπλῶς καὶ ὑφεστάναι) y del ser en sí (τὸ καθ' ἑαυτό ὄν) que corresponde a las hipóstasis individuales (τὰ ἄτομα ὑποστάσεις), en el sentido de que son propiamente consistentes (ἰδιοσυστάτως). La relación que, a partir de los escolios de Leoncio de Bizancio, establece Anastasio Sinaíta entre «αὐθύπαρκτον» y «αὐθυπόστατον» es un eco de la metafísica de los comentadores neoplatónicos de Alejandría. Paradójicamente, en ellos no encontramos rastro alguno del término «αὐθύπαρκτον»; sin embargo, cuando quieren referir el sentido substancial de una entidad, utilizan «αὐθυπόστατον». Este sentido substancial no tiene, para ellos, carácter absoluto —como lo habría tenido para Porfirio en su determinación del ser de los Inteligibles—,¹⁷¹ sino sólo el valor relativo de un término contrapuesto a la existencia de los

¹⁶⁷ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 28-29, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 145; MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 52, 95-99; J. M. DUFFY (1992), p. 221; para el caso de Juan Ítalo, *cfr. infra*.

¹⁶⁸ PSEUDO-ARQUITAS DE TARENTO, *Fragmenta*, ed. H. THESLEFF (1965), p. 3, 12-15: «ὁ μὲν πρᾶτος λόγος, ἡ οὐσία, πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ ὑφεστός, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν, κἂν γενέσκει ὑπόκειται καθὸ γέγενε. μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἀγέννατον καὶ κυρίως αὐθύπαρκτον».

¹⁶⁹ ATANASIO, *Liber de definitionibus*, P.G. 28, 544A, que lo usa para referir el estado de la concurrencia de las dos naturalezas de Cristo en el vientre de la *Theotokos* y para expresar la autonomía del alma que corre al encuentro de un cuerpo.

¹⁷⁰ MÁXIMO EL CONFESOR, *Expositio orationis dominicae*, 453-456, ed. P. VAN DEUN (1991), p. 27-28, la utiliza, como Pseudo-Arquitas de Tarento y Juan Damasceno, para referir la autosubsistencia de la substancia, que el contrapone a lo universal: «ἢ ὡς κοινόν τι καὶ γενικόν, ἐπινοία μόνη θεωρετόν, τῶν ὑπ' αὐτὸ μερικῶν, παρήλλακται τῆς τριάδος ἢ μονᾶς, οὐσία κυρίως αὐθύπαρκτος οὐσα καὶ δύναμις ὄντως αὐτοσθενής»; ANASTASIO SINAÍTA, *Doctrina patrum (fort. auctore Anastasio Sinaíta vel Anastasio Apocrisiario)*, ed. F. DIEKAMP (1907), p. 44, 24, explica cómo, según los filósofos de afuera, o sea, los profanos o paganos, definen la substancia como entidad autosubsistente: «ὀρίζονται δὲ τὴν μὲν οὐσίαν πᾶν τὸ αὐθύπαρκτον καὶ μηδενὸς ἑτέρου πρὸς τὸ εἶναι δεόμενον»; e *ibidem*, p. 192, 1, donde vuelve a referir la autosubsistencia a la substancia, sólo que, en este caso, lo hace en calidad de uno de los sentidos de «ἐνυποστάτον» reconocidos por Leoncio de Bizancio: «τὴν οὐσίαν, ἣν αὐθύπαρκτον».

¹⁷¹ Porfirio no utiliza ninguno de los dos términos; sin embargo, de acuerdo con G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 246, cuando los alejandrinos se refieren críticamente a los autores que habrían concebido el ser de los Inteligibles como «αὐθύπαρκτον» y «αὐθυπόστατον», estarían pensando en Porfirio: «insofern steht diese Definition, die auf die Existenz zurückgreift, zwischen Aristoteles und den neuplatonikern. Deren Standpunkt wird von Porphyrios vertreten, von seinen Kommentatoren allerdings schon wieder abgeschwächt».

accidentes, que, como ἑτερουπόστατα, se funda en la alteridad.¹⁷² Ahora bien, también es cierto que, al definir «οὐσία» como «αὐθυπόστατον», los comentadores neoplatónicos de la escuela de Alejandría persiguen el objetivo de dar una definición positiva de la substancia, de la cual, cautamente, se había abstenido Aristóteles, al referirse a ella bajo la expresión «ἡ [...] λεγομένη».¹⁷³ Los alejandrinos, a diferencia de lo que ocurre en *Institutio elementaris*, admiten que la οὐσία, en el sentido de género generalísimo es «αὐθυπόστατον»; pero, sobre todo, emplean el término «αὐθυπόστατον» para definir el sentido de «οὐσία» como «οὐσία πρώτη» que corresponde al ser hipostático e individual. Se ve, ahora, que este uso de «αὐθυπόστατον» por parte de los neoplatónicos alejandrinos es el que pervive en Leoncio de Bizancio, y que, a través del extracto que de sus escolios que hace Anastasio Sinaíta, llega a *Dialectica* de Juan Damasceno. Por tanto, en esta obra, cuando, al definir aristotélicamente «οὐσία» como «ὑποκείμενον», la determina como «αὐθύπαρκτον», lo hace en el sentido con que los comentadores alejandrinos habían utilizado, más de dos siglos antes, el término «αὐθυπόστατον» para referir la autonomía ontológica del ser individual; sólo que, a diferencia de los alejandrinos, para Juan Damasceno no es el concepto de substancia primera, sino el de hipóstasis o Persona, el que tiene vigencia a la hora de dar cuenta de aquella autonomía.

5.3. Interpretación del género y la especie

A diferencia de lo que ocurría en *Institutio elementaris*, en *Dialectica* reencontramos las consideraciones básicas sobre los géneros y las especies de *Isagoge* de Porfirio, que, en esta ocasión, Juan Damasceno sigue con fidelidad. El género (γένος), en sentido filosófico, es aquello bajo lo que se ordena la especie (εἶδος) y constituye el predicado esencial de las realidades que difieren en cuanto a la especie (κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει), i. e., de las especies mismas. Así, el género se predica de las especies como éstas se predicán de los individuos (ἀτόμων), manifestando en cada caso la esencia (ἐν τῷ τί ἐστιν) del sujeto (ὑποκείμενον) de la predicación. Nos hallamos, por lo tanto, ante una concepción lógica del género que, como tal, remite a la estructura predicativa del lenguaje y que, simultáneamente, deja de lado su

¹⁷² G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 247, ofrece ejemplos de varios pasajes de los comentadores neoplatónicos de Alejandría.

¹⁷³ En efecto, dice ARISTÓTELES, *Categoriae* 2a: «οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἥ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν». G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 246: «Hat uns Aristoteles im Unklaren gelassen, was er positiv unter Usia versteht, so setzen seine Kommentatoren auf Grund seiner negativ Begrenzung fest, dass Usiadas ist, was keines anderen zur Existenz bedarf»; e *ibidem*, p. 250: «Aristoteles hat die klare Definition der Usia vermieden, was ihm von den Alexandrinischen Kommentatoren zum Vorwurf gemacht wird, und nennt Usia nur ἡ ... λεγομένη».

interpretación metafísica, aunque sin excluirla absolutamente.¹⁷⁴ Ello se debe a que, también de acuerdo con Aristóteles, en la explicación de *Dialectica*, a la interpretación lógica de género y especie corresponde otra física, vinculada a la metafísica de la οὐσία πρώτη, según la cual el sujeto de predicación (ὑποκείμενον) es substancia (οὐσία) que existe como soporte y substrato que porta los accidentes (ὑπόκειται γὰρ πρὸς ὕπαρξιν τῷ συμβεβηκότι).

Por su parte, la especie es la forma (μορφή) de cada uno de los homónimos (ὁμωνύμων), *i. e.*, de los individuos que en virtud de su identidad formal reciben un mismo nombre, como el de «hombre» o «caballo». Esta forma se ordena esencialmente (οὐσιῶδες) bajo el género, lo cual quiere decir que éste puede predicarse de ella en cuanto a la esencia (ἐν τῷ τί ἐστι). Cuando la predicación de la especie toma como sujeto a los individuos que difieren en número (κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ), se trata de la especie que, no teniendo bajo ella otras especies, no actúa como género, *i. e.*, la especie especialísima (εἰδικωτάτου εἶδους).¹⁷⁵ En cambio, cuando la especie se predica de otras especies, actúa como género; con ello, se pone de manifiesto la relatividad de los conceptos de género y especie, exceptuando el caso del género generalísimo (γενικώτατον γένος), *i. e.*, del que no tiene por encima un género que, siendo mayor en extensión, lo abarque, y de la especie especialísima.¹⁷⁶

Esta especie especialísima es una entidad única en cuanto al número y no está sujeta a ulteriores subdivisiones lógicas; esta es la razón por la que puede denominarse como «individuo» (ἄτομον).¹⁷⁷ Por ello, aunque, en el sentido propio de especies, como ocurre con las especies intermedias, las especies especialísimas siguen difiriendo entre sí en cuanto a la especie, por ser susceptibles de ser concebidas como entidades individuales, también puede decirse que, al igual que los individuos hipostáticos de los que se predicán, difieren en número. Es éste un dato que cuenta a favor de la interpretación realista de las especies. Lo encontramos ya en el mismo Platón, quien utiliza la expresión «ἄτομον εἶδος».¹⁷⁸ También Aristóteles había calificado la última especie «τὸ ὕστατον εἶδος»,¹⁷⁹ predicada inmediatamente de la substancia primera, como «indivisible» (ἄτομον), en el sentido de que no puede ser dividida lógicamente en ulteriores especies.¹⁸⁰ Así es que no ha de extrañar que perviva en la tradición de los comentadores neoplatónicos de Alejandría,

¹⁷⁴ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 9, 20-45, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 73.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 10, 4-10, p. 74.

¹⁷⁶ *Ibidem*, § 10, 51-53, p. 75: «οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀδύνατον περὶ τοῦ γένους διαλαβεῖν ἐκτὸς τοῦ εἶδους ἢ περὶ τοῦ εἶδους ἐκτὸς τοῦ γένους».

¹⁷⁷ *Ibidem*, § 11, 5, p. 81.

¹⁷⁸ PLATÓN, *Phaedrus* 270b; *ibidem*, 273d-e; IDEM, *Philebus* 16c-e; *ibidem*, 19a.

¹⁷⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 23, 1023a.

¹⁸⁰ IDEM, *Topica* III 6, 12a; IDEM, *Metaphysica* XI 1, 1059b; IDEM, *ibidem*, III 2, 998a, donde, suponiendo que la Idea constituye una realidad numéricamente singular, argumenta en contra de su existencia diciendo que implicaría una duplicación del ser de la substancia primera.

tal como lo demuestran las fuentes utilizadas por Aretas a la hora de escribir sus escolios a *Categoriae*, obra que también habla de la especie especialísima como «τὸ ἀπλῶς ἄτομον» y que tendremos ocasión de analizar con detalle.¹⁸¹

El fundamento de la relación predicativa entre género y especie, *i. e.*, la legitimidad de que el género se predique de la especie, como *e. g.*, ‘animal’ se predica de ‘hombre’, de ‘caballo’, etc., atiende a que en el seno de esta predicación lingüística se encuentra un vínculo ontológico real, *i. e.*, metafísico. Gracias a este vínculo, que es un presupuesto ontológico, queda sancionada la sustancialidad de la articulación entre género y especie, así como la posibilidad de la producción de ella por la aplicación de la diferencia específica pertinente al género inmediatamente superior. De este modo, el discurso de Juan Damasceno afronta y declara la insuficiencia que presenta el marco meramente lógico en el que, hasta el momento, ha situado principalmente la predicación específica, si es que ella ha de tener correspondencia con la realidad y, por tanto, fundamento en ella (*in re*). Las consecuencias ontológicas de una tal hipótesis de la predicación específica son dos: el género que se predica de la especie confiere a ésta tanto a) el nombre (ὄνομα) como b) la definición (ὁρισμός). Este vínculo sólo se da entre el género y las especies por él comprendidas, no entre especies de igual extensión.¹⁸²

5.4. La equivocidad del Ser y su imposibilidad de ser género generalísimo

En *Dialectica*, además de interpretar «οὐσία» como «ὑποκείμενον», Juan Damasceno mantiene la interpretación de «οὐσία» como género generalísimo que había establecido, de forma problemática, en *Institutio elementaris*. En *Dialectica* se explicitan muchas de las tesis que, sintéticamente, se hallaban en *Institutio elementaris*. Es el caso de la «οὐσία» en su valor de género generalísimo, que, ahora, distingue del Ser (τὸ ὄν).¹⁸³ Si en *Institutio elementaris*, la οὐσία era tanto el género generalísimo que comprendía la legión toda de los géneros y especies de la Creación, tomada en su conjunto y su totalidad, como, por otra parte, el término «ser» que podía ser predicado equívocamente tanto del Ser supraesencial de Dios como de la Creatura tomada en su conjunto, ahora, en *Dialectica*, la equivocidad predicativa corresponde prioritariamente al Ser, que, de este modo, parece liberar de ella —al menos, en parte— a la οὐσία.¹⁸⁴ Con todo, dado que *Dialectica* abandona, en buena medida, el carácter teológico de *Institutio elementaris*, la equivocidad que

¹⁸¹ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν* § 88, ed. M. SHARE (1994), p. 57, 21.

¹⁸² JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 10, 84-91, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 76-77.

¹⁸³ *Ibidem*, § 10, 84-90, p. 76-77.

¹⁸⁴ Se trata de un desplazamiento parcial, ya que si, por una parte es cierto que el Ser (τὸ ὄν) se introduce junto al «ser» (οὐσία) con esta finalidad, el término «οὐσία» puede seguir predicándose de Dios y de la Creatura, tomada en su conjunto; *cfr. ibidem*, § 4, 14-15, p. 59: «οὐσία τῶν ἐστι θεὸς καὶ πᾶν κτίσμα, εἰ καὶ ὁ θεὸς ὑπερούσιος οὐσία ἐστίν».

asume el Ser no es tanto la que se refiere, simultáneamente, a Dios, por una parte, y a la Creatura, por otra parte; como la que asume el concepto del Ser con respecto a la propia οὐσία y al accidente.

La referencia de «οὐσία» al accidente dentro del marco del Ser hace que, en este caso, deba traducirse por «*substantia*». En contra de lo que se ha dicho,¹⁸⁵ pensamos que esta relación ha de ser reconocida como un rasgo aristotélico que, en particular, adquiere significado propio en la metafísica de la «οὐσία πρώτη». En consecuencia, ha de ser valorada como un testimonio de la vigencia que esta metafísica, junto a la Patrística, adquiere en *Dialectica*. Es así que Juan Damasceno desplaza la equivocidad de la οὐσία al Ser y que, concomitantemente, deja de quedar referida a la distinción teológica entre Ser de Dios y «ser» de la Creatura, para asignarla a la distinción filosófica entre «substancia» y accidente, que, como decimos, es aristotélica y no patrística.

De acuerdo con ello, el Ser se predica tanto de la substancia, que siempre es por sí (αὐθύπαρκτον), como del accidente, que siempre es en virtud de otro. Ello trae la consecuencia de que el Ser es tanto en sí como relativo a otro en cuanto a existencia o subsistencia, *i. e.*, el Ser se dice de lo que es autosubsistente así como de lo que subsiste en otro. Al albergar el Ser la posibilidad de no subsistir en sí mismo, no puede, a diferencia del género generalísimo de la οὐσία, ser género. Debido a que el Ser es el término más general, de ser género, le correspondería ser el género supremo; sin embargo, no lo es porque carece de necesidad existencial. Dándose el caso de que el Ser no es género, la substancia y el accidente, de los que el Ser se predica equívocamente, sólo reciben de él el nombre, no la definición.¹⁸⁶

Citemos, a modo de ilustración, el significativo y sintético pasaje en el que Juan Damasceno expresa esta idea:

πρῶτον οὖν καὶ γενικώτατον γένος ἐστὶν ἡ οὐσία· εἰ γὰρ καὶ τέμνεται ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐκ ἔστι γένος αὐτῶν τὸ ὄν, ἐπειδὴ τὸ μὲν ὄνομα τοῦ ὄντος δέχονται, τὸν δὲ ὅρισμόν οὐ δέχονται· Ὅν ἐστὶ πρᾶγμα ἢ αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν ἢ τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξιν· ἡ δὲ οὐσία πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν μόνον, καὶ τὸ

¹⁸⁵ G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 249, interpreta esta división aristotélica en función de los pasajes en los que Juan Damasceno refiere las innovaciones introducidas por la Patrística, donde, como indicamos, no hay lugar para la interpretación del individuo como οὐσία πρώτη, sino como ὑπόστασις οὐ πρόσωπον. Sin embargo, los pasajes en los que Juan Damasceno refiere la interpretación de los «ἐξω φιλόσοφοι» no tienen porqué ser reducidos a los de la Patrística, ya que, de lo contrario, Juan Damasceno no los habría incluido en su obra. De lo que se trata es de explicar el sentido de esta incorporación, que es un testimonio vivo de pura filosofía aristotélica.

¹⁸⁶ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 14, 29-37, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 100.

συμβεβηκὸς πρᾶγμα τὸ μὴ καθ' ἑαυτὸ δυνάμενον εἶναι ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχον
τὴν ὑπαρξιν μόνον.¹⁸⁷

Con la asignación de la equivocidad al Ser y el reconocimiento de la contingencia accidental como uno de sus sentidos, lo que Juan Damasceno hace es evitar la substanciación o hipostatización del Ser, que fundaba su realidad en el principio de su necesidad; rechazando su univocidad, se opone a los lineamientos ontológicos del neoplatonismo y de sus principios, que se remontan hasta Parménides (ss. VI-V a. C.), quien, partiendo de una absoluta univocidad del Ser, hizo del no-ser un concepto absoluto, que, en consecuencia, había de resultar impracticable e inexpugnable por los medios de la razón. A este respecto, Juan Damasceno también se opone al remanente de univocidad del concepto de Ser platónico, aun cuando había tratado de relativizar el valor absoluto del no-ser parmenídeo redefiniéndolo como alteridad predicativa. Aún más se opone Juan Damasceno al Ser unívoco de valor absoluto neoplatónico, que, por ejemplo, aparece en Plotino y Proclo, para quienes el género supremo es el Ser, *i. e.*, el Uno que es la primera hipóstasis y que, aun estando más allá del Ser y siendo preferentemente caracterizado por su potencia, constituye el fundamento substancial de la realidad, como síntesis de esencia y existencia.¹⁸⁸ Al reconocer la equivocidad del Ser, Juan Damasceno hace que la distinción entre esencia y existencia sea real y no sólo conceptual,¹⁸⁹ se aproxima a la tradición aristotélica, que había pluralizado las posibilidades modales de predicarlo y de concebirlo, precisamente, gracias a su modulación de acuerdo con las categorías, *i. e.*, mediante la articulación predicativa de las diez modalidades de existencia.

5.5. La estructuración henológica de la οὐσία y su predicación paronímica

Que el Ser se diga de la substancia y del accidente sin que por ello sea un género, siendo el género generalísimo la substancia, es la tesis principal a partir de la que Juan Damasceno establece el orden jerárquico del mundo inteligible. Se trata de una estructuración metafísica henológica, fundada sobre a) la predicación paronímica de la categoría de la substancia sobre el resto de categorías —que, como hemos visto, representa uno de los elementos más platónicos de la filosofía aristotélica— y sobre b) una determinada interpretación teológica de esta

¹⁸⁷ *Ibidem*, § 10, 92-120, p. 77 [«La substancia es también, en sentido primario, género generalísimo: si pues la substancia y el accidente se dividen a partir del Ser, sin embargo el Ser no es género de ellos, puesto que reciben el nombre del Ser pero no reciben la definición; pues que el Ser se divide así: Ser es cosa, bien autosubsistente y que no necesita de otro en cuanto a consistencia, bien que no puede ser por sí sino teniendo la existencia por mor de otro; la substancia es únicamente cosa que no necesita de otro en cuanto a consistencia, y el accidente es cosa que únicamente no puede ser por sí sino teniendo la existencia por mor de otro» *v.i.i.l.*].

¹⁸⁸ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 85.

¹⁸⁹ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 115.

paronimia. Esta estructuración que, en principio, es lógicamente incompatible con la equivocidad del Ser, puede ser yuxtapuesta a ella gracias a la distinción entre el ser del Ser (τὸ ὄν) y el de la substancia (οὐσία).

Ya hemos visto cómo, por una parte, la substancia se dice absoluta, general o simplemente (ἀπλῶς). Teniendo en cuenta que, por otra parte, la substancia es, de acuerdo con Aristóteles,¹⁹⁰ la categoría que se dice eminentemente (πρώτως), el resto de categorías, en tanto que predicados, corresponden a las modalidades de existencia accidental, *i. e.*, a los accidentes. A diferencia de lo que sucedía en *Institutio elementaris*, donde sólo se reconocía el género generalísimo de la οὐσία, en *Dialectica*, Juan Damasceno reconoce, de acuerdo con *Isagoge* de Porfirio y la tradición de los comentadores neoplatónicos de Alejandría, un género generalísimo en cada una de las diez categorías, incluida la categoría de la substancia (τὸ οὐσίαν). «Οὐσία», en tanto que categoría, es un predicamento, mientras que, en calidad de substancia, tiene existencia absoluta. Por su parte, las nueve categorías restantes (τὸ ποσόν, τὸ πρὸς τι, τὸ ποιόν, τὸ ποῦ, τὸ ποτέ, τὸ κεῖσθαι, τὸ ἔχειν, τὸ ποιεῖν, τὸ πάσχειν), siendo, como la substancia, géneros generalísimos, son también accidentes (τὰ συμβεβηκότα).¹⁹¹

Estas nueve categorías accidentales, que, como la substancia, son géneros generalísimos, son también las diferencias constitutivas y divisivas (συστατικὰς καὶ διαιρετικὰς διαφορὰς) según las que procede la división ontológica no sólo de la substancia considerada como género supremo real, sino también de cada una de esas mismas diferencias tomadas como géneros generalísimos gracias a que son categorías accidentales, *i. e.*, accidentes de la substancia real.¹⁹² Como veíamos en el apartado anterior, el Ser se dice equívocamente de la substancia y del accidente; como vemos en el presente, la substancia y los nueve accidentes, que, en conjunto, suman las diez categorías reconocidas por Aristóteles, son también géneros generalísimos y diferencias constitutivas de cada una de las diez categorías, incluida la de la substancia. De modo que, si por lo dicho, hemos de reconocer que los accidentes se hallan sobre la substancia y que, en consecuencia pueden predicarse de ella, lo mismo habrá que decir en el plano categorial: las nueve categorías accidentales no sólo podrán ser predicadas paronímicamente de la categoría primera que, como género generalísimo, representa la οὐσία, sino que, además, habrá que reconocer una relación metafísica por la cual las nueve categorías accidentales se hallan inherentes en la categoría primera de la οὐσία, gracias a que es autosubsistente.

¹⁹⁰ ARISTÓTELES, *Metaphysica* IX 1, 1045b, 29-32.

¹⁹¹ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 37, 1-16, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 104.

¹⁹² *Ibidem*, § 38, 190, p. 105.

Es cierto que esta lectura de la predicación y de la inherencia es menos explícita en Juan Damasceno que en los autores neoplatónicos de la Antigüedad tardía; a este respecto es significativo que Juan Damasceno no explique el tema de la predicación paronímica de la οὐσία a continuación del reconocimiento de las diez categorías como géneros generalísimos:

ὁμογενῆ εἰσιν, ὅσα ὑπὸ τὴν αὐτὴν κατηγορίαν τάσσονται, οἷον ὅσα εἰσιν ὑπὸ τὴν οὐσίαν, ὁμοίως καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐννέα κατηγοριῶν· δεῖ γὰρ γιγνώσκειν, ὥς δέκα εἰσιν αἱ πᾶσαι κατηγορίαι ἥτοι τὰ γενικώτατα γένη, ὅφ' ἃς ἀναφέρεται πᾶσα φωνὴ ἀπλῶς λεγομένη.¹⁹³

Aun contando esta retricción expresiva, la posibilidad de predicar paronímicamente la categoría de οὐσία del resto de categorías, así como la de considerar a éstas inherentes en aquélla, se halla implícita en la relación que, entre diversos pasajes de *Dialectica*, establecen por sí los diferentes sentidos de «οὐσία»: como entidad autosubsistente, como género generalísimo y como una más de las diez categorías. Ahora bien, que el género generalísimo de la substancia —por ser la categoría primera, *i. e.*, la que se dice en sentido primero o eminente (κυριωτέρα)— se vea sujeto a una división ontológica que procede dividiéndose de acuerdo con las nueve categorías accidentales es una tesis verosímil y plausible gracias a la interpretación equívoca del Ser (τὸ ὄν), en la que, precisamente, se articula la relación predicativa entre la substancia y los accidentes, en el sentido de que ella pueda predicarse de éstos. Esta puntualización, que pone de relieve el hecho de que las nueve categorías accidentales son homogénicas respecto a la categoría substancial de la οὐσία, termina por presentar una jerarquía ontológica del mundo inteligible capitaneada por un solo género, rasgo más propio del neoplatonismo, aun con las salvedades y matizaciones de Plotino,¹⁹⁴ que del aristotelismo, que se remonta a la expresa negación aristotélica de que el Ser pueda ser género. La mediación predicativa que el Ser establece entre la substancia y los accidentes hace que la clave de esta jerarquía sea la substancia (οὐσία), no el Ser (τὸ ὄν): cuando el Ser se dice de la substancia y del accidente homónimamente (ὁμώνυμος), *i. e.*, equívocamente, ocurre que este decirse es referido como a partir de «uno» (ἀφ' ἐνός), e inversamente considerado, hacia «uno» (πρὸς ἓν):

¹⁹³ *Ibidem*, § 49, 190, p. 113 [«Homogénicas' son cuantas cosas se ordenan bajo la misma categoría, de forma semejante respecto a las otras nueve categorías; conviene saber, pues, que diez son todas las categorías, por lo demás géneros generalísimos, bajo los cuales se refiere toda voz que es predicada en un único sentido» *v.i.i.l.*].

¹⁹⁴ *Cfr.* PLOTINO VI 4, 9-10.

τὸ ὄν διαιρεῖται εἰς οὐσίαν καὶ συμβεβηκός, οὐχ ὡς γένος εἰς εἶδη ἀλλ' ὡς ὁμώνυμος φωνή ἢ ὡς τὰ ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἕν.¹⁹⁵

Como se comprenderá, con independencia de que al Ser, como mero predicado, no le corresponde unívoca ni absolutamente la autosubsistencia de la substancia —sino que sólo la mitad del Ser corresponde a la substancia, correspondiendo la otra mitad al accidente—,¹⁹⁶ la distancia entre este «uno» (τὰ ἀφ' ἑνός καὶ πρὸς ἕν), de acuerdo con el que se dice el Ser, y el Uno neoplatónico que, cual la οὐσία, es género generalísimo predicable del resto de categorías accidentales, no es más que cuestión de expresión o explicación, *i. e.*, de lo explícito o implícito que quiera ser el texto de Juan Damasceno. Con su reconocimiento, nos hallamos ya en condiciones de afirmar que, en *Dialectica* de Juan Damasceno, se reproduce la estructuración metafísica henológica, que es característca distintiva de toda filosofía platónica, en la que la procesión de las especies a partir de un género generalísimo —sea la Idea de Bien de Platón, los cinco Géneros mayores reclamados por Plotino, el Uno de Proclo o la categoría de la οὐσία en la interpretación de Amonio de Hermias y sus discípulos— presupone y exige su interpretación como Ideas.

Por si el marco lógico fuera insuficiente, encontramos una prueba adicional de la estructuración henológica de la οὐσία con respecto a las nueve categorías accidentales en la interpretación teológica de la predicación paronímica de la οὐσία. Esta interpretación teológica consiste en la identificación de la οὐσία, una vez que se la considera elevada paronímicamente sobre el resto de categorías, con Dios, entendido éste, sobre el modelo de la antropogonía judeocristiana, como causa productora y creadora, gracias a la cual cabe hablar de lo que es primero por naturaleza (φύσει πρότερον):

τῶν δὲ ἀφ' ἑνός τὰ μὲν ἔκ τινος αἰτίου λέγεται, ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου ἐξ ἀληθινοῦ αἰτίου τοῦ ἀνθρώπου λέγεται, τὰ δὲ ὡς ἀπὸ τινος ἐξηρημένου ὡς ἱατρικὸν σμιλίων καὶ τὰ τοιαῦτα.¹⁹⁷

5.6. La división específica y el realismo inmanente

Una vez reconocida la estructuración henológica de la metafísica de *Dialectica*, podemos fijarnos, con vistas a evaluar el realismo inmanente del que ya se ha hablado, en la modalidad en que se

¹⁹⁵ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 47, 2-3, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 110 [«El Ser se divide en substancia y accidente, no como género en especies sino como voz homónima o como lo que (se dice) de uno o hacia uno» *v.i.i.l.*]; *cfr.* DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE (1904), p. 158, 9-24.

¹⁹⁶ *Ibidem*, § 10, 123-125, p. 77-78: «ἡ μὲν οὐσία τὸ ἥμισυ καὶ τὸ συμβεβηκός τὸ ἄλλο ἥμισυ».

¹⁹⁷ *Ibidem*, § 32 *fusior*, 109-124, p. 98 [«acerca de lo que <es> desde uno se dice, bien lo que <procede> de cierta causa, como la imagen del hombre se dice de la verdadera causa del hombre; bien como lo extraído de algo, como escalpelo médico y demás» *v.i.i.l.*].

produce la división específica. La substancia se divide en especies con la aplicación de las diferencias correspondientes, de modo que, en cada caso, el género entrega (μεταδίδωσι) el nombre y la definición a las especies inferiores. Juan Damasceno da los mismos ejemplos de la formación de especies que encontramos en *Institutio elementaris*, dando razón, igualmente, del elemento neoplatónico de la capacidad constitutiva (συστατικά) de las diferencias específicas sobre los correspondientes géneros interpretados substancialmente.¹⁹⁸

Esta capacidad constitutiva de las diferencias específicas se encuentra en las mismas especies, que, como también vimos en *Institutio elementaris*, desempeñan la función adicional de ser, en algunos casos, diferencias. La especie es participada (μετέχεσθαι) por los individuos que se clasifican esencialmente bajo ella, de forma que, a través de tal participación, les entrega (μεταδιδόναι) parte de ella, estableciendo una relación ontológica que legitima la predicación lógica de la especie respecto de aquellos mismos individuos. Tenemos en esta relación ontológica una nueva prueba de la presencia de la metafísica neoplatónica. Además, mientras que, para Aristóteles, la especie sólo se halla en acto en la substancia primera, que se compone de forma y materia y que es la que propiamente está en acto;¹⁹⁹ para Juan Damasceno, uno de los rasgos que diferencia la especie del *proprium* (τὸ ἴδιον) es que mientras éste puede estar tanto en acto (ἐνεργεία) como en potencia (δυνάμει), la especie siempre está en acto: «τὸ μὲν εἶδος ἀεὶ ἐνεργεία».²⁰⁰

Además a) del reconocimiento de la causalidad eficiente de las diferencias específicas en la generación de las especies a partir de su aplicación a los géneros; b) del reconocimiento de la participación platónica; y c) del reconocimiento de la actualidad ontológica de la especie; en *Dialectica*, Juan Damasceno ofrece otros elementos que pueden ser contados a favor de la interpretación realista de las formas inmanentes. En calidad de tales, las especies se hallan en la materia (εἶδος ἐν ὕλῃ).²⁰¹ Esto, unido a la presencia de la concepción neoplatónica del

¹⁹⁸ *Ibidem*, § 10, 190, p. 80; cfr. el caso del género «animal» constituido por las diferencias que descienden sobre él desde el género inmediatamente anterior *ibidem*, 195: «αὗται [συστατικά δὲ τῶν ὑποκάτω] συνιστῶσι τὸ ζῷον». La substancialidad del género y, por lo tanto, su interpretación realista, viene confirmada por añadir a la mención del género animal el epíteto «que es»; cfr. *ibidem*, 204-207: «λαμβάνω οὖν τὸ ζῷον γένος ὃν καὶ τὸ λογικὸν καὶ τὸ θνητὸν καὶ συνιστῶ τὸν ἄνθρωπον».

¹⁹⁹ ARISTÓTELES, *De anima* III 4, 430a.

²⁰⁰ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 27, 7, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 92. La especie coincide con el *proprium* en ser convertible (ἀντικατηγοῦνται ἢ γουν ἀντιστρέφουσιν) con ella, es decir, en transmitir a los individuos que se clasifican esencialmente bajo aquella la misma determinación, ya que, como explica ARISTÓTELES, *Topica* I 5, 102a, el *proprium* es un rasgo exclusivo de una especie dada, si bien no manifiesta la esencia, la cual es el rasgo formal y principal de la especie. Sin embargo, la especie y el *proprium*, además de diferenciarse en cuanto a los momentos de la actualidad y la potencialidad, se distinguen en que la especie es una diferencia específica (οὐσιώδης), mientras que el *proprium* sólo es diferencia accidental (ἐπουσιώδης). Cfr. *sub voce* “Idios”, J. O. URMSON, *The Greek Philosophical Vocabulary*, Duckworth, London, 2001, p. 80.

²⁰¹ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 22, 8, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 106.

individuo como trabazón de accidentes (συμπλοκῇ τῶν συμβεβηκότων),²⁰² termina por conferir cierta prioridad a la forma sobre la materia; no obstante, es esta una ocurrencia puntual que, en comparación con la multitud de pasajes en los que se interpreta el ser individual como ὑπόστασις, no alberga demasiada importancia. Por último, en relación con la actividad especificativa de las diferencias esenciales, cabe indicar la circunstancia de que, cuando en este contexto se refiere a las especies constituidas, lo hace empleando el término «πρᾶγμα»,²⁰³ que no en vano se virtió al latín como «res». En definitiva, teniendo en cuenta todas estas observaciones y las que vimos en nuestro estudio de *Institutio elementaris*, se pone de manifiesto la connivencia de Juan Damasceno con el realismo inmanente; en consecuencia, para matizar el significado de este realismo, no podemos —como ocurría en la triple clasificación del universal de la escuela neoplatónica de Alejandría— más que señalar su compatibilidad con el conceptualismo, nunca con el nominalismo.²⁰⁴

5.7. La interpretación neoplatónica de «φύσις» como principio dinámico de las especies

Aunque en *Dialectica* se mantiene vigente la equipolencia entre los términos «οὐσία», «φύσις» y «μορφή» de *Institutio elementaris*,²⁰⁵ encontramos desarrollos novedosos de las tesis de los filósofos profanos (οἱ ἔξω φιλόσοφοι). Una de ellas es la distinción conceptual entre substancia y naturaleza: si la substancia (οὐσίαν) es el ser absoluto (τὸ ἀπλῶς εἶναι), la naturaleza (φύσιν) es la misma substancia una vez ha sido modelada (εἰδοποιηθεῖσαν) por las diferencias específicas esenciales (οὐσιολογῶν), *i. e.*, por las constitutivas (συστατικάί), en relación con el ser absoluto (μετὰ τοῦ ἀπλῶς εἶναι).²⁰⁶ Así, la determinación de la naturaleza por parte de los filósofos profanos adquiere un carácter que, a la vez, es formal y dinámico. Esta circunstancia es

²⁰² *Ibidem*, § 21, 9, p. 105; sobre el recurso a esta interpretación neoplatónica por autores cristianos de la primera Patrística, *cfr.* R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 2. Physics*, Duckworth, London, 2004, p. 158ss.

²⁰³ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 12, 2 y 22, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 95.

²⁰⁴ Nos parece de valor parcial y relativo el juicio sobre Juan Damasceno de B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 112 «Son attitude nettement nominaliste pousse l'esprit vers ce qui est considéré comme le vrai réel, le concret, l'existant, l'éloignant du conceptualisme des péripatéticiens»; por lo demás, el autor parece reconocer la presencia de las Ideas platónicas en la teología de la Creación de Juan Damasceno; *cfr. ibidem*, p. 118, donde, hablando sobre la deificación divina del hombre (P.G. 94, 548C), dice: «La même chose est impliquée par une autre pensée, écho des idées platoniques, d'après laquelle il existe un lien causal entre l'image et son prototype; l'image de l'homme, dit-il, se dit venir du vrai homme qui en est la cause». Como apoyo de nuestro análisis, acudimos a la referencia de A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 70: «Nominalism has been regarded as specifically Neoplatonic in Byzantium by many scholars (e. g. Tatakis, 1949, 220-221). And let me repeat that it is only as specifically Neoplatonic that I am claiming to be a myth».

²⁰⁵ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 11, 24-25, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 94; *ibidem* § 25, 9-10, p. 107; *ibidem* § 30, 20-21 *fusior*, p. 111.

²⁰⁶ *Ibidem*, § 11, 3-5, p. 93.

aprovechada por Juan Damasceno y puesta al servicio de fines soteriológicos,²⁰⁷ con la ulterior consecuencia de terminar por asimilarla, en primera persona del plural (φάμεν), en una muy breve alusión a la teología de la Creación ejemplarista. De acuerdo con ella, la actividad de la naturaleza le habría sido conferida por el Demiurgo, haciendo de ella el principio, la causa y la potencia que transmiten a las Creaturas el movimiento, entendido como actividad propia de cada especie. Obsérvese cómo Juan Damasceno pasa de enunciar una interpretación de la naturaleza que considera extraña a otra que toma como propia:

οἱ μὲν ἔξω φιλόσοφοι κατὰ τὸν προλελεγμένον λόγον διαφορὰν εἶπον οὐσίας καὶ φύσεως, οὐσίαν μὲν εἰπόντες τὸ ἀπλῶς εἶναι, φύσιν δὲ οὐσίαν εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν καὶ μετὰ τοῦ ἀπλῶς εἶναι καὶ τοιῶσδε εἶναι ἔχουσιν, εἴτε λογικὴν εἴτε ἄλογον, εἴτε θνητὴν εἴτε ἀθάνατον, ἡγουν αὐτήν, ὥς φαμεν, τὴν ἀμετάβλητον καὶ ἀμετάθετον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ ἐντεθεῖσαν ἐκάστῳ εἶδει πρὸς κίνησιν.²⁰⁸

Es decir, que la naturaleza, entendida como substancia especificada en el sentido de la filosofía pagana, se identifica, de acuerdo con Juan Damasceno, con el principio que Dios pone en cada especie con el objeto de conferirle una actividad propia. Se trata de un principio que puede ser interpretado como causa y como potencia y que, además, se caracteriza por ser inmutable e inmovible. Naturaleza y principio que, *e. g.*, confiere la actividad propia a la especie ‘ángel’, una vez que su substancia ha sido modelada por las diferencias específicas y el ser absoluto gracias al decreto del Demiurgo: la actividad de pensar, concebir o inteligir (τὸ νοεῖν). En particular, la naturaleza del pensar angélico, sin necesitar del discurso proferido y discursivo,²⁰⁹ consiste en la comunicación de los Inteligibles (τὰ νοήματα) entre Ángeles. De forma análoga, la naturaleza humana es el principio que confiere a la especie ‘hombre’ la actividad de pensar y de razonar (τὸ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι), si bien, en esta ocasión, los hombres se ven constreñidos por ella a valerse

²⁰⁷ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 161.

²⁰⁸ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 11, 1-9, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 93-94 [«de acuerdo con lo que esta previamente dicho, los filósofos profanos dijeron la diferencia de la substancia y la naturaleza, por una parte, diciendo como substancia el ser absoluto, y, por otra parte, como naturaleza, la substancia que es especificada por las diferencias esenciales y que tiene con el ser absoluto el ser de tal modo, bien racional o irracional, bien mortal o inmortal; o mejor dicho —como decimos— este principio, causa y potencia inmutable e inmovible que fue puesto de parte del Creador en cada especie con respecto al movimiento» *v.i.i.l.*].

²⁰⁹ Vienen a la mente, en este pasaje, la definición platónica del pensamiento como discurso no proferido, un solitario pensamiento de uno consigo mismo; *cfr.* PLATÓN, *Theaetetus* 189e. Igualmente, hay que recordar que, en PLOTINO, VI 2, el pensar discursivo es el propio de la razón humana que está destinado a captar la multiplicidad de la Inteligencia, mientras que el pensar metarracional o místico es el que permite, en éxtasis, la unión con el Uno.

del discurso proferido para comunicarse unos a otros los Inteligibles que tienen en el corazón (τὰ ἐν καρδίᾳ νοήματα).²¹⁰

Con una tal asimilación de la distinción neoplatónica entre «φύσις» y «οὐσία», Juan Damasceno relativiza la equipolencia patristica que, en *Institutio elementaris* así como en otros pasajes de *Dialectica*, había establecido entre aquéllos términos y «μορφή», con el objeto de reducir la teoría platónica y neoplatónica de las Ideas al valor de mera abstracción que caracteriza al κοινόν aristotélico. Dicho positivamente: esta asimilación de la distinción neoplatónica entre «φύσις» y «οὐσία» es, a la vez, la prueba del grado en el que Juan Damasceno acepta lo más fundamental de la teoría neoplatónica de los Inteligibles. El hecho de que Juan Damasceno asuma aquella distinción en primera persona y de que la utilice en un contexto en el que, al mencionar la actividad de Dios, implícitamente, se está aludiendo a la teología ejemplarista de la Creación constituye la prueba del grado en que la metafísica neoplatónica determina la pretendida pureza teológica del autor, cuya exigencia *a priori* conlleva que muchos de los juicios de Studer y Richter sobre la filosofía de Juan Damasceno yerren el blanco.

5.8. Los Inteligibles y los casos de unión hipostática de dos naturalezas

Por último, hay que hacer referencia al comportamiento de los Inteligibles (τὰ νοητὰ) en la unión hipostática de dos naturalezas. Dado el caso que ya vimos en *Institutio elementaris*, las naturalezas de ‘alma’ y de ‘cuerpo’ constituyen la especie de ‘hombre’, que, a su vez, viene a ser una nueva naturaleza. Precisamente, la hipóstasis que constituye un hombre particular e individual, como Sócrates, está compuesta por estas dos naturalezas, *i. e.*, por la especie ‘hombre’ tomada unitariamente; ahora bien, la hipóstasis de Sócrates se diferencia de la de Jantipa por unas propiedades físicas (φυσικὰ ἰδιώματα) o diferencias características (χαρακτηριστικαὶ διαφοραί) que permiten que la especie exista concreta, individual o particularmente.²¹¹ En tal unión hipostática, tanto las naturalezas como la diferencia que se da entre ambas y las propiedades físicas o diferencias características que comportan, no se mezclan entre sí, sino que conservan autónomamente su idiosincrasia y permanecen inmixtas (ἀσύγχυτα, ἀσύμφυρτον), incorruptibles (ἀδιάφθορα) e inmutables (ἄτρεπτα, ἀναλλοίωτα); ello se debe a que su relación es únicamente la de hallarse yuxtapuestas (ὡς τὰ παρακείμενα).²¹² A pesar de que la hipóstasis así compuesta conserva distintamente las naturalezas y sus diferencias, motivo por el cual se puede decir que las salva (σώζουσα, σῶζει), no hay menoscabo en la unicidad de la hipóstasis que, considerada

²¹⁰ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 31, 3-13, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 93-94 e *ibidem*, XI 16-17, 34.

²¹¹ *Ibidem*, § 67, 4-7 p. 139.

²¹² *Ibidem*, § 50, 124-127, p. 136.

realmente, permanece internamente fijada (σύμπηξις) por el principio de existencia de la hipóstasis en cuestión (ἀεὶ μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεως τε καὶ ὑποστάσεως), incluso, llegada la muerte en la que se dice que el alma se separa del cuerpo. En realidad, lo que acabamos de ver con relación a la composición específica de una hipóstasis natural, es la aplicación a éste tipo de hipóstasis de la especulación ortodoxa sobre la unión de la naturaleza divina y humana en la hipóstasis sobrenatural de Cristo. Esto se desprende no sólo de la insistencia con la que el autor subraya que las dos naturalezas permanecen esencialmente inmutables a pesar de la unión real, sino también del hecho de que en los dos epígrafes en los que Juan Damasceno estudia esta problemática trata también de las diferentes soluciones, algunas heréticas, dadas a la cuestión cristológica.²¹³

Conviene citar aquí, por la afinidad temática, un paso de *Expositio fidei* dedicado a explicar la forma en la que Cristo asumió la naturaleza humana, el modo en el que el Λόγος se encarnó. Juan Damasceno considera tres posibilidades de observar la naturaleza (φύσις): a) en pura teoría (ψιλῇ θεωρίᾳ) debido a que no subsiste por sí misma (καθ' αὐτὴν γὰρ οὐχ ὑφέστηκεν); b) comúnmente (κοινῶς) en la especie que comparten las varias hipóstasis que bajo ella se ordenan esencialmente; c) enteramente (ὁλικῶς) en una sola hipóstasis, acompañando a los accidentes. Esta última es también la forma en que la naturaleza humana se halla en el Λόγος, constituyendo la hipóstasis de Cristo. Por tanto, la naturaleza humana se halla siendo la misma en el individuo y en tanto que su especie, existiendo en la hipóstasis sin anterioridad ni posterioridad respecto a ella desde el principio. El Λόγος era ya por sí una de las tres hipóstasis de la Trinidad, pero, al encarnarse, resultó, de nuevo, hipóstasis. En la encarnación, la hipóstasis del Λόγος no sufre ni padece, sino que permanece inmutable a la vez que Dios se hace hombre y viceversa. La naturaleza del Λόγος es la naturaleza presente en el individuo. Este es el comportamiento de los Inteligibles en la constitución hipostática a partir de dos naturalezas particularizadas. Sin embargo, cuando consideramos la hipóstasis de acuerdo con el modelo aristotélico de compuesto de materia y forma, hemos de considerar la especie particularizada como una unidad que se une al substrato de la materia. Este modelo que, como vimos, pervivió en las formulaciones medio y neoplatónicas, sigue apareciendo en Juan Damasceno:

δεῖ δὲ γινώσκειν, ὅτι ἐπὶ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως τὰ νοητὰ καὶ ἐνοῦνται τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι ὡς τὰ συνεφθαρμένα καὶ ἐνούμενα

²¹³ *Ibidem*, § 50 y § 67.

μένει ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθωρα καὶ ἀναλλοίωτα ὡς τὰ παρακείμενα τοιαύτην γὰρ ἔχει φύσιν τὰ νοητά.²¹⁴

De su formulación destacaremos dos aspectos por los cuales cabe hablar de un notorio influjo neoplatónico en la ontología del ser individual y de la teología cristológica de Juan Damasceno. En primer lugar, la constatación de que lo que es un principio básico del neoplatonismo en general, *i. e.*, el hecho de que el Inteligible se halle en todos los planos de la realidad en función de la capacidad que para recibirlo tiene cada estrato,²¹⁵ es aplicado por Juan Damasceno a los Inteligibles, de acuerdo con los cuales interpreta la cualidad de las naturalezas que determinan la esencia de la hipóstasis correspondiente. Gracias a ello, ocurre que los Inteligibles se unen a sus respectivos substratos sólo en el grado en que éstos son capaces de recibirlos, permaneciendo siempre, por tanto, separados aquéllos, que son incorruptibles, de éstos, que, por el contrario, son corruptibles. En segundo lugar, lo que acaso sea más importante, los Inteligibles, una vez que se han unido a su correspondiente substrato material, que como tal es corruptible, le confieren la incorruptibilidad e inmutabilidad de su naturaleza, sin que por ello los Inteligibles pierdan su autonomía ontológica. Esta tendencia a perseverar en el ser que resulta de la unión entre forma inteligible y substrato material es también el fundamento que explica la unidad hipostática.

6. Estudio de *Expositio fidei*

6.1. Carácter y contenidos de la obra

Después de *Dialectica* y su síntesis prologal *Institutio elementaris*, *Expositio fidei* es la obra que constituye la segunda parte de *Fons sapientiae*. Como el conjunto de toda esta obra, *Expositio fidei*, cuyo título griego es *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθόδοξου πίστεως*, presenta un carácter compilatorio y refiere tanto las tesis de los filósofos «de afuera» como las de los Padres de la Iglesia, haciendo ver cómo estos últimos simplificaron algunas de las formulaciones filosóficas de aquéllos, introduciendo ciertos matices con el objeto de poder servirse de la misma terminología.²¹⁶

²¹⁴ *Ibidem*, § 50, 124-127, p. 136 [«Y conviene saber que acerca de la unión hipostática los Inteligibles y los que pueden recibirlos se unen de modo que los que se corrompen y se unen permanecen inmixtos, incorruptibles e inmutables en tanto que yuxtapuestos; tal naturaleza tienen, pues, los Inteligibles» *v.i.i.l.*].

²¹⁵ *Cfr.* PROCLO, *Institutio theologica* § 103, ed. E. R. DODDS (1977), p. 46.

²¹⁶ Ya *Dialectica* presenta varios pasajes en los que contrasta las tesis de los paganos con las de los cristianos. Estos supieron abandonar las chanzas (ἐρεσχελίας) de los filósofos de afuera (οἱ ἔξω φιλόσοφοι), por ejemplo, al considerar la οὐσία, la μορφή y la φύσις como sinónimos, simplificando las complicaciones teóricas helénicas (Ἑλλήνων); *cfr.* JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 31, 3 y 23, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 93 y 94 respectivamente. Pasaje más expresivo es *ibidem*, § 48, 9-11, p. 112, en el que «los de afuera», οἱ ἔξω, son contrapuestos a los santos Padres, caracterizados con el epíteto de «los discípulos y maestros de la auténtica filosofía de la verdad», οἱ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ὄντως φιλοσοφίας μαθηταὶ καὶ διδάσκαλοι. Para la referencia a los «helenos» como paganos, *cfr.* IDEM, *Expositio fidei* § 7, 28, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 17.

Sin embargo, ello no significa que se perdiesen del todo los contenidos filosóficos de la filosofía neoplatónica, ya que, por una parte, difícilmente podrían separarse de la forma. Por otra parte, en *Expositio fidei*, el propio Juan Damasceno introduce contenidos que, aun considerados con independencia de la expresión, son auténticamente neoplatónicos: es el caso de la teología apofática sobre la naturaleza de Dios y de la teología de la Creación, que Juan Damasceno explica con varias referencias expresas a la autoridad de Pseudo-Dionisio Areopagita. Lo mismo puede decirse de lo que cabe considerar una aportación original de Juan Damasceno, *i. e.*, su contribución a la estética teológica de los iconos,²¹⁷ en la que recurre a esquematizaciones neoplatónicas, aunque con el cuidado de pulir los aspectos heterodoxos. Un caso particular que evidencia claramente la pervivencia de contenidos estrictamente platónicos en *Expositio fidei* es el reconocimiento de una «región inteligible» que, supraespacialmente, corresponde a la ubicación de Dios. Merece llamar la atención sobre la fidelidad de Juan Damasceno a Platón que supone el reconocimiento de la existencia de un «νοητὸς τόπος», que es expresión platónica,²¹⁸ no de un «νοητὸς κόσμος», que es la expresión filónica que conoció gran éxito y que suplantó a la anterior tanto en el neoplatonismo de Plotino como en el tardío y, a través de él, también en la filosofía bizantina.²¹⁹ El pasaje de Juan Damasceno dice:

ἔστι δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔστιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθα πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ καὶ οὐ σωματικῶς περιέχεται ἀλλὰ νοητῶς· οὐ γὰρ ἔχει σχῆμα, ἵνα σωματικῶς περισχεθῇ. ὁ μὲν οὖν θεὸς ἄυλος ὢν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν.²²⁰

Por lo que hace a los contenidos generales, entre las principales cuestiones teológicas que aborda —como la Trinidad, la Creación, la Redención y la Resurrección— se encuentran otras de temática más puntual —como el Bautismo, la adoración de la Cruz, las reliquias y los iconos, la oración mirando al Este, la Eucaristía, la naturaleza de la Virgen, la del Anticristo y la lucha polémica contra el credo de judíos y maniqueos—; motivo, este último, por el que establece una relación con *Liber de haeresibus*. Todas estas cuestiones están entreveradas, a modo de instrumento

²¹⁷ G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos... cit.*, p. 261: «Seine eigenen Anschauungen zu entfalten hatte Johannes in den Bilderreden, den Homilien, der Hagiographie und den Oden bessere Gelegenheit».

²¹⁸ PLATÓN, *Respublica* VI 509d, 517b.

²¹⁹ Como hemos indicado, la expresión «νοητὸς κόσμος» no se encuentra en Platón, sino que es originaria de Filón de Alejandría; *cfr.* FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 16, 19; PLOTINO, II 4, 4; IDEM, III 4, 3.

²²⁰ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 13, 7-10, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 35-36 [«y hay también una región inteligible; allí se piensa y existe la naturaleza inteligible e incorpórea, allí está presente y actúa y no es contenida corpóreamente sino inteligiblemente; pues no tiene figura, para que sea contenida corpóralmente. Así pues, siendo Dios inmaterial e incircunscrito no existe en el espacio»]; la importancia filosófica del pasaje reside tanto en el hecho de reconocer la existencia del lugar inteligible (νοητὸς τόπος) —expresión platónica que, a partir de Filón de Alejandría, dio lugar a la tradicional de νοητὸς κόσμος—, como en vincular la incorporeidad a la inmaterialidad.

de precisión conceptual, con las concepciones filosóficas que hemos analizado en *Dialectica*. Siendo las mismas empero, los desarrollos conceptuales de *Expositio fidei* arrojan nueva luz sobre la presencia del neoplatonismo, en general, y de la modulación de la teoría platónica de las Ideas, en particular, dentro del pensamiento de Juan Damasceno.

6.2. La naturaleza supraesencial de Dios y la teología de la Creación

En varios pasajes de *Expositio fidei*, Juan Damasceno cita por su nombre a Pseudo-Dionisio Areopagita.²²¹ Precisamente, esto ocurre en los pasajes de mayor contenido neoplatónico, *i. e.*, en la concepción de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία»; en el recurso a la reformulación de las Ideas platónicas como «προορισμούς», asimilada en la teología de la Creación, en la validación de la dialéctica entre Arquetipo e Imagen de la estética teológica de los iconos y en la angelología. En cambio, el platonismo de su Teología trinitaria es un vestigio de los Padres Capadocios.

Por lo que hace a la interpretación supraesencial de Dios, Juan Damasceno no sólo utiliza la fórmula dionisiana de «ὑπερούσιος οὐσία», sino también otras expresiones propias, muy próximas a las que Platón había utilizado para referir el estatuto ontológico de la Idea de Bien; es el caso de «ἐπέκεινα καὶ πάσης οὐσίας». Con ella trata de esclarecer el estatuto de Dios que, en cuanto al nombre, es incluso más que dios (ὑπέρθενον) y, en cualquier caso, supraesencial (ὑπερούσιον καὶ ὑπὲρ τὰ ὄντα οὐσαν), como ocurría en la *Institutio elementaris* y en *Dialectica*.²²²

Dios, como fuente de Ser para los seres (πηγὴν οὐσαν τοῦ εἶναι τοῖς οὐσι) y fuente de Razón para los que de ella participan (μετέχουσι τοῦ λόγου), es la causa de todos los seres buenos. Juan Damasceno pone en relación la concepción supraesencial de Dios con una teología de la Creación en la que también se comprenden importantes elementos del neoplatonismo de Pseudo-Dionisio Areopagita. Uno de los fundamentos por los cuales cabe comprender a Dios como fuente y causa de los seres es, precisamente, la anterioridad ontológica que guarda con respecto a ellos. Dios es causa de los seres desde el momento en que los previó a todos antes de su Creación; Dios es supraesencial con relación a sus Creaturas, habiéndolas previsto con antelación a su génesis. En este momento, Juan Damasceno emplea la expresión «πάντα εἶδυναι πρὶν γενέσεως».²²³ Como hemos visto anteriormente, se trata de un calco de la alusión al libro veterotestamentario de

²²¹ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 12, 1-2, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 35; *ibidem*, § 17, 66-67, p. 48.

²²² El célebre pasaje de PLATÓN, *Respublica* VI 509b que dice de la Idea de Bien hallarse «ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», de alguna manera, funda la teología apofática que, asumida por la Patrística en general, alcanza un desarrollo paradigmático en el PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, obra que sigue puntualmente JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 8, 14-15, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 18, en esta ocasión además de en otros muchos epígrafes; *cfr.* el pasaje homólogo en IDEM, *Institutio elementaris* § 7, 45-47, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24.

²²³ IDEM, *Expositio fidei* § 8, 20-21, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 18-19.

Susanna, tal como aparece en la versión de *Septuaginta*,²²⁴ calco que había heredado Pseudo-Dionisio Areopagita de Cirilo de Alejandría, que lo acuñó con el objeto de anclar el ejemplarismo providencialista de la interpretación de las Ideas como «προορισμοί» y la equiparación de Paradigma e imagen en la autoridad de *Vetus Testamentum*.

Hay varios elementos que nos permiten reconocer, en esta alusión bíblica por parte de Juan Damasceno, una tácita referencia a la teoría platónica de las Ideas. En primer lugar, la circunstancia de que, cuando Juan Damasceno recurre al pasaje de *Susanna*, caracteriza a Dios como un principio no principado (μίαν ἀρχὴν ἀναρχον) que define de todos los principios y órdenes (τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσιν) y que se halla sobre ellos en calidad de fundador (πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένην), tal como corresponde a su estatuto supraesencial. Se trata de una definición que, al igual que ocurría en Pseudo-Dionisio Areopagita, no tiene inconveniente —por más que ello constituya la anulación del principio de no contradicción— en definir a Dios, por una parte, como Ser supraesencial que, en consecuencia es causa y fuente del Ser (πηγὴν οὖσαν τοῦ εἶναι) y , por otra parte y de forma simultánea, como Ser en sí (αὐτοουσίαν).²²⁵ La explicación teológica de esta contradicción se halla en el hecho de que, al definir a Dios no sólo como Ser en sí o Ser autosubsistente, sino también como Luz intelectual (φῶς νοερόν), Luz en sí (αὐτοφῶς), Bondad en sí (αὐτοαγαθότητα) y Vida en sí (αὐτοζωήν), se le reconoce también la cualidad de ser la fuente de todas estas cualidades,²²⁶ como, análogamente, sucedía con las Ideas platónicas.²²⁷

Tal como había hecho notar Máximo el Confesor, cuando Pseudo-Dionisio Areopagita se refiere a estos órdenes, utiliza la expresión «προορισμούς καὶ θεῖα θελήματα» en el sentido de «παράδειγμα».²²⁸ Lo que no nos explica Máximo es que esto sucede en un contexto donde, precisamente, Pseudo-Dionisio Areopagita trata de explicar el mismo pasaje de *Susanna* que hemos

²²⁴ Cfr. el pasaje veterotestamentario de *Septuaginta*, en la *translatio graeca*, *Susana* 35a: «ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν»; en la *Theodotionis versio*, *Susanna* 42, leemos una expresión ligeramente distinta: «ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν».

²²⁵ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 8, 17-18, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 18: «αὐτοφῶς, αὐτοαγαθότητα, αὐτοζωήν, αὐτοουσίαν, ὡς μὴ παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσιν ἢ τι τῶν ὅσα ἔστίν»; se trata de una definición de Dios en el sentido de la οὐσία que, en IDEM, *Dialectica* § 1, 6-7, ed. P. B. KOTTER (1969), pp. 57-58, era definida como «αὐθύπαρκτον» y género supremo a la vez. Téngase ello en cuenta a la hora de apuntalar nuestra lectura teológica de la estructuración metafísica de ésta obra.

²²⁶ Cfr. *item*, IDEM, *Expositio fidei* § 12b, 20-24, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 36 «ὡς γὰρ αἴτιος πάσης οὐσίας καὶ πάντων τῶν ὄντων λέγεται καὶ ὢν καὶ οὐσία, καὶ ὡς αἴτιος λόγου παντὸς καὶ σοφίας λογικοῦ τε καὶ σοφοῦ λέγεται λόγος καὶ λογικός, σοφία καὶ σοφός, ὁμοίως καὶ νοῦς καὶ νοερός, ζωὴ καὶ ζῶν, δύναμις καὶ δυνατός, καὶ ἐπὶ πάντων τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ ἐκ τῶν τιμιωτέρων καὶ πλησιαζόντων αὐτῷ οἰκειοτέρως ὀνομασθήσεται».

²²⁷ A. LOUTH, *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology...* cit., p. 104.

²²⁸ MÁXIMO EL CONFESOR, *De variis difficilibus locis Dionysii et Gregorii*, P.G. 91, 1085A: «τούτους δὲ οὓς ἔφην τοὺς λόγους ὁ μὲν Ἀρεοπαγίτης ἅγιος Διονύσιος προορισμούς καὶ θεῖα θελήματα καλεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς ὑμᾶς ἐκδιδάσκει. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ περὶ Πάνταινον τὸν γενόμενον καθηγητὴν τοῦ Στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος θεῖα θελήματα τῇ γραφῇ φίλον καλεῖσθαι φασί».

encontrado aludido en Juan Damasceno.²²⁹ Lo mismo ocurre en el segundo pasaje de *Expositio fidei* en el que Juan Damasceno se refiere al pasaje de *Susanna* citado. En este caso, hemos indicado, Juan Damasceno se basa en la teología de la Creación de Cirilo de Alejandría, a quien sigue literalmente, con apenas dos modificaciones sintácticas:²³⁰

ἐθεάσατο γὰρ "τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν" ἀχρόνως ἐννοήσας καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν, ἥτις ἐστὶ προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα, ἐν τῷ προορισθέντι, καιρῷ γίνεται.²³¹

Las novedades que este pasaje introduce respecto al anterior son dos. Por una parte, hay una referencia expresa a la actividad de Dios de acuerdo con la cual él contempla todo antes de su generación. De acuerdo con Juan Damasceno y, por tanto, con Cirilo de Alejandría, Dios contempló todo antes de su generación concibiéndolo (ἐννοήσας) intemporalmente de acuerdo con «cada concepto voluntario e intemporal» (ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν). Es ésta una formulación que tiene la peculiaridad de combinar la teoría medioplatónica de las Ideas como pensamientos de Dios con el rasgo característicamente judeocristiano del voluntarismo; y que, por otra parte, reconoce un concepto a cada una de las Creaturas, conservando la correspondencia que, en la filosofía platónica en general, se daba entre la Idea y su copia. Por otra parte, en este segundo pasaje, encontramos reconocido de forma expresa el vínculo que Pseudo-Dionisio Areopagita (ss. V-VI) había establecido, al definir los Paradigmas neoplatónicos como «προορισμούς», con la tradición de teólogos alejandrinos que dando comienzo

²²⁹ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII 2, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 90, 16-21: «καὶ τοῦτο οἶμαι παραδιδόναι τὸ λόγιον, ὅποταν φησὶν: "ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν". οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, [...] οὐ κατ' ἰδίαν ἐκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχὴν τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων»; pasaje que, poco más adelante, encuentra una pertinente explicitación filosófica en la que, ya sí, se interpretan los «παραδείγματα» neoplatónicos como «προορισμούς»: cfr. IDEM, *ibidem* V 8, p. 82, 6-10: «παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προὔφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν».

²³⁰ Cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De sancta Trinitate* XI, P.G. 77, 1145C 4 – D 2: «ἐθεάσατο γὰρ τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν ἀχρόνως ἐννοήσας· καὶ ἕκαστον κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἔννοιαν, ἄχρονον (ἥτις ἐστὶ προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα), καὶ ἐν τῷ προορισθέντι καιρῷ γίνεται».

²³¹ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 9, 17-20, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 32 [«pues contempló 'todo antes de su génesis' concibiendo intemporalmente y de acuerdo con cada concepto voluntario intemporal suyo, el cual es predeterminación e imagen y paradigma, en lo que es predeterminado» v.i.i.l.]. Esta reformulación de la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios», al recurrir al concepto de voluntad, nos permite caracterizar la teología de la Creación que presenta Juan Damasceno como «voluntarista». Se trata de un «voluntarismo» en sentido lato, independiente de la referencia histórica a la filosofía de Arthur Schopenhauer; de este modo, evitamos cualquier referencia a las raíces kantianas a partir de las que, en general, prosperó toda la metafísica alemana del s. XIX. El sentido voluntarista de la teología de la Creación de Juan Damasceno es un rasgo característicamente cristiano que, entendido como preeminencia de la voluntad sobre el intelecto —antropológicamente, cuando se refiere a las facultades humanas, y teológicamente, cuando se refiere a las determinaciones trascendentales de la Divinidad—, sirve para caracterizar la cosmovisión judeocristiana en contraposición a la helénica. En este sentido, no sólo puede aplicarse a las doctrinas de la Patrística griega o de la teología bizantina, sino, como se ha hecho con frecuencia, a la teología de Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury, Guillermo de Ockham y Duns Escoto.

con Clemente (ss. II-III) —como hemos podido saber por el testimonio de Máximo el Confesor (s. VII)—, pasa a Orígenes (ss. II-III), después a Atanasio (ss. III-IV) y llega al mismo Cirilo (ss. IV-V), en quien, como vemos, se apoya Juan Damasceno (ss. VII-VIII); lo cual es un dato muy significativo, tanto para poder evaluar la adaptación que estos primeros teólogos —entre los que destaca Clemente, por ser contemporáneo de Teodocio, el autor de *Susanna*— hicieron de la teoría platónica de las Ideas, como para evaluar la remisión a esta tradición de los Paradigmas neoplatónicos, tal como la efectúa, con el empleo de aquél término, el falsario Pseudo-Dionisio Areopagita. Remisión que, sin ninguna duda, es también querida por Juan Damasceno, tal como lo demuestra la inclusión en *Expositio fidei* de este pasaje de Cirilo de Alejandría.

Por tanto, a la hora de interpretar correctamente la referencia a *Susanna*, parece razonable la posibilidad de reconocer en ella alguna influencia filosófica adicional a la que ya pudiera haber tenido lugar en la redacción del mismo por parte de su autor, Teodocio, fechada en el s. II, precisamente cuando la interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios», que había sido inaugurada por Filón de Alejandría en el s. I, encontraba su formulación filosófica canónica en el neoplatonismo de Alcinoos y Albino.

Lo que, en tercer lugar, nos ofrece este segundo pasaje de *Expositio fidei* es la trascendental equiparación de «παράδειγμα» con «εἰκὼν», con la que va implícita la negación de la substancialidad de las Ideas de la tradición platónica.²³² Al igual que ocurría con la expresión «κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν», donde un aspecto filosófico medioplatónico como el que va implicado en el concepto (ἔννοιαν),²³³ era interpretado en los términos del voluntarismo bíblico (τὴν θελητικὴν); en la ecuación «εἰκὼν καὶ παράδειγμα» va contenida una atenuación del realismo de las Ideas platónicas, pues la realidad del Paradigma no corresponde tanto al modelo, como a la imagen. Los motivos que Juan Damasceno tiene para llevar a cabo esta equiparación son los mismos de Cirilo de Alejandría, a quien sigue: la validación de la teología de la Creación del hombre, tal como está descrita en *Genesis*. A diferencia del resto de las Creaturas, que son creadas

²³² Sin embargo, puestos a matizar, hay que notar que, sorprendentemente, el mismo Platón refiere la «Idea» y la «especie» como imagen, aunque, sin embargo, el sentido de ambas como verdadera realidad queda intacto; *cfr.*, respectivamente, *Crátilo* 418e; É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon... cit.*, p. 260, y *Sofista* 266c; É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon... cit.*, p. 159. En cambio, en Plotino, la subsistencia de la imagen depende de la permanencia y de la existencia del modelo, de modo que no cabe hablar de «autonomía ontológica de la imagen»; *cfr.* PLOTINO VI 2, 22, 33; VI 4, 9, 39-41; 10-1-17. A. Linguisti, “Dottina delle idee nel neoplatonismo”, W. M. BALTES (†) – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”, F. FRONTEROTTA – W. LESZL, *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica... cit.*, p. 253, n. 39. En Amonio de Hermias, maestro de la Escuela de Alejandría, caracterizada por ser más receptiva al Cristianismo que la de Atenas, encontramos el término «imagen» aplicado a los arquetipos situados en la mente del Demiurgo; *cfr.* AMONIO, in *Porph. Isag.* 41, 20-42, 26, donde refiere el paradigma de hombre universal en la mente del Demiurgo como *archetypous eikonas*; K. IERODIAKONOU, “Metaphysics in the Byzantine tradition: Eustratios of Nicea on Universals”... *cit.*, p. 71.

²³³ Sobre el empleo de ἔννοια, *cfr. item*, JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* XVI 5-8, P. B. KOTTER (1973) 45: «Κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον».

por Dios «κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα» —o, sencillamente, «κατὰ γένος»—,²³⁴ a la hora de crear al hombre, Dios deliberó consigo mismo y se dijo: «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν»;²³⁵ es así que Dios hizo al hombre según la imagen de Dios: «καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν». De este modo, además de ajustarse Juan Damasceno al texto de *Septuaginta* y a la tradición, deja fuera de lugar todas las especulaciones filosóficas que pudieran dar lugar al reconocimiento de la autonomía ontológica de las Ideas.

Juan Damasceno reitera la interpretación del Paradigma como imagen en otros pasajes de su obra. Dos de ellos pertenecen, como el anterior, a *Expositio fidei*. En el primero, viene a decirnos que los Ángeles han sido creados como naturaleza incorpórea (φύσις ἀσώματος) de acuerdo con la imagen apropiada (κατ' οἰκείαν εἰκόνα) que Dios preconcebía con anterioridad a su existencia,²³⁶ con lo que Juan Damasceno aplica al orden angélico la imagen que *Genesis* sólo reconoce en la Creación del hombre. El segundo pasaje de *Expositio fidei* en el que se establece la identidad entre Paradigma e imagen versa sobre los iconos, de modo que sirve de vínculo con los desarrollos teológicos llevados a cabo en *Contra imaginum calumniatores orationes tres*. En el tratado citado, se explica, igual que ocurría en el caso de los Ángeles, que Dios hizo al hombre de acuerdo con su imagen apropiada (κατ' οἰκείαν εἰκόνα), destacando la consecuencia de que, cuando el hombre venera los iconos, se conduce como imagen de Dios (κατ' εἰκόνα θεοῦ).²³⁷

El resto de pasajes en los que Juan Damasceno confirma la interpretación del Paradigma como imagen pertenecen, como decimos, a *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, los tres tratados compuestos con el objeto de refutar la estética y la teología de los iconoclastas. En ellos, sin excepción, se establece la identidad de Paradigma e imagen, de modo que nos hallamos ante la aplicación estética de lo que al respecto se ha dicho, desde un punto de vista teológico, en *Expositio fidei*.²³⁸ El primero hace referencia expresa a la autoridad de Pseudo-Dionisio a la hora de hablar de «προορισμοὶ» y «προωρισμένα» para referir los «εἰκόνες καὶ παραδείγματα» que, en calidad de conceptos (ἔννοιαι) se dan en Dios como su voluntad (βούλησις) inmutable y eterna, que

²³⁴ *Genesis* 1, 11 [«de acuerdo con el género y por semejanza» v.i.i.l.].

²³⁵ *Genesis* 1, 26 [«hagamos al hombre de acuerdo con nuestra imagen y por similitud» v.i.i.l.]. Como se ha apuntado, el plural de esta expresión es «deliberativo», y, de acuerdo con el uso del hebreo antiguo, nada tiene que ver con el politeísmo; cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Introducción al Antiguo Testamento*, Taurus Ediciones, Madrid, 1965, p. 45: «El plural, en nuestro caso, más que mayestático —frecuente en nuestras lenguas modernas, pero inusitado en la Antigüedad— debe ser considerado como deliberativo».

²³⁶ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 17, 3, P. B. KOTTER (1973), p. 45.

²³⁷ IDEM, «Περὶ εἰκόνων», *Ibidem* § 89, 5-6, p. 206; para el primer pasaje, cfr. *Gen.* 1, 27.

²³⁸ Se trata de una multitud de pasajes que, no obstante, tienen un común denominador, sea el de la identificación de «παραδείγματα» y «εἰκόνων», sea el de la identificación de «πρωτότυπον» y «εἰκόνων».

define los seres y acontecimientos con antelación a su advenimiento temporal.²³⁹ En el segundo, de la imagen (εἰκόν) se dice que es una semejanza (ὁμοίωμα), modelo (παράδειγμα) e impresión (ἐκτύπωμα) de algo que muestra en sí lo representado (τὸ εἰκονιζόμενον = τῷ πρωτοτύπῳ); sin que la imagen (εἰκόν) sea exactamente igual en todo a lo representado, que es el prototipo (τῷ πρωτοτύπῳ). Pues una cosa es la imagen (εἰκόν, παράδειγμα, ἐκτύπωμα) y otra lo representado (τὸ εἰκονιζόμενον, τῷ πρωτοτύπῳ).²⁴⁰ De modo que el Paradigma no es el prototipo, pero el Paradigma sí es la imagen. El tercer pasaje se basa en la segunda acepción —del total de las seis que da—²⁴¹ de «εἰκόν»,²⁴² en referencia al concepto (ἐννοία) que se da en Dios, como su voluntad (βούλησις) inmutable y eterna por la que define los seres y acontecimientos con antelación a su advenimiento temporal. Aquí también se reconoce el acuerdo con Pseudo Dionisio a la hora de interpretar el concepto en la mente de Dios de lo que está por venir,²⁴³ que, idéntico a la voluntad divina, consiste en las imágenes y modelos (εἰκόνες καὶ παραδείγματα), así como predeterminaciones (προορισμοὶ, προωρισμένα), de los seres y acontecimientos que, predeterminados por ellos, habrán de suceder en el momento oportuno. Definir la voluntad divina como preconcepto, imagen, modelo o predeterminación de las cosas del porvenir (ἐσομένων), en tanto que determinaciones (τὰ ὀρισθέντα) divinas, quiere decir que éstas fueron caracterizadas (ἐξακταριζέτο) y modeladas (εἰκονίζέτο) en su consejo (βουλή). Por fin, el cuarto y último pasaje, casi idéntico al anterior, también reconoce expresamente la autoridad de Pseudo-Dionisio Areopagita.²⁴⁴ De acuerdo con él, reconoce que hay en Dios (ἐν τῷ θεῷ) imágenes y modelos (εἰκόνες καὶ παραδείγματα) de las cosas que han de venir, en tanto que designios, plan o voluntad (βουλή) divina, que es eterna e inmutable; se trata de las ya mencionadas predeterminaciones (προορισμούς). Como quien rige un hogar,²⁴⁵ Dios caracteriza (ἐξακταριζέτο) y modela (εἰκονίζέτο) providencialmente las cosas que, de este modo, quedan

²³⁹ IDEM, *Contra imaginum calumniatores* III, § 19 1-12, ed. P. B KOTTER (1975), p. 127.

²⁴⁰ *Ibidem*, § 16 1-14, p. 125.

²⁴¹ A. KAZHDAN, "John of Damascus", *O.D.B.*, vol. 2, pp. 1063-1064, explica que Juan Damasceno desarrolla la estética ortodoxa del icono en *Contra imaginum* III, 16-23, y que distingue seis tipos a) natural desde el prototipo; b) idea o *ennoia* de la cosa representada, preexistente en Dios; c) la imitación de Dios realizada por el hombre sobre sí, de modo que se convierte en imagen de Dios; d) objetos visibles que apuntan hacia lo invisible a través del símbolo; e) objetos corpóreos que presagian el futuro; f) objetos reminiscentes del pasado.

²⁴² JUAN DAMASCENO, *Contra imaginum calumniatores* III, § 19 1-12, ed. P. B KOTTER (1975), p. 127.

²⁴³ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus* V 8, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 82, 6-10: «παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικά καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν» [«Y decimos que los 'paradigmas' son las Razones especificativas de los seres que unitariamente preexisten en Dios, las cuales la Teología denomina 'predeterminaciones' y divinas y buenas voliciones, definitivas y creativas de los seres, de acuerdo con las cuales el [Dios] supra esencial predefinió y produjo todos los seres» v.i.i.l.].

²⁴⁴ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, P.G. 3, 842C.

²⁴⁵ JUAN DAMASCENO, *Contra imaginum calumniatores* I, § 10, 11-12, ed. P. B KOTTER (1975), p. 84: «ὥσπερ εἴ τις βούλοιτο οἰκοδομῆσαι οἶκον».

predeterminadas en su voluntad bajo (τὰ ὑπ' αὐτοῦ) estas imágenes y modelos. Hablando de voluntad empero, el giro intelectualista y genuinamente neoplatónico que adquiere esta teología de la Creación se pone en evidencia cuando, terminando el párrafo, nos dice que este Dios de judeocristiana voluntad, antes de la Creación (πρὶν γενέσεως) de los seres y acontecimientos, tipifica y modela el esquema de acuerdo con la razón discursiva (ἀνατυποῖ καὶ εἰκονίζει πρῶτον τὸ σχῆμα κατὰ διάνοιαν).²⁴⁶ En los cuatro pasajes, Juan Damasceno procede de acuerdo con Basilio de Cesarea, que había señalado cómo la dignidad del icono (εἰκῶν) remite al prototipo (πρωτότυπον).²⁴⁷

6.3. La teología de la Creación del Λόγος

De los pasajes que Juan Damasceno dedica a la teología de la Creación, faltan por ver aquéllos en los que se refiere al Λόγος como instrumento (τῷ λογῷ) a través del que el Creador trae al Ser la primera hipóstasis de cada una de las especies, que, en cada caso, no es ni increada (οὐκ ἀγέννητος) ni engendrada fisiológicamente (ἀγέννητος).²⁴⁸

A la hora de estudiar la naturaleza del Λόγος divino,²⁴⁹ resulta extraño que no se precise nada acerca de su contenido, de las ἰδέαι y los λόγοι que los Padres, siguiendo a Filón de Alejandría, habían reconocido, sea en la fase anterior a la Creación, sea en la posterior. Al subrayar la coeternidad del Λόγος respecto a Dios, Juan Damasceno parece estar más preocupado por evitar las herejías que lo interpretaban como una Creatura, así como por asegurar la racionalidad divina supuesta en la misma naturaleza del Λόγος. No obstante, la alusión a la diversidad de las especies, por las cuales es posible reconocer en cada hipóstasis una esencia determinada, referida en el contexto del estudio del Λόγος, deja ver cierta relación entre ambos, tal y como ocurre en la doctrina patrística del Λόγος, basada en la conceptualización medioplatónica de Filón de Alejandría.

Por último, en el epígrafe dedicado a la Creación, “Περὶ δημιουργίας”, se detalla cuál es la contribución de cada una de las hipóstasis trinitarias al proceso. El Padre, supuesto en la mención a Θεός, crea a partir de conceptos, haciendo que subsistan como obras que se preñifican a través del Λόγος y perfeccionándose por el Πνεῦμα:

²⁴⁶ *Ibidem*, § 10, 12-13, p. 84.

²⁴⁷ BASILIO DE CESAREA, *Spir.* 194, 9: «ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει» [«el valor de la imagen remite al prototipo» v.i.i.l.].

²⁴⁸ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 8, 128-132, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 21: «παντὸς γὰρ εἶδους ζώων ἡ πρώτη ὑπόστασις ἀγέννητός ἐστιν, ἀλλ' οὐκ ἀγέννητος· ἐκτίσθησαν μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ τῷ λόγῳ αὐτοῦ παραχθέντα εἰς γένεσιν»

²⁴⁹ *Ibidem*, § 6, 1-20, p. 15-16.

κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον.²⁵⁰

6.4. La distancia entre el Dios creador judeocristiano y el Demiurgo artesano platónico

Juan Damasceno explica la relación de la teología de la Creación con la teología *apofática*, que indica qué nombres y en qué modo convienen a su realidad supraesencial, a partir del hecho de que tendemos a imponer sobre su naturaleza supraesencial los nombres de las Creaturas y precisando que ello sólo es legítimo en la medida en que, siendo Dios causa de las mismas por contener en sí (ἐν ἑαυτῷ προέχων) sus Razones (τοὺς λόγους),²⁵¹ guarda una relación de analogía con ellas. Esta relación nos permite concebir a Dios en cada uno de los seres a partir de sus nombres, vinculados por la Creación con sus Razones, *i. e.*, con su naturaleza; más aún, hacerlo a partir de los nombres de los seres contrarios, ya que, por no corresponderle ninguno de ellos se le concibe estando más allá de los mismos, como un *tertium quid* respecto a los nombres de contrarios, *e. g.*, la luz y la oscuridad. Se establece, así, una filosofía del lenguaje fundamentada teológicamente. De acuerdo con ella, los nombres de los seres, participados por la Bondad divina a la comprensión humana, revelan su naturaleza gracias a que fueron creados a partir de sus Razones, las cuales se hallaban contenidas en Dios desde la eternidad.

Juan Damasceno recurre a estas Razones en un pasaje de profunda impronta neoplatónica, en el que sigue a Pseudo-Dionisio. Consciente de la proximidad que este autor guardaba con respecto al neoplatonismo, no deja de precisar que, el caso de la Creación divina es un proceso notablemente diferenciado del de la creación artesanal humana, que en la cosmología griega había sido aplicado alegóricamente para describir, en el caso particular de Platón, el proceso a través del que el Demiurgo ordenaba el caos preexistente hasta lograr la perfección del cosmos. Al marcar esta diferencia, Juan Damasceno sitúa la teología cristiana de la Creación en el marco de las concepciones judeocristianas, relegando las helénicas a la periferia del dogma, como si de un extranjerismo bárbaro se tratase. Dios crea mediante su voluntad del no-ser al Ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι), mientras que el hombre se ha de servir de la materia preexistente (ἐκ προϋποκειμένης ὕλης), porque no crea desde el no-ser; además, ha de recurrir al pensamiento

²⁵⁰ *Ibidem*, § 16, p. 45 [«y crea concibiendo en sí, y el concepto subsiste como obra completándose en Razón y perfeccionándose en Espíritu» *v.i.i.l.*].

²⁵¹ *Ibidem*, § 12, 10-11, p. 35: «ὥς δὲ πάντων αἴτιος καὶ πάντων τῶν ὄντων τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ἐν ἑαυτῷ προέχων».

(προεπινοήσας, καὶ ἐν τῷ νῷ ἀνατυπώσας) y al objeto típico ideal, porque no le basta el solo arbitrio y porque ha de proceder dentro de las directrices de la Idea.²⁵²

De acuerdo con esta concepción cristiana, tanto el pensamiento como la Idea sean recurso y necesidad más humanos que divinos, lo cual quiere decir que hay una cesura radical entre el ser de Dios y el del hombre, junto al del resto de Creaturas, y que el relativamente menor valor de éstas se predica también del pensamiento y lo ideal. En efecto, por así decir, el Dios cristiano es «voluntarista»: hace cuanto quiere y el querer es su hacer propio; mientras que el helénico es «intelectualista»: encuentra en el pensamiento su más elevada actividad y discurre de acuerdo con pautas inteligibles. No obstante, la esencia simple de Dios, además de ser el Ser (τὸ εἶναι) de los seres, la Vida de los vivientes y la Razón (ὁ λόγος) de los racionales, es también Intelección de los Inteligibles (τῶν νοερώς ὄντων ἢ νόησις).²⁵³

6.5. El «platonismo» de la Teología trinitaria frente al «aristotelismo» de la óptica del ser individual

Por lo que toca a la articulación de las Personas de la Trinidad, Juan Damasceno explica que cada una de ellas se halla consumada y perfecta en sí, en cuanto hipóstasis. Además, en las tres (ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι), conocemos una misma substancia simple (μίαν ἀπλῆν οὐσίαν), de la que no cabe hablar en términos de consumación ni perfección, ya que está por encima de tales categorizaciones (ὑπερτελῆ καὶ προτέλειον). Para que las tres hipóstasis puedan hallarse consumadas en sí mismas, no se puede decir que su respectiva especie se dé al margen de la hipóstasis en cuestión (ἐξ ὑποστάσεων), sino en ella (ἀλλ' ἐν ὑποστάσειν).²⁵⁴

Por lo tanto, la especie (τὸ εἶδος), considerada en sí misma, es imperfecta (ἀτελής), *i. e.*, no goza de la autonomía existencial de la hipóstasis y necesita de ella para existir (ὑπάρχει); sin embargo, considerada en cuanto a su propia naturaleza (κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν), *i. e.*, en cuanto a la completud de las notas singulares que ordenadas con la recíproca disposición que la constituyen de manera necesaria y suficiente como una esencia determinada, sí son perfectas.²⁵⁵ Hay que destacar que la negación de la teoría platónica de las Ideas que en este pasaje va implícita adquiere carácter general, no circunscrito al caso de las hipóstasis trinitarias, ya que en el mismo lugar cita

²⁵² *Ibidem*, § 8, 73-76, p. 21: «ὁ μὲν γὰρ ἄνθρωπος οὐδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει, ἀλλ' ὅπερ ποιεῖ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης ποιεῖ, οὐ θελήσας μόνον ἀλλὰ καὶ προεπινοήσας, καὶ ἐν τῷ νῷ ἀνατυπώσας τὸ γενησόμενον».

²⁵³ *Ibidem*, § 14, 24-26, p. 43; esta tríada, encontrando su primera formulación en Platón, se encuentra en Plotino y es formulada como principio fundamental en Proclo. De él la tomó Pseudo-Dionisio Areopagita y, como vemos, reaparece en Juan Damasceno.

²⁵⁴ *Ibidem*, § 8, 208, p. 27.

²⁵⁵ *Ibidem*, § 8, 205-213, p. 27.

los ejemplos de sustancias naturales, como la piedra (λίθος), la madera (ξύλον) y el hierro (σίδηρος), para indicar que la especie no existe autónomamente.

Caso aparte es el que corresponde a la οὐσία simple que conocemos, ora en cada una de las hipóstasis trinitarias, ora en las tres a la vez, pues, de acuerdo con los principios de la teología apofática, está más allá de su propia esencia y de la categorización conceptual. Juan Damasceno reconoce un uso distinto de la relación entre la οὐσία única y simple de Dios y las tres ὑποστάσεις de Padre, Hijo y Espíritu Santo, por una parte, y la que se da entre aquella y las Creaturas que, como seres reales del mundo sensible, individualmente considerados, son hipóstasis particulares susceptibles de definirse por una especie común. En cada uno de los dos casos, la naturaleza común a un conjunto de individuos tiene distinto valor de realidad; con ello, da pie a una interpretación «aristotélica» en el caso de la realidad mundana que se contrapone a una interpretación «platónica» en el caso de la realidad divina.

En efecto, lo que de común hay en las hipóstasis creadas (ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάφεια καὶ τὸ ἓν [...] ἡ κοινὴ φύσις), como, *e. g.*, en este árbol, o en este hombre que se llama Pablo, no tiene realidad, de forma que no se ve en la cosa misma (πράγματι θεωρεῖται), sino que es contemplada con la razón y con el pensamiento (λογῷ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται): lo real son las hipóstasis de tal árbol particular, de tal hombre particular, etc. En consecuencia, la naturaleza común que se da entre ellos es el resultado de nuestra conceptualización, con lo cual, nos hallamos dentro de la tendencia aristotélica de la interpretación del universal.

Precisamente lo contrario (τὸ ἀνάπαλιν) es lo que ocurre en el caso de la realidad Divina. En ella, lo que es real y que, como tal, se contempla directamente (πράγματι θεωρεῖται) es aquello que es común y uno (τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἓν [...] τὸ ταυτὸν τῆς οὐσίας) para las tres hipóstasis del Padre, Hijo y Espíritu: se evita así la herejía del triteísmo (οὐδὲ τρεῖς θεοὺς λέγομεν [...] ἓνα δὲ μᾶλλον θεόν), cuyo origen se halla, como ocurre en Filópono, en la consideración de las tres hipóstasis trinitarias como realidades autónomas y finalizadas, haciendo de la substancia común una mera esencia sin existencia. Si lo que se ha de considerar como substancia real es esta esencia común a las tres hipóstasis, en consecuencia, cada una de ellas será una modalidad existencial (τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον) de aquella concebida como diferencia (τὴν διαφορὰν ἐνοοῦμεν), una propiedad (ιδιότης) abstracta que declara un aspecto (πατρότητος, υἱότητα, ἐκπορεύσεως), una esencia, pero sin que en ninguno de los tres casos goce de autonomía real o existencial.²⁵⁶

²⁵⁶ *Ibidem*, § 8, 223-265, p. 28-29.

En cualquier caso, lo que en este pasaje es común tanto para la realidad mundana de la Creatura como para la realidad divina del Creador es el criterio con el cual Juan Damasceno declara la realidad de un ser, *i. e.*, el criterio de verdad. Como ya se ha apuntado, éste consiste en contemplar (θεωρεῖται): con la vista sensible, en el caso de las hipóstasis sensibles, y con la vista —suponemos— inteligible o espiritual, en el caso de la naturaleza divina. Por el contrario, aquello que se piensa (λογῶ) o que se conceptúa (ἐπινοία) no es realidad, sino irreal abstracción:

νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως καὶ κοινὴν ἔχουσι φύσιν. [...] αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστὶ θεωρετή.²⁵⁷

6.6. La Angelología y la doctrina neoplatónica de los Inteligibles

Los tres tipos de Inteligibles (νοητά) reconocidos en *Expositio fidei* —a saber, Ángeles, demonios y almas— comparten la propiedad de ser mutables con el resto de Creaturas; mientras que sólo el Creador, por ser increado, es inmutable.²⁵⁸ La mutabilidad de los Inteligibles no implica que sean corruptibles, como ocurre en el resto de Creaturas, las sensibles. Sin embargo, teniendo en cuenta que, desde Pseudo-Dionisio Areopagita, los Ángeles son las figuras cristianas que, sobre la base de su presencia en los textos veterotestamentarios y neotestamentarios, sustituyen estructuralmente a los Inteligibles de la tradición neoplatónica,²⁵⁹ el reconocimiento de la mutabilidad de los Inteligibles por parte de Juan Damasceno no deja de ser un factor a tener en cuenta con relación a la relativización cristiana del estatuto objetivo del que gozaban los Inteligibles en el conjunto de la filosofía griega antigua.

Los Inteligibles —que, desde las primeras formulaciones del medioplatonismo, además de constituir una esfera propia, son también intermediarios entre el mundo Inteligible y mundo

²⁵⁷ *Ibidem*, § 8, 227-231, p. 28 [«pues inteligimos con el intelecto, que Pedro y Pablo son de la misma naturaleza y que tienen naturaleza común. [...] Así, esta naturaleza común es observable por la razón» *v.i.i.l.*].

²⁵⁸ *Ibidem*, § 3, 24-32, p. 11.

²⁵⁹ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 102; esta afirmación tiene sentido una vez que las Ideas, transformadas por Filón en pensamientos de Dios, aparecen como caso particular de las potencias o actividades de Dios, de forma que, junto a la causalidad formal originaria, poseen también causalidad eficiente. Dada esta causalidad, es fácil comprender las Ideas o Potencias como actividades de Dios. Interpretadas neoplatónicamente, estas potencias coinciden con los Inteligibles y, en esta medida, se hallan también, aunque en una modalidad diversa, en el mundo sensible. El nombre que reciben gracias a esta modalidad de existencia es el de λόγοι. Los λόγοι de Filón, como los de Plotino, son los intermediarios entre Dios y el mundo. Esta teoría de los intermediarios es reformulada por el mismo Filón bajo la figura de los ángeles del A. T. Como los ángeles también aparecen en el N. T., los teólogos cristianos —entre quienes se halla Juan Damasceno—, influidos por Filón y por el Neoplatonismo, los interpretan como substancia inteligible e inmaterial al servicio de Dios. Además de por la reformulación filoniana y plotiniana de las Ideas, si consideramos a éstas y a los ángeles bíblicos al margen de las posibles influencias mutuas a nivel conceptual, puede decirse que unas y otros son estructuralmente idénticos, *i. e.*, son correlatos estructurales en tanto que intermediarios entre mundo divino y mundo profano, del mismo modo que los demonios de la literatura griega, incluida la platónica. En este sentido, cabe decir que los ángeles, aunque tienen su origen en los textos bíblicos, una vez que son interpretados teológicamente, tanto en el caso de Filón como en el de la Patrística griega, son trasuntos de las Ideas platónicas. Los intermediarios también se hallan en el gnosticismo, en los *Oráculos caldeos* y en el *corpus hermético*.

sensible— aparecen, en *Expositio fidei*, vagamente aludidos con las fórmulas dionisianas que hacen de ellos principios y órdenes definidos supraesencialmente por Dios:

τὰς ὅλας ἀρχὰς καὶ τάξεις ἀφορίζουσιν καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ τάξεως ὑπεριδρυμένην ὑπὲρ οὐσίαν καὶ ζῶν καὶ λόγον καὶ ἔννοιαν.²⁶⁰

Los Ángeles, naturalezas racionales inteligibles (φύσις λογικὴ νοερὰ), son creados, y, como tales, no creadores. La suya es luz inteligible de segundo orden (φῶτα δεύτερα νοερὰ) con respecto a Dios, y, sin embargo, son sempiternas;²⁶¹ i. e., aunque incorruptibles, no carecen de principio y son Inteligibles por gracia divina.²⁶² Como ya vimos a la hora de estudiar la reducción del Paradigma a la imagen, los Ángeles habían sido creados como naturaleza incorpórea (φύσις ἀσώματος) de acuerdo con la imagen apropiada (κατ' οἰκείαν εἰκόνα) que Dios concibió con anterioridad a su existencia. Sólo el Creador se ha ocupado de la especie (τὸ εἶδος) y de la definición de la substancia inteligible (οὐσία νοερά) que los Ángeles son. Ahora bien, su naturaleza incorpórea e inmaterial lo es tan sólo respecto a nosotros, hombres compuestos de alma y cuerpo; pues, comparados con Dios, que es el único de quien se puede decir que es absolutamente inmixto (ἀσύγκριτον) y simple, resultan los Ángeles algo tosco y material (παχύ τε καὶ ὑλικόν). A la hora de marcar distancias con respecto a la valoración de los Inteligibles por parte de la tradición platónica, resulta significativo el hecho de que Juan Damasceno estime que los Ángeles, concebidos como Inteligibles inmatrimales, sean axiológicamente inferiores a los seres humanos, aun cuando éstos se compongan, como decimos, de un alma inmaterial y un cuerpo material.²⁶³

Ellos, que son Inteligibles —en el sentido de realidades inteligibles—, se comunican entre sí sus propios inteligibles —en el sentido de pensamientos— y propias voliciones (τὰ ἴδια νοήματα καὶ βουλήματα). En ello se ve que no tienen necesidad de recurrir al discurso proferido (λόγος προφορικός), que propio de los seres humanos. Los Ángeles se hallan en el cielo y son infinitos (ἀόριστοι), aunque no en sentido absoluto, ya que son comprendidos por su Creador. Siendo Intelectos (νόες), como lo eran los Inteligibles plotinianos, se hallan en regiones inteligibles (ἐν νοητοῖς καὶ τόποις εἰσίν). Su modo de existencia es una presencia inteligible, al igual que lo es su modo de actuar. Se diferencian por la luminosidad y la complejidad (στάσει), que actúa como *principium individuationis*, aunque no se sabe si difieren en cuanto a la esencia (κατ' οὐσίαν); indefinición que, e. g., contrasta con la solución que Tomás de Aquino da, en *De ente et essentia*, al

²⁶⁰ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 8, 15-17, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 18 [«Definiendo los principios y órdenes todos y fundada sobre todo principio y orden, sobre el Ser, la Vida, la Razón y el Concepto» v.i.i.l].

²⁶¹ *Ibidem*, § 17, 15-25, p. 46; *ibidem*, § 18, 11-12, 49 se dice que la luz buena al igual que la tiniebla mala pertenecen al orden inteligible (νοητόν).

²⁶² *Ibidem*, § 8, 87-88, p. 22.

²⁶³ J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 101.

mismo problema: cada Ángel constituye una *species*, dado que, en su realidad individual, carece de materia y, por tanto de *principium individuationis*.

Como sigue explicando Juan Damasceno, los Ángeles tienen la función de comunicar a Dios con el mundo, sirviendo y oficiando para aquél con sus cantos. Si, por una parte están libres de pasiones corporales y, por ello, no necesitan del arrepentimiento, no son absolutamente impasibles. Se ordenan en tres substancias celestes según una estructura de tres órdenes triádicos (τρεῖς τριαδικὰς διακοσμήσεις) que dan lugar a nueve substancias celestes (οὐρανίους οὐσίας ἐννέα): a) la primera, situada en las inmediaciones de Dios, comprende al Serafín, al Querubín y los Tronos; b) la segunda, las Señorías, las Potencias y las Autoridades; por fin, c) la tercera, los Principios, los Arcángeles y los Ángeles ordinarios. Este pasaje, de tan marcada impronta neoplatónica, es referido por Juan Damasceno a Pseudo-Dionisio Areopagita, descargando, así, en él el peso de la jerarquización metafísica aquí presente. Sin embargo, por el hecho de tenerlo en cuenta, Juan Damasceno le concede, a la vez, cierta verosimilitud y autoridad teológica.²⁶⁴

Por otra parte, Juan Damasceno sigue a Gregorio de Nazianzo a la hora de sancionar el modelo de dos fases de la Creación que había propuesto Filón de Alejandría; no obstante, hace saber que «otros» opinaron que la Creación de los Ángeles se produjo simultáneamente con la del primer cielo y no, por lo tanto, antes del conjunto de la Creación. En cualquier caso, todos los Padres están de acuerdo en afirmar que los Ángeles fueron creados con anterioridad a los hombres:

ἔπρεπε γὰρ πρῶτον τὴν νοερὰν οὐσίαν κτισθῆναι καὶ οὕτω τὴν αἰσθητὴν καὶ τότε ἐξ ἀμφοτέρων τὸν ἄνθρωπον.²⁶⁵

En algunos de los epígrafes dedicados a la teoría del conocimiento, Juan Damasceno hace algunas precisiones sobre los Inteligibles. La razón discursiva del hombre, además de juzgar y asentir a las representaciones, con la correspondiente toma de decisión de obrar o de abstenerse en la práctica, tiene el cometido de realizar las intelecciones de los Inteligibles (αἱ τε νοήσεις τῶν νοητῶν), las Virtudes, las Ciencias y las Razones de las artes.²⁶⁶ Al decir que no tenemos recuerdo de los Inteligibles si no es después de haberlos aprendido, rechaza implícitamente la anámnesis

²⁶⁴ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 17, 1-74, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 45-48.

²⁶⁵ *Ibidem*, § 17, 80-81, p. 48 [«Pues convino que, en primer lugar, fuera creada la substancia intelectual; y, de este modo, la sensible; y, entonces, a partir de ambas, el Hombre» *v.i.i.l.*]. Hay que señalar que, en relación con la tesis de Filón de Alejandría del mundo inteligible tomado como primera fase de la Creación e Idea de las Ideas, Juan Damasceno, *ibidem*, § 20, 60-75, 53, contempla la posibilidad de que haya dos, tres y hasta siete cielos, contando con el primero. En este mismo pasaje, refuta la tesis aristotélica de la divinidad de las esferas celestes y del elemento del éter, afirmando que los cielos son de naturaleza inorgánica e inerte; un golpe, pues, contra el politeísmo naturalista de los helenos.

²⁶⁶ *Ibidem*, § 33, 4, p. 86.

platónica, sin que, sin embargo, suponga ello menoscabo alguno para el reconocimiento de que los Inteligibles no tienen origen en la percepción, sino que los recordamos sin recuerdo de su esencia:

τὰ νοητά, εἴ τι μὲν ἐμάθομεν, μνημονεύομεν, τῆς δὲ οὐσίας αὐτῶν μνήμην οὐκ ἔχομεν.²⁶⁷

6.7. Cierre

A modo de conclusión, puede decirse que, si bien encontramos numerosos elementos neoplatónicos en la teología de Juan Damasceno, todos ellos se hallan, cuando no silenciados con tácita prudencia, únicamente aludidos con la vaguedad de fórmulas de la tradición cristiana que desemboca en él. Una segunda operación por la que Juan Damasceno supedita los elementos helénicos a la teología cristiana es la de declarar la degradación y relatividad de las entidades que, estructuralmente, ocupan el lugar metafísico de las Ideas: así, la mutabilidad de los Ángeles, el recurso al pensamiento prototípico en la artesanía humana, la negación de la existencia autónoma de las especies que corresponden a las hipóstasis trinitarias. Vemos, por una parte, que la negación de los elementos que pudieran conllevar la validación de la teoría platónica de las Ideas es más determinante en el caso de *Expositio fidei* que en el de *Dialectica*, lo que responde al carácter teológico de la primera y filosófico de la segunda; por otra parte, *Expositio fidei* no puede substraerse al recurso a las naturalezas inteligibles, que son mencionadas expresamente como Razones de la Creación y como elementos intermediarios entre Dios y el mundo, aunque en esta ocasión, no como las actividades de Dios, sino como Ángeles que obedecen sus órdenes y que, de este modo, acaban valiendo en cuanto a su actividad igual que aquéllas.

7. Estudio de *Liber de haeresibus*

La tercera parte de la *Fons sapientiae*, conocida como *Liber de haeresibus*, responde a la necesidad de dar a conocer concisamente una lista de las herejías más conocidas en su tiempo. Inspirándose en otras recensiones de Gregorio Presbítero y de Teodoreto de Cirro, Juan Damasceno nos ofrece un elenco de cien que alcanzó notable influencia entre los teólogos bizantinos.²⁶⁸ El «helenismo» es uno de los cuatro pilares —junto al «barbarismo», al «escitismo» y al «judaísmo»— de las demás herejías, de forma que todas ellas pueden retrotraerse hasta las raíces de éstas. Junto a las de

²⁶⁷ *Ibidem*, § 34, 9-12, p. 86-87 [«Si, pues, algo aprendimos, recordamos los Inteligibles; pero no tenemos recuerdo de su esencia» v.i.i.l.].

²⁶⁸ P. B. KOTTER (1981), p. 2: «Mit dieser Zuordnung der Irrlehren zur unverfälschten Wahrheit reiht er sich in byzantinische Tradition ein». Para la influencia en los autores bizantinos, cfr. J. GOUILLARD, «L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII siècle», *Travaux et mémoires* 1 (1965) 299-324.

pitagóricos, peripatéticos, estoicos y epicúreos, tenemos las desviaciones de los πλατωνικοὶ. Como en los demás epígrafes, no se censuran directamente los contenidos heréticos, sino que, simplemente, se los recensiona. Esta recensión supone que cada tesis mencionada es en sí herética, pero no hay seguridad para ello, ya que la neutralidad del discurso impide que el lector sepa si una tesis en particular se menciona por herética o por mera información sistemática. Junto a la especie (τὸ εἶδος), menciona a Dios y al cosmos; éstos son los tres elementos de los que, según la «herejía» helénica de los platónicos, se compone la realidad. Los hallamos presentados bajo la forma medioplatónica de la doctrina de los tres principios que, como vimos, tiene su origen en el interés doxográfico por la obra platónica de los siglos I y II. No parece sensato que el cosmos ni Dios fueran considerados como elementos heréticos pertenecientes al pensamiento de los platónicos. Por ello, la mención a la especie que aquí les acompaña no puede ser interpretada directa y exclusivamente como elemento herético.²⁶⁹

²⁶⁹ JUAN DAMASCENO, *Liber de haeresibus* § 6, 1-7, ed. P. B. KOTTER (1981), p. 22.

PARTE TERCERA

La filosofía bizantina, de Focio a Juan Ítalo

§ 1

El criticismo bizantino

1. Significado y carácter de la actividad cultural de Focio

1.1. Focio y su circunstancia

Se ha sugerido que, por lo que hace a la defensa de la Ortodoxia, a la inspiración de la misión evangelizadora de los pueblos eslavos, así como por el germen cultural que representa para el siglo siguiente, Focio (810-898) puede ser considerado como la figura más representativa de Bizancio.¹ La circunstancia de que, habiendo recibido una educación laica, fuera nombrado patriarca de Constantinopla en 858, le permitió impulsar un modelo de formación clasicista que, dirigido al sector monástico, comprendía incluso el estudio de la filosofía.² Frecuentemente, se valora la apertura de Focio a las letras profanas por parte de Focio sin tener en cuenta que, en la cultura bizantina precedente, siempre se mantuvo vigente, bajo la autoridad paradigmática del programa de los Capadocios, el reconocimiento de la legítima continuidad entre cultura helénica y cristiana. Si, por una parte, la vigencia de la tradición no ha de impedirnos apreciar lo novedoso de las aportaciones de Focio,³ por otra parte, hemos de insistir en que la nueva y comedida actitud hacia el clasicismo antiguo sólo se produce, confiadamente, en el momento en el que la Ortodoxia es percibida como un hecho.⁴ En particular, cuando Focio se decide a asumir la cultura helénica, el helenismo estaba ya perfectamente cristianizado por la tradición patrística.⁵

Gracias a este factor cultural, puede decirse que, con Focio, se deja atrás la Patrística —llevada a su perfección ortodoxa en el sistema de Juan Damasceno—, a la vez que se inaugura lo que, propiamente, es el ámbito de la teología bizantina.⁶ Focio, que comparte con Juan Damasceno el afán por sistematizar los desarrollos teológicos logrados hasta el momento, se diferencia de él, entre otras cosas, por la finalidad que les lleva a abordarlos. Si bien es cierto que, aun después del Concilio de Nicea II (787), el Iconoclasmo siguió siendo objeto de

¹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 177: «cette figure qui compte parmi les plus grandes de l'histoire de Byzance, et qui est peut-être la plus représentative de la civilisation byzantine»; B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 131: «Photios conféra au mouvement intellectuel de Byzance, tant par sa personnalité que par son action, des traits dominants». Por lo que hace a la muerte de Focio, se fecha con seguridad después de 893, aunque no existe acuerdo sobre si su muerte ocurrió ese año, en 894, en 897 o en 898; cfr. G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 153.

² G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 159.

³ L. BRISSON, “Le monde byzantin et la philosophie grecque”, M. CANTO-SPERBER, “La théorie de la causalité”, *Philosophie grecque... cit.*, p. 749.

⁴ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 196.

⁵ J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... *cit.*, p. 160, n. 4; *ibidem*, p. 163, n. 8, cita el pasaje de G. KUSTAS, “History and Theology in Photius”, *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) 64, en el que llega a decir que, en el s. IX, el Cristianismo histórico aparecía ya bajo el aura de «a classical age».

⁶ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 107: «Wenn in der Fachliteratur das patristische Zeitalter allgemein mit Johannes von Damaskos abgeschlossen wird, so kann man Patriarch Photios mit gleichem Recht als Initiator der mittelaltlichen byzantinischen Theologie bezeichnen».

preocupación para el emperador y los jerarcas ortodoxos —así lo atestiguan varios pasajes de *Amphilochiae* y varias cartas de Focio—,⁷ ya no requería la atención especulativa que, junto a las herejías cristológicas y trinitarias del s. IV, le dedicase Juan Damasceno.

En nuestro estudio, dejaremos a un lado la discusión sobre la responsabilidad que la oposición de Focio a la adición de «*filoque*» en el credo latino —que no sería una realidad hasta 1014— pudiera haber tenido dentro del proceso cismático entre la Iglesia ortodoxa y la católica, que puede constatarse a partir del mutuo anatematismo de 1054, producido entre el cardenal Humberto y el patriarca Miguel I Cerulario. Por lo que hace al ámbito estrictamente eclesiástico, será suficiente con dejar apuntado que, del mismo modo que Juan Damasceno († 749) fue el último Padre reconocido tanto por la Iglesia ortodoxa como por la católica, el momento en el que Focio desarrolla su trabajo filosófico es posterior al concilio de Nicea II (787), el último de los siete ecuménicos que, desde la reforma gregoriana y hasta el día de hoy, es reconocido como tal por ambas Iglesias.

Con Focio, no sólo nos hallamos ante una de las figuras más características de Bizancio; que no se agota su valor en el hecho de haber dado comienzo a la teología bizantina; tampoco podemos conformarnos con reconocer *Bibliotheca* como la obra de mayor valor literario dentro del conjunto de la producción bizantina —lo cual, es verdad, bastaría para atribuirle el título de «inventor de la crítica literaria»—;⁸ pero, aun sin pretender dejar de reconocer la conspicua relevancia de todos y cada uno de estos factores, mucho más apropiado a nuestros fines es procurar apreciar la importancia cultural de Focio teniendo en cuenta que, con él, comienza a existir, con propiedad, la filosofía bizantina.⁹

1.2. La revalorización del clasicismo

Antes de pasar a presentar la actitud que Focio mantuvo hacia la filosofía, hemos de presentar esta apreciación dentro de un contexto cultural más amplio, a saber, el de la reorientación clasicista que, gracias a él, experimenta la cultura bizantina en el s. IX. Uno de los factores que permitió que se produjese la apertura a los múltiples saberes profanos fue la presentación de la doctrina de la Iglesia a través de la terminología y los conceptos de la filosofía aristotélica y

⁷ F. DVORNIK, “The Patriarch Photios and Iconoclasm”, *D.O.P.* 7 (1953) 86-87; J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”, L. P. SCHRENK (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 27) The Catholic University of America Press, Washington, 1994, p. 180, recuerda que Carlomagno, coronado emperador «romano» con la sanción de Roma, se declaró partidario del Iconoclasmo.

⁸ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* cit., p. 93: «Photius is in effect the inventor of the book-review. The *Bibliotheca* is perhaps the most important work in the whole of Byzantine literature».

⁹ P. ELEUTERI, “La filosofía”... cit., p. 452.

neoplatónica, tal como la hemos encontrado en el sistema de Juan Damasceno.¹⁰ Gracias al afianzamiento histórico de la Ortodoxia y al reconocimiento oficial de su formulación en términos filosóficos, en el s. IX bizantino se dieron las condiciones para una cierta apreciación del valor intrínseco de la ciencia, el arte y la literatura.¹¹ En este momento, Constantinopla, capital política, teológica y cultural del Imperio bizantino, asiste al renacimiento de una mentalidad erudita cristiana que, al igual que ocurrió con lo más selecto de la Patrística —piénsese en los Padres Capadocios—, gusta de reconocer buena parte de la herencia cultural helénica como propia.

Focio es precisamente quien, sin dejar de proceder a sus lecturas con criterios teológicos, representa por antonomasia esta nueva orientación de la cultura. Equipado con una erudición sobre filosofía, teología, gramática, derecho, medicina y otras ciencias naturales, que ha servido para compararle con el mismo Aristóteles,¹² Focio hace valer paradigmáticamente el lema leibniziano de «*theoria cum praxi*». Su carácter no es puramente especulativo, sino más bien práctico y político; la atención dedicada por él a la especulación se explica por su conciencia del carácter subsidiario de acción respecto a la base de unos principios validados teóricamente.¹³ Llevado de su celo de saber, se interesa vivamente por la cultura clásica, llegando a vincularla estrechamente con la teología.¹⁴ De tal modo contribuye a la educación clásica, que establece un precedente en la cultura bizantina: a partir de su ejemplo, el estudio de los clásicos es, junto a la preocupación por la Ortodoxia, uno de los elementos característicos que hemos de redescubrir en todos los autores bizantinos. De entre ellos, Focio destaca por la agudeza, la independencia, la profundidad, la seguridad y el carácter sintético de sus juicios,¹⁵ así como por lo personal, altivo y quebrado de su estilo literario,¹⁶ que llama la atención apenas uno comienza a leer su original prosa. Un tal estilo no es de los que —como ocurre en el esteticismo moderno— se complace en la

¹⁰ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* cit., p. 104: «Doch so sehr sich Johannes auch um eine Präsentation der kirchlicher Lehre mit den Begriffen der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie bemüht und damit eine grundsätzliche Öffnung für die Vielfalt des profanen Wissens durchsetzt».

¹¹ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 129.

¹² *Ibidem*, p. 131: «En tant qu'érudit il est le seul Byzantin qui puisse pour ses qualités être comparé à Aristote»; no ha de extrañarnos este juicio, pues que, ya en su tiempo hubo quien le consideró capaz de poder rivalizar, en cuanto al saber, con los antiguos: cfr. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* cit., p. 203, da el testimonio de NICETAS DAVID, *Vita Ignatii*, P.G. 105, 509A. Ello mismo, dicho en negativo, tenía que comportar, necesariamente, que Focio fuera acusado de ser algo así como un espíritu fáustico *avant la lettre*: cfr. N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* cit., p. 89, quien, en alusión a PSEUDO-SYMEON, P.G. 109, 732BC, afirma: «One hostile source describes him in terms reminiscent of the Faust story, saying that his erudition was the result of a pact with a Jewish magician, who invited him to give up his faith in return for knowledge and worldly success».

¹³ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 130.

¹⁴ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* cit., p. 202; como ha indicado, N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* cit., p. 112, Focio no duda en recurrir a Platón para explicar un pasaje evangélico.

¹⁵ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 131.

¹⁶ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* cit., p. 182.

vacía unilateralidad de la forma, sino que, pretendiendo llegar a un equilibrio con los contenidos,¹⁷ encuentra su fundamento en la moral del humanismo cristiano.¹⁸ Focio es el iniciador del «clasicismo bizantino», tomado en el sentido de una armonización entre cultura y ética que permitió que, en adelante, el cultivo de la cultura como un bien en sí mismo deje de ser algo extraño o sorprendente.¹⁹ Entre los progresos hermenéuticos de su nueva aproximación cultural se encuentra el hecho de que, por primera vez, gracias a que se está dispuesto a admitir que los Padres no están capacitados para responder a todas las cuestiones, los clásicos comienzan a ser considerados desde un punto de vista histórico.²⁰

A continuación, su ejemplo es seguido por Aretas de Cesarea (850-944), que, en los siglos IX y X, se preocupa de consolidar y de afianzar el estudio erudito de los clásicos. Ambos autores representan, por antonomasia, el caso de cómo unos altos dignatarios eclesiásticos cultivan el espíritu de la tradición secular con la conciencia de pertenecer, como descendientes y legítimos herederos, a la cultura de los antiguos helenos,²¹ comenzando a valorar tal ascendencia como

¹⁷ I. ERRANDONEA, “Deslindando el campo clásico”, J. SANJOSÉ DEL CAMPO – F. DE LA IGLESIA VIGUIRISTI (eds.) *Planteamientos pedagógicos de Ignacio Errandonea*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, p. 127.

¹⁸ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* cit., p. 196, de acuerdo con G. L. KUSTAS, afirma: «*Mais il insiste, avec raison, sur le fait que la conscience d'une éthique chrétienne (pourrait-on dire d'un humanisme chrétien?), et de sa primauté, conduit Photius à en opérer la combinaison avec l'esthétique, et à établir un lien étroit entre les qualités littéraires d'une part, les qualités morales et religieuses de l'autre*».

¹⁹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* cit., p. 204; G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* cit., p. 161, valida la interpretación clasicista de Paul Lemerle así como la inconveniencia que supondría interpretar este clasicismo como un «renacimiento». En el mismo sentido, cfr. L. G. BENAKIS, “Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes: Die Problematik bei Photios (†893), dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus”, L. G. BENAKIS, *Βυζαντινή φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Αθήνα, 2002, p. 318. La inconveniencia de hablar de «renacimiento», dado el carácter no ilustrado de Focio, ha sido subrayada por J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... cit., p. 167. Sobre la cuestión de si puede o no hablarse de «renacimiento» en la cultura bizantina, cfr. A. BRAVO GARCÍA, “Bizancio y el Renacimiento”, F. L. LISI BERETERBIDE (ed.), *Didáctica del griego y de la cultura clásica*, Madrid, 1996, pp. 127-144; sobre la influencia de Bizancio en el Renacimiento y el papel mediador de la filosofía aristotélica, cfr. IDEM, “Filosofía griega y metodología científica en el Renacimiento”, E. MOTOS GUIRAO – M. MORFAKIDIS FILACTOS (eds.), *Polyptychon. Homenaje a Ioannis Hassiotis*, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, Granada, 2008, pp. 117-136.

²⁰ G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* cit., p. 160-161: «*Die neue Denkstilistik erlaubte, dass jeder Autor und jeglicher Text (sowohl heidnischer, als auch christlicher) in Rücksicht auf seine geschichtliche Stellung beurteilt werden konnte*». De acuerdo con ello, parece desafortunado el juicio de P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* cit., p. 194: «*Il ne se préoccupe guère, par exemple, d'apprécier le degré de véracité d'un historien*». En contra de este juicio no sólo puede aducirse el recurso a la historia como un medio de deslegitimar, en contra de Teodoro el Presbítero, la autenticidad del falsario Pseudo-Dionisio Areopagita; cfr. el primer artículo de FOCIO, *Bibliotheca*, codex 1, 2a, 14-16, ed. R. HENRY (1959-1977), p. 3. Igualmente, puede aducirse la crítica de Cosmas Indicopleustes, basada del todo en una argumentación histórica; cfr. FOCIO, *Bibliotheca*, codex 38, 8a, 19, ed. R. HENRY (1959-1977), p. 29: «*τὴν δὲ φράσιν οὐτε λαμπρὸς οὐτε λίαν σαφὴς, φεύγων δὲ τὸν δυνατὸν αὐτῷ τρόπον τὰς ἀλληγορίας, καὶ κατὰ τὴν ἱστορίαν τὴν ἑρμηνείαν ποιούμενος*». A diferencia de lo que ocurre en el significado clásico de «ἱστορία», que corresponde al sentido de «investigación» —así en Heródoto—, en el caso de Focio el término ya ha adquirido parte del sentido de «historia»; cfr. *sub voce* “ἱστορία” E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York, 1975, p. 607.

²¹ E. MOUTSPOULOS, *Philosophie de la culture grecque*, Académie d'Athènes, Centre de la Recherche sur la Philosophie Grecque, Athènes, 1998, p. 302, valora esta recepción de la cultura antigua por parte de los bizantinos como «*un monde vivant dans la conscience des descendants des Hellènes*».

«τίμιον γένος».²² Sus contribuciones a la historia de la cultura bizantina consiguen con creces el objetivo de efectuar una «anámnesis cultural» sobre las bases de una efectiva e histórica «reapropiación del pasado».²³ Así se da cima a una realidad histórica y cultural que sigue siendo reclamada como «la Constantinopla del primer humanismo bizantino»,²⁴ gracias a que, en su seno, se consolida el fenómeno del «enciclopedismo» y de un nuevo «clasicismo». La forma en la que, dentro de esta realidad histórica, se nos presentan los eruditos bizantinos —como teólogos, filósofos, poetas, maestros, juristas, historiadores, rétores de corte—, y, sobre todo, la vigencia en ellos del principio directriz de armonía entre ciencia secular y fe cristiana, nos permite calificarlos como teólogos y filósofos «humanistas».²⁵ Para volver a Focio,²⁶ ¿qué otra palabra podría

²² B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 131.

²³ A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle) Presses Universitaires de France, Paris, 1993; trad. it., *Storia della filosofia medievale*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1995, p. 27, habla, con respecto al significado de la actividad cultural de Focio y de Aretas, de una «anamnesi culturale» cuya función consistiría en la «riappropriazione del passato».

²⁴ P. HOFFMANN, “Les bibliothèques philosophiques d’après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles”... *cit.*, p. 148, para referirse a la vida cultural de Constantinopla en el s. IX, se refiere a la capital como «la Constantinople du premier humanisme byzantin».

²⁵ No parece propio hablar de «renacimiento», si no es en el sentido fáctico de un refortalecimiento del cultivo y del aprecio de la cultura griega antigua; por lo demás, este vocablo está fuertemente determinado por el fenómeno del Renacimiento histórico, principalmente italiano, de los siglos XIV y XV: en él, se echan de ver rasgos que se brillan del todo por su ausencia en la cultura bizantina de los ss. IX y X; a saber: a) una pronunciado cambio social y estatutario en el aprecio del maestro de las ciencias y de las artes; b) giro antropocéntrico en detrimento del teocentrismo antiguo y medieval, que se abre, de este modo, a la Modernidad; y lo que es un caso particular del antropocentrismo, c) la afirmación de la libertad humana con independencia de la Providencia divina o del Destino natural; *cfr.* W. TREATGOLD (ed.), *Renaissances before the Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1984, pp. 1-22, 75-98 y 144-176.

Por otra parte, hablar de «humanismo» para caracterizar las corrientes literarias del s. IX bizantino resulta menos problemático que hablar de «renacimiento», ya que, por una parte, a) en tales corrientes se evidencia una aproximación hacia la cultura helena de la Antigüedad —lo que bastaría para reconocer en la cultura bizantina de este período un antecedente histórico de las actitudes filosóficas y literarias del Renacimiento italiano cinco siglos posterior—; y, por otra parte, siempre en relación con el grado en que se cultiva la cultura antigua de los helenos, puede caracterizarse el s. IX bizantino como b) un período en el que, por parte del Cristianismo, se favorece de forma especial la conciliación entre cultura profana y cristiana.

Este segundo concepto del humanismo es, en realidad, el del «humanismo cristiano», que ha sido reivindicado como una de las características de la cultura bizantina; *cfr.* H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Byzantinisches Handbuch 2, 1) Verlag C. H. Beck, München, 1977, pp. 355-369. En el marco de la teología bizantina, la opción por el humanismo representa una alternativa a las directrices de la tradición monástica; su existencia pone en evidencia la ilegitimidad de la pretensión de caracterizar el conjunto de la teología bizantina a partir de las elaboraciones particulares del sector monacal: *cfr.* G. PODSKALSKY, S. I., *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung...*, *cit.* pp. 14-15, quien caracteriza el teólogo humanista de este modo: «Sie besitzen normalerweise eine gediegene Ausbildung in klassischer Literatur und Philosophie, die sie mit dem christlichen Offenbarungsglauben (bzw. -wissen) in eine fruchtbare Synthese zu bringen suchen, ohne deshalb auf eine ausgeglichene, wissenschaftliche Kritik im Sinne der antiken Lehrertradition verzichten zu wollen. Soweit sie —neben ihrer Berufung zur theologischen Schriftstellerei und Dichtung— auch weltliche Berufe aus wie Staatsbeamter, Lehrer, Jurist, Hofhistoriker, kaiserlicher Rhetor; sie beschäftigen sich neben der Theologie auch mit Philosophie, Astronomie und anderen Naturwissenschaften». Es significativo que, en el caso particular de Focio, el mismo autor que abrió el debate sobre la conveniencia de considerarlo como humanista, duda al respecto; *cfr.* P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 196: «pourrait-on dire d’un humanisme chrétien?».

²⁶ A. DAIN, “La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète”, *D.O.P.* 8 (1954) 42; P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 198; G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 158.

calificar más propiamente la iniciativa de un hombre que, antes de 858 —fecha de su ascenso al patriarcado—, cuando no se hallaba en el Palacio de Magnaura atendiendo la reforma académica de los estudios promovidos por el César Bardas, presidía, en su propia casa, un círculo de eruditos y amigos consagrado al estudio apasionado de la Lógica (λογικαὶ μέθοδοι) y de las Matemáticas (μαθηματικαὶ σχολαί)?

1.3. El fenómeno de la transliteración y la finalidad de la «Colección filosófica»

Focio es un gran nombre de la filología de la época en la que se produce el fenómeno de la transliteración,²⁷ a saber, la progresiva suplantación de la grafía uncial por la minúscula, cuyo documento más antiguo es el Evangelio ordenado por el archimandrita Uspenskij, datado en 835.²⁸ Este proceso histórico y cultural constituyó, por lo que hace a la conservación del legado helénico, una selección sobre el conjunto de las obras de la Antigüedad que se conocían hasta la fecha.

No obstante, la escritura uncial continuó usándose para en códices de carácter religioso, mientras que en los textos seculares sólo se mantiene en títulos, escolios, tablas e índices.²⁹ La escritura minúscula resultaba más económica en lo que respecta al espacio físico de la escritura, que quedaba reducido por el menor tamaño de las letras y por las ligaduras, que reducían aún más la escritura. También supuso un aliciente la correspondiente reducción del coste de producción, así como la menor cantidad de tiempo que exigía la copia de un mismo texto. El abandono de la escritura uncial permitió ocupar más espacio con la finalidad de hacer el texto más fácilmente inteligible, y, por ello, fue también el s. IX el tiempo que inaugura la introducción de los espacios entre palabras y la costumbre de escribir acentos y espíritus.³⁰

Uno de los casos de transliteración de mayor importancia para el caso de los manuscritos más antiguos de contenido neoplatónico lo representa la denominada «Colección filosófica».³¹ Se trata de un conjunto de manuscritos que reúne un gran número de obras platónicas y neoplatónicas,³² entre otras de carácter científico, aristotélicas y peripatéticas.³³ La

²⁷ A. DAIN, “La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète”, *D.O.P.* 8 (1954) 39.

²⁸ E. MOUTSOPOULOS, *Philosophie de la culture grecque... cit.*, p. 37.

²⁹ W. HÖRANDNER, *sub voce* “Uncial”, *O.D.B.*, vol. 3, p. 2141; sobre los errores textuales derivados de la transliteración, *cfr.* J. IRIGOIN, *Tradition et critique des textes grecs*, Les Belles Lettres, Paris, 1997, p. 69, donde menciona el «caractère hybride du texte dans certains manuscrits»; *ibidem*, pp.159-167, estudia detenidamente las variantes de errores producidos por la «translittération» que supone el paso de la uncial a la minúscula.

³⁰ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition... cit.*, p. 68.

³¹ El descubrimiento del origen unitario de esta colección se remonta al estudio clásico de T. W. ALLEN, “Paleographica III. A Group of Ninth-Century Greek Manuscripts”, *Journal of Philology* 21 (1893) 47-54.

³² G. CAVALLO, “Qualche riflessione sulla «collezione filosofica»”, C. D’ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists... cit.*, pp. 156-157; en la decena de manuscritos que componen la «Colección filosófica» se han identificado un total de siete manos de copistas como responsables de la transliteración de a) varios diálogos de Platón

trascendental importancia de esta copia reside en el hecho de que gracias a su conservación, hoy en día, tenemos cabal conocimiento de la filosofía neoplatónica.³⁴

A la hora de esclarecer el posible vínculo entre Focio y la comisión de la «Colección filosófica»,³⁵ merece notarse que, en ella se comprende *De tempore*, una obra de Zacarías, metropolitano de Calcedonia y contemporáneo de aquél.³⁶ De hecho, no ha faltado quien ha sostenido la hipótesis de que la iniciativa de comisionar la copia transliterada estas obras pudiera concernir al César Bardas (†866),³⁷ que, responsable del fomento del cultivo de la cultura secular en la escuela imperial de Magnaura, patrocinó el ascenso de Focio al patriarcado de Constantinopla, siendo éste un laico.³⁸ No obstante, la verosimilitud de esta idea no es absoluta, sino que, más bien, ha de barajarse junto a otras hipótesis, como la de un erudito desconocido,³⁹ o, incluso, la de un comisionado anónimo en el seno de una comunidad de filólogos.⁴⁰

(*Respublica*, *Timaeus*, *Critias*, *Leges*) y obras espurias platónicas (*Clitopho*, *Minos*, *Epinomis*, *Definitiones*, *Alcyon*, *Axiochus*); b) comentarios neoplatónicos a Platón de Proclo (a *Timaeus* y a *Respublica*), de Damascio (a *Parmenides*), atribuidos a Damascio (a *Phaedo* y a *Philebus*), y de Olimpodoro (a *Gorgias*, a *Alcibiades I*, y a *Phaedo*); c) obras medioplatónicas, como *Epitome doctrinae platonicae* de Alcino; d) obras neoplatónicas, como *De principiis* de Damascio; e) comentarios neoplatónicos a Aristóteles (de Simplicio, a *Categoriae*, a los libros V-VIII de *Physica*; de Amonio de Hermias, a *De interpretatione*).

³³ Obras de Aristóteles: *Metaphysica*, *Physica*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*, *Metereologica*, *Historia animalium*; Obras peripatéticas: de Teofrasto (ss. IV-III), *Metaphysica*; de Alejandro de Afrodiasias (ss. II-III), *Quaestiones*, *De anima cum mantissa* y *De Fato*.

³⁴ M. RASHED, “Nicolas d’Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique»”, IDEM (ed.), *L’héritage aristotélicien. Textes inédits de l’Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, p. 513: «Nous devons l’essentiel de la philosophie néoplatonicienne conservée à un Byzantin inconnu qui fit recopier, durant la seconde moitié du IX^e siècle, un ensemble de traités émanant des derniers cercles philosophiques d’Athènes et d’Alexandrie».

³⁵ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* cit., p. 88, aunque con la debida prudencia, señala que el interés por Platón podría deberse a León el Matemático, mientras que la presencia de las obras de paradoxografía correspondería a Focio, habida cuenta de la atención que dedica a estas obras en *Bibliotheca*.

³⁶ P. HOFFMANN, “Les bibliothèques philosophiques d’après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles”... cit., p. 147: «La ‘Collection philosophique’ entretient des liens intellectuels avec Photius et son entourage: il suffit de penser au petit traité Περὶ χρόνου dû à Zacharie métropolitain de Chalcédoine».

³⁷ M. RASHED, “Nicolas d’Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique»”... cit., pp. 535-536, teniendo en cuenta el dato de la contemporaneidad entre la copia de la Colección filosófica y la reorganización de los estudios superiores de Bizancio promovida por el César Bardas, se pregunta: «n’est-il pas vraisemblable que ce grand politique ne se soit pas borné à rassembler les compétences, mais qu’il ait tenté de pérenniser son geste en fondant, dans le cadre du palais de la Magnaure, une bibliothèque à la hauteur de ses ambitions de mécène?».

³⁸ A. KAZHDAN, *sub voce* “Photios”, *O.D.B.*, vol. 3, p. 1669.

³⁹ L. G. WESTERINK, “Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus”, D. HARLFINGER (ed.), *Philophronema. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag. Von Textkritik bis Humanismusforschung*, (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge, 1, 4) Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1990, pp. 105-23; L. G. WESTERINK, “Introduction”, *Damascius. Traité des Premiers Principes*, Les belles Lettres, Paris, 1986, pp. LXXIII-LXXX; ambos estudios, citados por G. CAVALLLO, “Qualche riflessione sulla «collezione filosofica»”... cit., p. 157-158, n. 8.

⁴⁰ Esta es la tesis con la que G. CAVALLLO, “Qualche riflessione sulla «collezione filosofica»”... cit., p. 158, relativiza tanto la tesis de Marwan Rashed como la de Leendert Gerrit Westerink sobre la responsabilidad de la comisión de la «Colección filosófica»: «Vista sotto questo aspetto, la ‘collezione filosofica’ non è da ritenere uscita da un atelier di copisti operanti per una committenza alta e a prezzo, ma da una cerchia di copisti-filologi interessati alla filosofia, e in particolare alle opere di Platone e dei neoplatonici e più latamente a testi scientifico-filosofici o con questi in qualche misura connessi».

Lo que, en cualquier caso, testimonia la «Colección filosófica» es un destacado interés en la filosofía neoplatónica,⁴¹ en un tiempo en el que aún no se había producido su asimilación y difusión por parte de Miguel Pselo, que a buen seguro, leyó las obras neoplatónicas en esta copia, sacando del olvido la luz propia de tal filosofía.⁴² Con independencia de la responsabilidad que Focio pudiera haber tenido en la comisión de esta Colección, su existencia basta para documentar el vínculo entre la biblioteca de la escuela neoplatónica de Alejandría y la de la escuela superior promocionada por el César Bardas en el Palacio de Magnaura. Aunque es probable que el origen de los manuscritos reunidos en esta sede no fuese único, se aprecia como principal el de la escuela neoplatónica de Alejandría,⁴³ cuya longevidad histórica —y su consiguiente aceptación entre los bizantinos— se debió al patrocinio del Cristianismo que, a diferencia de lo que ocurrió en la de Atenas, tuvo lugar en su seno. A la biblioteca de la escuela neoplatónica de Alejandría habrían llegado los fondos de la ateniense, reuniéndose allí, de este modo, lo más nutrido y granado del soporte manuscrito neoplatónico, de donde, entre armas y otros bagajes, Esteban de Alejandría —como vimos, una de las fuentes principales para la recepción de la filosofía alejandrina en la obra de Juan Damasceno— habría llevado a Constantinopla una selección de obras que constituiría la base de la Colección filosófica.⁴⁴

Es significativo que, en la Colección, junto a tal cantidad de obras neoplatónicas, se comprendan, otras de tan marcado carácter antipagano como *Graecorum affectionum curatio*, de Teodoreto de Ciro (†457), o *Contra Proclum de aeternitate mundi*, de Juan Filópono. La inclusión de estas obras antipaganas se efectuó junto a la de la obra completa de Pseudo Dionisio Areopagita, que, teológicamente hablando, no supone otra cosa que la formulación más marcadamente neoplatónica de la doctrina cristiana que tuvo lugar hasta la fecha.⁴⁵ Si, por una parte, a) tenemos en cuenta la posibilidad de que Focio hubiera tenido parte en el comisionado de la «Colección filosófica», y recordamos que en ella se comprende la obra entera de Pseudo-Dionisio Areopagita

⁴¹ *Ibidem*, p. 160: «In quanto uscita da una cerchia dotta, la 'collezione filosofica' dimostra essa stessa nella Constantinopoli del tardo secolo IX un vivace interesse per il pensiero neoplatonico nelle sue diverse implicazioni filosofiche e scientifiche»; *ibidem*, p. 161: «Ma quel che importa sottolineare è che all'epoca della 'collezione filosofica' interessi neoplatonici a Bizanzio non mancavano, anch se fu solo più tardi, con Psello, che essi ebbero nuovo e assai più vigoroso slancio».

⁴² P. HOFFMANN, «Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles»... *cit.*, p. 148.

⁴³ M. RASHED, «Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique»»... *cit.*, p. 536, defiende la tesis, original de L. G. Westerink, del origen fundamentalmente Alejandrino de la Colección filosófica; P. HOFFMANN, «Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles»... *cit.*, p. 146, añade al alejandrino, un origen ateniense y otra de Harran.

⁴⁴ G. CAVALLLO, «Qualche riflessione sulla «collezione filosofica»»... *cit.*, pp. 163-164.

⁴⁵ Es significativo que, de acuerdo con Guglielmo Cavallo, la mano que transliteró *Graecorum affectionum curatio* de Teodoreto de Ciro es la misma que hace lo propio con *De divinis nominibus*, *De coelesti et ecclesiastica hierarchia*, *De mystica theologia*, *Epistulae*, todas ellas constituyen la obra del falsario Pseudo-Dionisio Areopagita.

junto a obras de marcado carácter antipagano; y, por otra parte, b) traemos a colación el hecho de que, en *Bibliotheca*, Focio rechaza la teología de Pseudo-Dionisio, y con ella su neoplatonismo, por reconocer que sus obras son espurias;⁴⁶ se abre la posibilidad de que, c) en un momento en el que la cultura bizantina se recuperaba de la amenaza que había supuesto el Iconoclasmo,⁴⁷ el encargo de la «Colección filosófica» obedece a la necesidad de disponer de los textos que pudieran formar un juicio acerca de la conveniencia teológica de valorar heterodoxamente a Pseudo-Dionisio Areopagita, cuyo neoplatonismo, rayano en el monofisismo,⁴⁸ había servido de soporte a las tesis de los iconoclastas.⁴⁹

En correspondencia con esta tesis, se nos presenta el hecho de que el criterio con el que Focio selecciona las obras filosóficas que comenta en *Bibliotheca* es, más que filosófico, teológico. En particular, las cuestiones filosóficas por las que se preocupa tienen consecuencias inmediatas para el credo cristiano. Es el caso del libre arbitrio; la predestinación, que estudia en Hierocles y Diodoro de Tarso; la inmortalidad del alma, tema que le da ocasión para tratar de conciliar las opiniones de Platón y Aristóteles al respecto; y el escepticismo, acerca del cual recuerda que, aun cuando cabe

⁴⁶ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition... cit.*, p. 110.

⁴⁷ Sobre el Iconoclasmo como amenaza heterodoxa, cfr. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 177, recuerda que, con la victoria sobre el Iconoclasmo, la cultura bizantina procede a reconciliarse con el helenismo y el humanismo de la Antigüedad; en el mismo sentido, J. P. ANTON, "The Aristotelianism of Photius's Philosophical Theology"... *cit.*, p. 163, afirma: «Photius goal was not tied to policies to prevent the intrusion of hellenic humanism but to the new designs to secure the balance of values in the wake of the subsiding of the turmoil that had brought misfortune to the icon-worshippers during the iconoclastic period. The threat to a rich religious life had been real». Por otra parte, para el vínculo entre Iconoclasmo y monofisismo, cfr. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 126.

⁴⁸ Sobre el carácter monofisita de Pseudo-Dionisio Areopagita, cfr. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans le théologie byzantine... cit.*, p. 92: «It is generally accepted today that the unknown author of the 'Corpus Areopagiticum' belonged to the Severian circles of Syria, in other words, to the moderate monophysites».

⁴⁹ Sobre la reivindicación de Pseudo-Dionisio Areopagita, en calidad de monofisita, por los Iconoclastas, en el estudio de A. LOUTH, "St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy", Y. ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*, pp. 329- 339, encontramos muchos datos interesantes que demuestran lo que, con los datos inmediatamente expuestos, venimos a sugerir: que el neoplatonismo del falsario Pseudo-Dionisio Areopagita predispuso a que su teología se caracterizase por una tendencia monofisita que, en última instancia, representaba el correlato teológico de la estética iconoclasta. El autor llega a sugerir una reacción de Focio en contra de la teología de los iconos contenida en el *Corpus Areopagiticum*; cfr. *ibidem*, p. 329: mientras el falsario pone el acento en la distinción entre Arquetipo e imagen, Focio acentúa la exactitud mimética que se da en ambos. En consecuencia, según *ibidem*, p. 330, Pseudo-Dionisio fue citado más por los iconoclastas que por los iconodulos, y en contra de estos últimos. Ello está de acuerdo con el hecho de que en el Concilio de Nicea II (787), primera victoria sonada antes de la que definitivamente tiene lugar con la procesión que sanciona el denominado «Triunfo de la Ortodoxia», los iconodulos sólo citan una vez al falsario, dándose el caso de que, además, podrían haberlo hecho con la mediación de Juan Damasceno; en correspondencia, en aquel mismo contexto, el papa Hadriano I, que era partidario del Iconoclasmo defendido por Carlo Magno, utiliza el testimonio de Pseudo-Dionisio Areopagita para deslegitimar el uso de las imágenes. Esto no era más que un gesto de coherencia con lo que había ocurrido en el concilio de Constantinopla de 532, donde los monofisitas del círculo de Severo ya habían recurrido a la autoridad del falsario con la misma intención; cfr. *ibidem*, p. 332. Si bien es cierto que la recurrencia a la teología de Pseudo-Dionisio Areopagita fue más pronunciada en el caso de los iconoclastas que en el de los iconodulos, la ambigüedad de aquella, permitió que también fuera utilizada por teólogos ortodoxos e iconodulos como Juan Damasceno, Teodoro Estudita, Miguel Sincelo y Teófanos, metropolitano de Nicea; sin embargo, en todos estos casos, como ya indicamos, la aceptación del monofisismo dionisiano en la Ortodoxia sólo se hizo realidad tras las correcciones de Juan de Escitópolis y los remiendos de Máximo el Confesor.

valorarlo positivamente como ejercicio dialéctico, Platón y otros filósofos lo refutaron como posición teórica general.⁵⁰

La preocupación por la afirmación de la Ortodoxia frente a la persistente amenaza iconoclasta, tal como la observamos en el rechazo por parte de Focio de la teología neoplatónica de Pseudo-Dionisio Areopagita, además de explicar, en parte, el interés que un círculo de altos eruditos constantinoplitanos contemporáneos suyos haya podido tener en transliterar un conjunto de obras como el que se contiene en la «Colección filosófica», es el que, precisamente, encaja con la orientación filosófica general de Focio, que, como veremos, es la que comprende su original crítica del filosofema principal del platonismo, *i. e.*, la teoría platónica de las Ideas.

1.4. La orientación antiplatónica de la filosofía

En correspondencia con el auge cultural que, en términos generales, tiene lugar en el s. IX bizantino, se produce, en Constantinopla, un fortalecimiento de la actividad filosófica. Se trata de un momento histórico importante para la ciencia de Atenea: contemporáneamente al resurgimiento que tiene lugar en Constantinopla, la cultura de Bagdad muestra un progreso significativo en su imbricación con la filosofía neoplatónica, conocida en el mundo árabe a partir del legendario exilio de los filósofos neoplatónicos atenienses en el s. VI.⁵¹ Gracias al esfuerzo de Focio, en Constantinopla, la filosofía es apreciada por su propio valor,⁵² alcanzando un desarrollo notable que, por otra parte, sienta las bases de la madurez alcanzada en el siglo XI por figuras como Miguel Pselo y Juan Ítalo.⁵³

No hemos de pasar por alto el hecho de que, tal como lo atestigua la labor de copia de los textos, el período de Focio y de Aretas corresponde al de un prioritario interés por la filosofía de Platón y de Aristóteles, mientras que, ya a finales del s. X, la atención va desplazándose hacia los manuscritos de obras neoplatónicas.⁵⁴ Las consecuencias del clasicismo bizantino del s. IX no se limitaron al valioso monumento neoplatónico de la «Colección filosófica», sino que también se extienden al trabajo estrictamente filosófico realizado por Focio. En su caso, nos hallamos ante una

⁵⁰ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition... cit.*, p. 102.

⁵¹ Sobre las traducciones árabes de obras griegas, *cfr.* H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964; trad. esp. *Historia de la filosofía islámica*, (Al Andalus. Textos y Estudios) Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 30-36. La persistencia de la influencia de la filosofía neoplatónica, después de la fecha de 529, en los círculos de cultura siríaca que, en muchos de los casos, sirvieron de cauce para las traducciones árabes, puede explicarse por el hecho de que, como concluye H. J. BLUMENTHAL, “529 and its Sequel: What happened to the Academy?”... *cit.*, p. 385, no hubo un regreso de los neoplatónicos exiliados a Atenas.

⁵² G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 173 y 179.

⁵³ Para el carácter de Focio como precedente de Pselo, *cfr.* A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... *cit.*, p. 27; B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 131.

⁵⁴ A. DAIN, “La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète”... *cit.*, p. 45.

personalidad claramente definida en lo que hace tanto a la interpretación crítica de Platón como de Aristóteles. En líneas generales, podemos decir que mantiene una postura crítica hacia Platón,⁵⁵ y que se posiciona más favorablemente respecto a Aristóteles.⁵⁶

Uno de los temas platónicos criticados por Focio que más ha llamado la atención es, junto al de las Ideas platónicas, el representado por el ideal político de *Respublica*. Cuando, en una de sus cartas, Focio acusa a Juliano el Apóstata de admirar este proyecto político, además de indicarnos el valor que como estadista imperial le merece la filosofía política de Platón, da pruebas de haber leído directamente su obra.⁵⁷ Es así que, llevado de su preocupación por la Ortodoxia, observa las contradicciones entre los ideales normativos de *Respublica* y las aproximaciones al derecho positivo de *Leges*, denunciando que, en aquéllos se comprenden formas de inmoralidad, que, además, son opuestas a las condiciones de posibilidad de toda constitución real. Recurriendo al criterio de verdad histórica, Focio centra su crítica en el carácter utópico del ideal político de la *platonopolis*,⁵⁸ haciendo ver que, *de facto*, no ha tenido existencia a lo largo de todo el curso de la historia. Pese a que, a primera vista, el texto podría interpretarse como una prueba a favor del

⁵⁵ Sobre el antiplatonismo de Focio, *cfr.* J. DUFFY, “The Lonely Mission of Michael Psellos”, K. IERODIAKONOU, (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p.144: «it is highly unlikely, for several reasons, that Photios had anything serious to do with Platonism»; P. HOFFMANN, “Les bibliothèques philosophiques d’après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles”... *cit.*, p. 147, n. 3. G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 175, explica que el antiplatonismo de Focio no sólo se pone en evidencia con la crítica de la teoría platónica de las Ideas, sino también con el rechazo del ideal político de *Respublica*, con la crítica de su estilo literario y con el rechazo del misticismo neoplatónico; L. G. WESTERINK, “Introduction”, *Damascius. Traité des Premiers Principes*, Les belles Lettres, Paris, 1986, pp. LXXVIII, hablando de Focio, dice «sa coïnnaisance de Platon paraît avoir été superficielle et, dans toute son oeuvre volumineuse, on ne rencontre pas une seule allusion, pas un seul terme technique, qui trahirait un lecteur de Plotin, de Proclus ou de Damascius».

⁵⁶ Sobre el carácter proaristotélico de Focio, *cfr.* G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 74, apunta que, no sólo Focio, sino también Aretas, habrían mostrado una clara preferencia filosófica por Aristóteles, haciendo valer un criterio distintivo opuesto al que, contemporáneamente, servía en el concordismo practicado por los árabes; G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 177. Con todo, el interés de Focio en Aristóteles está limitado a sus obras lógicas, que representan lo más técnico de su filosofía: *cfr.* J. SCHAMP, “Photios aristotélisant? Remarques critiques”, M. BILLERBECK – J. SCHAMP (Hrsg.), *Kainotomia. Die Erneuerung der griechischen Tradition. Le renouvellement de la tradition hellénique. Colloquium Paulos Tzermias (4. XI. 1995)*, Universitätsverlag – Éditions Universitaires, Freiburg – Fribourg, 1995, p. 15; en el mismo sentido se pronuncia P. HOFFMANN, “Les bibliothèques philosophiques d’après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles”... *cit.*, p. 147: «il ne s’est occupé en fait que de logique aristotélicienne». Juicios que pueden ponderarse teniendo en cuenta que no se nos ha conservado ni un comentario a *Topica* de Aristóteles, ni un estudio sobre las Ideas platónicas adicional al de *Amphilochiae* § 77; *cfr.* L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ῥεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... *cit.*, p. 122. También debe tenerse en cuenta el hecho de que, en *Bibliotheca*, además de recurrir frecuentemente a Platón —nombrado cientocincuenta y nueve veces—, Focio muestra gran interés en las distinciones conceptuales de la metafísica pitagórica en el extracto de la vida anónima de Pitágoras de FOCIO, *Bibliotheca*, codex 249, 438b, 16- 441b, 14, ed. R. HENRY (1959-1977), pp. 1274-1282.

⁵⁷ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* *cit.*, p. 115.

⁵⁸ Sobre este tema en general, *cfr.* D. J. O’MEARA, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2005; sobre su repercusión en Bizancio, *cfr.* IDEM, “The Justinianic Dialogue On Political Science and its Neoplatonic Sources”, K. IERODIAKONOU (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 49-62.

antiplatonismo de Focio, leído en su contexto, no permite decidir la cuestión sino indirectamente.⁵⁹

El texto de Focio dice como sigue:

μυρίας μὲν γεμούσας ἀσελγείας, μυρίας δὲ πρὸς ἑαυτὰ μάχης, καὶ
πολεμιωτάτας μὲν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ πολιτείᾳ, τὸ ἀνύπαρκτον δὲ καὶ ἀνούσιον
παρ' ὅλον τὸν αἰῶνα πολιτευομένης.⁶⁰

Tampoco se deben obviar las profundas y originales críticas que Focio dirige contra varios de los conceptos fundamentales de la metafísica peripatética —como es el caso de οὐσία—, cuando entran en contradicción con las tesis de la Ortodoxia.⁶¹ Su manejo de la filosofía aristotélica es helenístico, no clásico: se trata de una aproximación selectiva e instrumental, que no se cierra a la posibilidad de simpatizar con ciertos aspectos de la ontología natural.⁶²

La lectura de Platón y de Aristóteles, atestiguada tanto por la obra de Focio como por la de Aretas, tiene el mérito de recuperar una práctica que, en el contexto de la cultura constantinopolitana, no conocía precedente más próximo que el de Esteban de Alejandría, en época de Heraclio (610-641).⁶³ El largo tratado sobre las categorías aristotélicas que se comprende en *Amphilochiae*, así como varios escolios sobre *Isagoge* de Porfirio nos inducen a pensar que Focio pudo haber dado lecciones de lógica aristotélica.⁶⁴ De lo que no cabe dudar teniendo en cuenta estos documentos es de que, después de su interrupción durante el Iconoclasmo, gracias a Focio se reestablece, en Bizancio, la práctica filosófica de escribir comentarios a la filosofía peripatética.⁶⁵

Importantes trazas de su interés por la filosofía, las encontramos ya en lo más íntimo de su teología. Precisamente, uno de los fundamentos del humanismo que hemos podido reconocer en la

⁵⁹ J. SCHAMP, “Photios aristotélisant? Remarques critiques”... *cit.*, p. 5, llama la atención sobre el carácter sarcástico de la referencia de Focio a *Respublica*; *ibidem*, p. 7, concluye que el texto no debe ser tomado como testimonio concluyente.

⁶⁰ FOCIO, *Epistulae* § 187, 168-171, ed. B. LAOURDAS – L. G. WESTERINK (1984), p. 82 [«llena de mil desenfrenos, de mil batallas contra sí misma, y la más contraria con respecto a toda constitución humana, haciendo valer como gobierno lo que se ha demostrado ser inexistente e insubstancial a lo largo de todo tiempo» *v.i.i.l.*].

⁶¹ Sobre el carácter de Focio como filósofo cristiano, *cfr.* G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 180, explica que Focio valora y corrige las tradiciones de la filosofía antigua desde la perspectiva del filosofar cristiano; J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... *cit.*, p. 160, explica que Focio filosofa con vistas a la Teología, pero no como un instrumento con que defenderla —como mayormente ocurría en Juan damasceno—, sino sólo atendiendo las exigencias de precisión y discernimiento de su finalidad expositiva.

⁶² J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... *cit.*, p. 164-165.

⁶³ G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 159.

⁶⁴ *Cfr. infra* nuestro estudio de las *Amphilochiae* §§ 137-147 y el de los escolios editados con el título de *Fragmenta dialectica*; mientras que P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* *cit.*, p. 183, se ha preocupado de precisar que Focio habría dado sus lecciones sin ser profesor y sin tener alumnos, sino, en calidad de maestro, sólo discípulos; J. DUFFY, “The Lonely Mission of Michael Psellos”... *cit.*, p. 144 se limita a mostrar la probabilidad de su actividad docente.

⁶⁵ Los escolios de *Fragmenta dialectica*, que analizaremos con detalle, a diferencia del estudio técnico de las categorías aristotélicas de *Amphilochiae* §§ 137-147, de acuerdo con J. SCHAMP, “Photios aristotélisant? Remarques critiques”... *cit.*, p. 16, supone la recuperación de la tradición escolar de los comentados neoplatónicos de Aristóteles. Lo mismo podría decirse con relación a un comentario sobre *Topica* de Focio que, desgraciadamente, no conservamos.

nueva actitud literaria de Focio está representado por la aplicación de una sutil metodología filosófica en la argumentación teológica.⁶⁶ En particular, se trata de la pericia dialéctica que Focio puso en juego a la hora de argumentar contra el *filioque*, donde, además de servirse de la autoridad bíblica y patristica, recurre, sobre todo, a la racionalidad de los silogismos hipotéticos.⁶⁷ Esta apelación a la demostración de las verdades de fe conoció una larga vida en la posteridad de la cultura bizantina, como demuestran los casos de Nicolás de Metona († 1165) y de Marco Eugénico (ss. XIV-XV).⁶⁸

*

Dicho esto, nos disponemos a estudiar la crítica de la teoría platónica de las Ideas en la obra de Focio. Para ello, comenzamos por mencionar las ocurrencias de los términos significativos en *Lexicon*, *Bibliotheca* e *Isagoge*; pasaremos a explicar los escolios publicados bajo el título *Fragmenta philosophica* y profundizaremos en *Amphilochiae* § 77, consagrada expresamente por Focio a la interpretación y crítica de la teoría platónica de las Ideas. A continuación, analizaremos otras *Amphilochiae* que sirven para contextualizar esta crítica, especialmente aquéllas en las que Focio se muestra como un lúcido crítico de concepciones aristotélicas tan básicas como la de οὐσία o la problemática adjetivación de ésta como οὐσία πρώτη y οὐσία δευτέρα.

2. Estudio de *Lexicon*, *Bibliotheca* e *Isagoge*

2.1. *Lexicon*

Lexicon responde a la necesidad de leer a los poetas clásicos, comediógrafos y oradores áticos por parte de un sector de eruditos bizantinos y, también, a la necesidad de escribir prosa en estilo arcaizante. En este contexto, Focio cita los diálogos de Platón como un ejemplo en el que la expresión y el estilo personal del autor no se sacrifican a los fines del discurso.⁶⁹ En nuestro caso, resulta de interés notar que, de las cuatro ocurrencias de «ἰδέα» que se contienen en *Lexicon*, una hace referencia al sentido corriente de «aspecto», que Platón le confiere en *Alcibiades I*.⁷⁰ Otra de las ocurrencias del término se encuentra bajo la acepción de «μορφή». En ella, «ἰδέα» se presenta como término sinónimo de «εἶδος», en el sentido de la apariencia que es vista u observada

⁶⁶ L. G. BENAKIS, "Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes: Die Problematik bei Photios (†893), dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus"... cit. p. 315: «Photios, dem grossen Humanisten, der eine neue Epoche in der byzantinischen Geistesgeschichte einleitet, gerade weil sein theologisches Werk durch eine subtile philosophische Metodologie gekennzeichnet ist».

⁶⁷ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* cit., p. 108.

⁶⁸ J. DRÄSEKE, "Die Syllogismen des Photios", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 44 (1901) 557 y 588.

⁶⁹ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* cit., p. 91.

⁷⁰ PLATÓN, *Alcibiades maior*, 119c; cfr. FOCIO, *Lexicon*, ed. C. THEODORIDIS (1982), vol. 2, p. 100, 25: «ἰδέας· μορφάς· ἐν Ἀλκιβιάδῃ ἀπὸ τοῦ ἰδέσθαι».

(πρόσωψις).⁷¹ Por tanto, vemos con claridad que, aun cuando refiere el significado del término a Platón, selecciona uno de los pocos casos de éste en los que el término se usa en sentido ordinario, no marcado filosóficamente.

2.2. *Bibliotheca*

La actividad enciclopédica de Focio está representada por *Bibliotheca*,⁷² que, con sus doscientos setenta y nueve artículos, viene a ser su máxima expresión en Bizancio. Se trata de un resumen de las lecturas acompañado de datos biográficos. El carácter de los artículos varía, desde la simple definición terminológica hasta la nota biográfica o bibliográfica. De la extensión y precisión que los caracterizan, cabe pensar que Focio los redactó con la finalidad de poder servirse de su reeleboración, para poder prescindir de repetir la lectura de los originales. El criterio que estructura y juzga los contenidos es tanto literario como moral, ejemplificando la vigencia del modelo clásico y cristiano de la formación humanista.⁷³

En su selección, observamos que la cantidad de autores cristianos es ligeramente superior a la de autores paganos,⁷⁴ así como que, en el caso de los filósofos, se decanta por los neoplatónicos en detrimento de los peripatéticos.⁷⁵ Aunque no incluye capítulos que expresa y exclusivamente versen sobre filosofía, contiene, sin embargo, interesantes extractos de obras neoplatónicas, como los cuatrocientos fragmentos de *Vita Isidorii* de Damascio, pasajes de la *Vita Procli* de Marino y de *Vitae philosophorum* de Diógenes Laercio.

Focio no incluye en *Bibliotheca* aquellos autores que explicaba en la escuela, con la excepción de Demóstenes. En el “Postfacio” de la obra,⁷⁶ explica que ha excluido deliberadamente de ella los libros cuyo estudio y examen forman parte de las artes y de las ciencias, los poetas que un escolar podía conocer y los textos de prosa.⁷⁷ La ausencia de capítulos sobre Platón y Aristóteles podría explicarse, además, porque Focio tampoco incluye en *Bibliotheca* los autores cuyos textos explicaba en las reuniones literarias que, como indicamos, celebraba en su casa.⁷⁸ A pesar esta

⁷¹ FOCIO, *Lexicon*, ed. C. THEODORIDIS (1982), vol. 2, p. 275, 24: «Μορφή· εἶδος· ἰδέα· πρόσωψις».

⁷² Es éste un título convenido por la tradición; sobre el que aparece en los manuscritos, *cfr.* P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 189.

⁷³ *Ibidem*, pp. 193-194.

⁷⁴ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 193.

⁷⁵ J. SCHAMP, “Photios aristotélisant? Remarques critiques”... *cit.*, p. 12.

⁷⁶ FOCIO, *Bibliotheca*, *codex* 280, 545, 13-14, ed. R. HENRY (1959-1977), p. 1583: «χωρίς ὧν ἡ σπουδὴ καὶ μελέτη τέχνας φιλεῖ καὶ ἐπιστήμας ἐργάζεσθαι». Citamos la paginación de Bekker, seguida de las líneas y, después, de la página de la edición en ocho volúmenes de R. Henry en *Les Belles lettres*.

⁷⁷ W. T. TREADGOLD, *The nature of the ‘Bibliotheca’ of Photius*, *Dumbarton Oaks*, Washington, 1980, p. 6.

⁷⁸ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition... cit.*, p. 95.

ausencia, en *Bibliotheca*, Focio cita frecuentemente a Platón y a Aristóteles,⁷⁹ aunque no de forma tan extensa como lo hace en *Amphilochiae* y en *Epistulae*.⁸⁰

Por lo que hace al uso de «ιδέα», la mayoría de los casos de *Bibliotheca* se refieren bien al significado de los términos o de los discursos, bien al significado ordinario de «aspecto». Sin embargo, hay cinco ocurrencias de valor filosófico. Sobre una de ellas, ya se ha llamado la atención.⁸¹ De gran trascendencia es la meridiana reprobación y plano rechazo que le merece la postulación de las Ideas por parte de Filón de Alejandría:

ἀμαρτάνει δὲ ἐν πολλοῖς, ιδέας τε ὑποτιθέμενος, καὶ ἄλλα ἅττα τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας ἀλλότρια συγγραφόμενος.⁸²

Vemos cómo Focio repudia con firmeza la aceptación de las Ideas platónicas, considerándolas, por lo demás, como un dogma de la «filosofía judaica» de Filón de Alejandría. Con ello, deja ver cómo, a pesar de su clara condena de uno de los dogmas centrales de la teología de la Creación de Filón, sigue dependiendo de él, en lo que respecta a la sanción de la leyenda del origen judaico de las Ideas platónicas, que, como vimos, fue una de las innovaciones teológicas de Filón que fue asimilada por la Patrística, incluido Juan Damasceno.

La aceptación de las Ideas se cuenta como una de las tesis censurables —junto a la eternidad de la Materia, la metempsicosis y la reducción gnóstica del Hijo a la calidad de Creatura—, de Clemente de Alejandría, santo, ateniense de nacimiento y sucesor de Panteno en la dirección de la escuela catequética de aquella ciudad:

καὶ ἔν τισι μὲν αὐτῶν ὀρθῶς δοκεῖ λέγειν, ἔν τισι δὲ παντελῶς εἰς ἀσεβεῖς καὶ μυθώδεις λόγους ἐκφέρεται. ὕλην τε γὰρ ἄχρονον καὶ ιδέας ὡς ἀπὸ τινων ῥητῶν εἰσαγομένας δοξάζει, καὶ τὸν Ὑιὸν εἰς κτίσμα κατὰγει. ἔτι δὲ μετεμψυχώσεις καὶ πολλοὺς πρὸ τοῦ Ἀδὰμ κόσμους τερατεύεται.⁸³

Como mera enumeración, más neutral es la mención de Focio a las Ideas en calidad de uno de los principios, junto a la Materia y Dios, que se contienen en *Anthologium*, obra que el erudito Juan

⁷⁹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 192.

⁸⁰ W. T. TREATGOLD, *Nat. bib.*, p. 187, donde se citan los siguientes pasajes: n° 77 (477D-489B), n° 83 (553B), n° 93 (600D); y se advierte que Focio se excusa por no haber leído a los dos filósofos diciendo que, en vez de sus textos, sólo cuenta con informes al respecto; *ibidem*, p. 186, da las referencias a los diálogos platónicos: n° 28, p. 137; n° 64, p. 368; n° 66, p. 375 y n° 233, p. 545; y a las cartas platónicas: n° 233, p. 545.

⁸¹ W. M. BALTES (†) – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 13.

⁸² FOCIO, *Bibliotheca*, *codex* 105, 86b, 4, ed. R. HENRY (1959-1977), p. 255 [«Y yerra en muchos <discursos>, postulando Ideas, y escribiendo algunas otras cosas extrañas de la filosofía judaica» *v.i.i.l.*].

⁸³ *Ibidem*, *codex* 109, 89a, 17, p. 264 [«Y, por una parte, en algunos de ellos parece hablar correctamente, mientras que, por otra parte, en otros, expone argumentos mitológicos e impíos del todo. Pues estima que la materia eterna y las Ideas igualmente introducidas por algunos dichos y reduce al Hijo a una Creatura. Y, todavía, fantasea tematizando transmigraciones y múltiples universos antes de Adán» *v.i.i.l.*]. Recuérdese que el verbo τερατεύομαι lo había utilizado Aristóteles para criticar la afirmación de las Ideas por parte de su maestro, Platón.

Estobeo dedicó a su hijo Setimio en el s. V.⁸⁴ En el extracto de esta obra, Focio no sienta ningún juicio de verdad acerca de los contenidos ni de los autores que en ella se presentan. No obstante, nos permite observar que fue una de las fuentes a través de las cuales Focio tuvo noticia de temas tan relacionados con nuestro objeto de estudio como la división específica de *Isagoge* de Porfirio,⁸⁵ así como de la cuestión sobre el valor del conocimiento humano en función de la esencia (κατὰ τὴν οὐσίαν) de los Inteligibles.⁸⁶

Desde un punto de vista informativo, resulta interesante otro pasaje de *Bibliotheca*. Se trata de la recensión sobre una biografía anónima de Pitágoras que constituye, junto a las de Porfirio, Jámblico y Diógenes Laercio, una de las cuatro fuentes principales para la reconstrucción histórica de su figura.⁸⁷ En él, podemos observar cómo Focio se interesa por una de las cuestiones que, como vimos, empezó a ser objeto de las cuitas escolares en el medioplatonismo, a saber, la localización cósmica de las Ideas. De acuerdo con *Cohortatio ad gentiles*,⁸⁸ Focio propone la última esfera celeste como lugar en el que se encontrarían las Ideas.

ὅτι δώδεκα τάξεις φησὶν εἶναι ἐν τῷ οὐρανῷ, πρώτην καὶ ἐξωτάτω τὴν ἀπλανῆ σφαῖραν, ἐν ᾗ ἐστὶν ὁ τε πρῶτος θεὸς καὶ οἱ νοητοὶ θεοί, ὡς Ἀριστοτέλει δοκεῖ, κατὰ δὲ Πλάτωνα αἱ ἰδέαι.⁸⁹

Por último, nos interesa dejar constancia de un uso teológico de «ἰδέα» por parte de Focio que nada tiene que ver con el sentido platónico de las Ideas, pero que es empleado en el contexto de la teología de la Creación para referir el aspecto unitario que adquiriría la totalidad de la realidad creada por Dios, una vez que su actividad creatriz es descrita con la imagen del pintor, cuyas pinceladas, contempladas unitariamente, conforman un único cuadro.⁹⁰

⁸⁴ *Ibidem*, codex 167, 112b, 1, p. 334: «εἴτα περὶ ὕλης, περὶ ἰδέας, περὶ αἰτίων, περὶ σωμάτων καὶ περὶ τῆς τούτων τομῆς».

⁸⁵ *Ibidem*, *Bibliotheca*, codex 167, 112b, 27, p. 335: «περὶ τῆς τῶν ζώων γενέσεως καὶ τὰ ἐξῆς, πόσα γέννη ζώων, καὶ εἰ πάντα λογικὰ καὶ αἰσθητά».

⁸⁶ *Ibidem*, codex 167, 113a, 9, p. 336: «καὶ ὡς εἶη ἀνθρώποις ἀκατάληπτος ἡ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλήθεια»; sin duda, era éste un tema filosófico relevante para dirimir la cuestión patrística de la imposibilidad del conocimiento de la esencia divina a partir de sus actividades escibles.

⁸⁷ D. J. O'MEARA, *Pythagoras Revived Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 15.

⁸⁸ PSEUDO-JUSTINO, *Cohortatio ad gentiles*, ed. J. C. T. OTTO (1971), p. 10, 11-15, después de referir la teoría de los tres principios (Dios, Ideas, Materia) a Platón y la teoría de dos principios (Dios, Materia) a Aristóteles, dice «καὶ αὖθις τοῦ Πλάτωνος ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ ἀνωτάτω οὐρανοῦ ἀπλανεῖ σφαίρᾳ τὸν τε πρῶτον θεὸν καὶ τὰς εἰδέας εἶναι λέγοντος, Ἀριστοτέλης μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν οὐ τὰς εἰδέας ἀλλὰ τινες νοητοὺς θεοὺς εἶναι λέγει». No deja de tener relevancia el hecho de que se use aquí el término evangélico «εἰδέα», que, como vimos es también el que aparece en *Suda*.

⁸⁹ FOCIO, *Bibliotheca*, codex 249, 439b, 17-20, ed. R. HENRY (1959-1977), p. 1277 [«Dice que en el cielo hay doce órdenes, <siendo> el primero y más exterior la esfera fija, en la que está lo que, como piensa Aristóteles, <es> el primer dios y los dioses inteligibles, y, de acuerdo con Platón, las Ideas» v.i.i.l.].

⁹⁰ Se trata de un extracto de Orígenes: FOCIO, *Bibliotheca*, codex 234, 303a, 32-35, ed. R. HENRY (1959-1977), p. 879.

2.3. *Isagoge*

Cuando, en *Isagoge*, Focio dice que «nada nos impide afirmar que Dios constituyó el orden universal teniendo a la vista como patrón la ley de la igualdad, sin que concibiera un número infinito de formas para cada realidad», está realizando una ambigua crítica las Ideas platónicas.⁹¹ Ello se debe a que la crítica se ordena a la finalidad cultural de la obra de Focio, consistente en el rescate de la identidad cultural griega a través de la literatura antigua, excepción hecha de los elementos que, presentes en ella, pudieran, como ocurre con las ideas, contravenir las doctrinas del Cristianismo ortodoxo.⁹²

De acuerdo con la tónica general que hemos visto en *Bibliotheca*, en *Isagoge* Focio constata que las viejas Ideas platónicas, como prototipo de las realidades sensibles, no habrían podido desempeñar ningún papel en la labor divina.⁹³ Con ello, a la vez que reacciona contra la tendencia platonizante del monofisismo iconoclasta, Focio se opone a la tradición filosófica predominante en la cosmología griega desde los tiempos del medioplatonismo, pero también a la permeabilidad y pregnancia que esta corriente había logrado en los autores de la primera Patrística. Se observa, así, la actualidad que Focio sabe imprimir a las doctrinas filosóficas antiguas por relación a las contemporáneas, superando tanto las unas como las otras con la inauguración de un espacio cultural propio y propiamente bizantino, pero manteniendo en él la conservación de la terminología antigua.⁹⁴

3. Estudio de *Fragmenta dialectica*

El breve y sintético texto publicado con el título de *Fragmenta Photii dialectica* recoge los escolios que Focio dedicó a *Categoriae* de Aristóteles y a *Isagoge* de Porfirio.⁹⁵ Con él, Focio recupera la tradición escolar de los comentarios peripatéticos, que había quedado interrumpida con el

⁹¹ C. E. ZACHARIÄ VON LINGENTHAL (ed.), *Epanagoge Basilii, Leonis et Alexandri*, Leipzig, 1852. Sobre la terminología platónica del proemio, cfr. B. H. STOLTE Y R. MEIJERING (eds), "The Prooimion of the *Eisagoge*", *Subseciva Groningiana* 7 (2001) 95-155, cit. por J. SIGNES CODOÑER, "Paganismo y neoplatonismo en la edad de oro de Bizancio", *Debats* 90 (2005), p. 86. Para mayor detalle, cfr. el estudio introductorio de J. SIGNES CODOÑER – F. J. A. SANTOS, *La introducción al derecho (Eisagoge) del Patriarca Focio*, (Nueva Roma, 28) C.S.I.C., Madrid, 2007.

⁹² J. SIGNES CODOÑER, "Paganismo y neoplatonismo en la edad de oro de Bizancio"... cit., p. 91 y 93.

⁹³ *Ibidem*, p. 86.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 87, ve en la actitud de Focio contra el platonismo «el medio de distanciarse con respecto a los antiguos modelos filosóficos y la prueba del persistente complejo cultural de la teología ortodoxa con respecto a los principios que estos representaban y sobre los que los cristianos habían configurado, desde un punto de vista conceptual, su propio credo como un sistema propio». Con gran acierto llama la atención sobre el hecho de que «la paradoja es que los mismos autores griegos que rechazaban determinados supuestos o dogmas del neoplatonismo, eran luego los primeros en impregnar a sus obras de una fraseología y conceptualidad claramente neoplatónicas».

⁹⁵ A la edición de *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Typis et Sumptibus Georgii Josephi Manz, Ratisbonae, 1869, le seguiría la que encontramos en C.A.G. 4, 3, de 1899. Nosotros utilizamos la reedición *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia. Collected and Edited by J. Hergenröther with a New Introduction by Professor J. M. Hussey*, Gregg International Publishers Limited, Westmead, 1969.

Iconoclasmo,⁹⁶ y, a la vez, establece el precedente de los comentarios, mucho más extensos, que, a continuación de él, habría de escribir Aretas sobre las mismas obras. Siguiendo las pautas de *Isagoge* de Porfirio y de *Dialectica* de Juan Damasceno,⁹⁷ en sus escolios, Focio tiene por objeto explicar lógicamente las cinco voces en que vinieron a sintetizarse las lecciones aristotélicas de *Categoriae* y de *Topica*. Con este trabajo, Focio no pretende levantar acta de las esencias naturales, sino tenerlas presentes a la hora de poder optimizar, con precisión y exactitud, su uso de la terminología y de la conceptualización.⁹⁸

El texto presenta una estructura manifiestamente escolástica, siguiendo la estructuración de *Isagoge* y *Dialectica*, pero es de una extensión mucho menor que la de estas dos obras. Si, por una parte, *Dialectica* supone una ampliación y explicitación de los contenidos de *Isagoge* —como puede observarse por el mayor número de epígrafes en comparación con los 27 de la obra porfiriana—; por otra parte, *Fragmenta Photii dialectica* reduce a siete el número de los capítulos, de corta extensión, que versan sobre el género, la especie, la diferencia, el propio, el accidente y sobre algunos de sus valores relativos.⁹⁹

El estilo de Focio discurre con una mayor libertad de expresión que el que encontramos en las rígidas y encorsetadas fórmulas de Juan Damasceno; también, en comparación con *Isagoge* de Porfirio, el texto de Focio resulta más personal. La huella del autor se pone de manifiesto en la explicación de los términos técnicos que, por género próximo y diferencia específica, permiten la definición y denominación de las realidades que percibimos en el mundo como seres concretos, sean hombres, caballos, bueyes, etc. Es posible que la impronta personal de la expresión atienda a la voluntad de síntesis del autor, que en dos veces remite a explicaciones complementarias posteriores que, sin embargo, no se hallan en el texto editado.¹⁰⁰

Señala Focio los tres sentidos de género: local, filial y definitivo, siendo éste último el que dan los filósofos. En este último sentido, el género es el predicado de una multiplicidad de individuos que difieren en especie, con la particularidad de que, como indica Aristóteles,¹⁰¹ es predicado en cuanto a la esencia (ἐν τῷ τί ἐστί), manifestándola de este modo.¹⁰² Los dos

⁹⁶ J. SCHAMP, “Photios aristotélisant? Remarques critiques”... *cit.*, p. 16; como el autor indica, los escolios han de apreciarse en relación con *Amphilochiae* § 77 y §§ 137-147, que estudiaremos en adelante.

⁹⁷ FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* I 4, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 12, en la definición de «género» Focio sigue a JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 5, 9, p. 14.; *ibidem*, § 8, 7, p. 12, en el establecimiento de la comunidad entre «género» y «diferencia», Focio sigue a JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 20, p. 33.

⁹⁸ J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... *cit.*, p. 164.

⁹⁹ Focio se basa en los capítulos II-IV y VI-VIII de *Isagoge*.

¹⁰⁰ FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 3, 17-18, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 14-15, donde las expresiones auxiliares de ὑπογραφή y de ὁρισμός son remitidas a un texto posterior que no se conserva: «τί δέ ἐστὶν ὑπογραφή καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια, ὕστερον ἐροῦμεν».

¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Topica* I 4; *ibidem*, I 6.

¹⁰² FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 1, 4, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 12.

sentidos de la especie, como figura o forma y como voz subordinada al género, tampoco contienen ninguna particularidad neoplatónica. Es más, si tenemos en cuenta los pasajes de *Dialectica* de Juan Damasceno en que estudia ambos términos, inmediatamente caemos en la cuenta de que el texto de Focio se limita a los contenidos de la ontología aristotélica, sin referencia alguna a los elementos henológicos que, atestiguando su influencia neoplatónica, Juan había incorporado a su obra. En consonancia con ello, Focio excluye aquí cualquier referencia teológica a Dios, que en los textos de Juan Damasceno aparecía injertado en la estructura ontológica peripatética como «ὑπερούσιος οὐσία», y sólo hace referencia a algunas especies, como ἄνθρωπος, ἵππος o βοῦς.¹⁰³ Eso sí, se establece, salvadas las diferencias de las desinencias propias del caso en el que se halla declinado el término en cuestión, la misma división específica, entre el género generalísimo (γενικώτατον) de la οὐσία y la especie especialísima (εἰδικώτατον) del ἄνθρωπος que se hallaba en *Isagoge* y que se respetaba, con diferencias de encuadre y división que ya hemos señalado, en *Dialectica* de Juan Damasceno. Esta es la línea de la división específica:¹⁰⁴

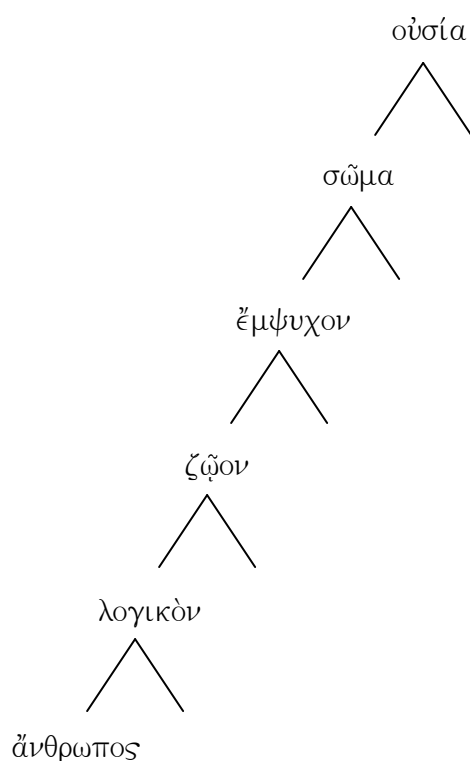


FIGURA 1

A diferencia de lo que ocurre en la investigación que, expresamente, Focio dedica a esclarecer la naturaleza de los géneros y de las especies —donde se llega a una solución clara—,¹⁰⁵ en el

¹⁰³ *Ibidem*, § 1, 6, p. 12.

¹⁰⁴ Cfr. PORFIRIO, *Isagoge* III 5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 14; JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7; y FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 3, 4, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 15.

¹⁰⁵ Se trata de *Amphilochiae* § 77; cfr. *infra*.

presente texto no es despejada la cuestión de la corporeidad o incorporeidad de los géneros y especies de la división específica de la οὐσία, ya que la división se hace en vistas a los últimos sujetos de la predicación.¹⁰⁶ Los elementos que mayormente atestiguan el platonismo remanente de este proceso divisivo de las especies, aplicado aquí a la definición de los seres, se cifran en el vínculo que se da entre éstos y las especies correspondientes, una vez que el mismo vínculo es también el de la relación interna de las especies entre sí. A su modo, poseen éstas cierta realidad, por cuanto encuentran fundamento en la indiscutida realidad de los seres individuales sujetos a la taxonomía que nace de nuestra apercepción visual de ellos. Es este *fundamentum in re* el que permite hablar de una relación ontológica, no sólo entre las especies y los individuos a ella ordenados, sino también entre las mismas especies de acuerdo con el orden señalado en la ‘Figura 1’. Esta relación entre especies se caracteriza por la capacidad de la diferencia para introducir el ser por su contenido esencial, *i. e.*, de determinar esencialmente el ser por su «talidad» (ὁποῖον). A ello se debe que la diferencia se diga en sentido más propio (ἰδιαίτατα) al interponer el ser, como el ser de Hombre se determina por la diferencia de la capacidad lógica, o Racionalidad: «ἰδιαίτατα δὲ ἡ οὐσία εἰσάγουσα, οἷον ἐπὶ ἀνθρώπου ἢ λογικότης».¹⁰⁷ En este sentido, puede decirse que la diferencia es constitutiva del ser —de la esencia o de la substancia— de la especie Hombre:

αὕτη γὰρ ἡ διαφορὰ συστατική ἐστι τῆς τοῦ ἀνθρώπου οὐσίας.¹⁰⁸

La diferencia especifica el género, dividiéndolo según las articulaciones naturales (πεφυκός) del mismo. Al aplicarse a éste, la diferencia crea (ποιεῖ) una especie: así la Racionalidad cuando se aplica al género Animal. Esta creación de la especie por medio de la diferenciación específica del género, que, sin duda, representa uno de los elementos platónicos característicos de la exégesis del *corpus aristotelicum*,¹⁰⁹ permite calificar a la diferencia como «modeladora según

¹⁰⁶ B. TATAKIS, “Ὁ Φώτιος ὡς φιλόσοφος”, *Μελέτες ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας. Ἀρχαία Ἑλλάδα καὶ Βυζάντιο*, Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, Ἀθήνα, 1973, p. 178-179.

¹⁰⁷ FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 3, 5, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 14 [«<la diferencia> que, más propiamente, introduce la esencia, como la Racionalidad sobre Hombre» *v.i.i.l.*].

¹⁰⁸ *Ibidem*, § 3, 6-7, p. 13 [«pues, esta diferencia es constitutiva de la esencia de Hombre» *v.i.i.l.*]. Traducimos «οὐσία» por «ser», para reflejar la ambigüedad ontológica aludida, que admitiría tanto «esencia» como «substancia»; en efecto, uno de los rasgos platónicos de la metafísica aristotélica —que aquí Focio explica a partir de la tradición neoplatónica de Alejandrina— es la posibilidad de que el εἶδος pueda ser considerado οὐσία. La elección de «esencia» no es la mejor, ya que el concepto que traduce *essentia* es el aristotélico τὸ τί ἦν εἶναι.

¹⁰⁹ Se trata de un rasgo neoplatónico contenido ya en PORFIRIO, *Isagoge* IV 2, quien, al igual que Focio aquí, emplea el verbo ποιεῖν para describir la actividad de la diferencia específica: «καθόλου μὲν οὖν πᾶσα διαφορὰ ἑτεροποιῶν ποιεῖ προσγινομένη τινί»; el verbo εἰδοποιεῖν, empleado por toda la tradición neoplatónica después de Porfirio, incluido Focio, expresa a la perfección la actividad creatriz de la aplicación de la diferencia sobre el género; *cfr. infra continuo*.

especie» (εἰδοποιός).¹¹⁰ La definición de una especie, en la medida en que muestra su esencia, tiene que incluir necesariamente en sus términos la diferencia.

Como se lee en un esolío yuxtapuesto, y de acuerdo tanto con Aristóteles como con *Dialectica* de Juan Damasceno, todo s e r es o bien substancia o bien accidente.¹¹¹ Focio explica que éste se define por subsistir en un sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον); sin embargo, esto no se debe a que siempre exista en el sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ ὑπάρχει), sino a que siempre tiene la substancia real o hipostática en él (τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἐν ὑποκειμένῳ ἔχει αἰεί).¹¹² Son éstas precisiones adicionales a las explicaciones que encontrábamos en el compendio lógico y metafísico de *Dialectica*: procurándolas, Focio muestra su intención de llegar al final de la cuestión, así como una comprensión precisa y profunda de la materia que avala la libertad estilística con la que se pronuncia.

Otro dato que roborla la interpretación ontológica de los géneros y las especies es el empleo de la terminología de «participación» (μετέχεσθαι) a la hora de definir lo que es común (κοινόν): común es lo que se predica de varios, pero también lo que es participado por los participantes. Más peso platonizante aún en cuanto que la supresión de lo que es participado implica la supresión de los participantes, pues de esta forma no sólo queda clara la relación ontológica entre ambos, sino, además, la virtualidad causal de lo participado respecto a lo que de ello participa.¹¹³ El género, siendo participado por las especies a través de su interposición diferencial, goza de prioridad existencial respecto a las diferencias correspondientes como respecto a las especies.¹¹⁴ El empleo del término «ὑστερογενές» para indicar la posterioridad de las especies respecto al género del que participan —y no para indicar la posterioridad ontológica y temporal del concepto abstracto respecto a la substancia primera, como lo emplea Aristóteles,¹¹⁵ y, tras él, los comentadores alejandrinos—,¹¹⁶ es un elemento de carácter platónico. Pues, además de establecer un vínculo con

¹¹⁰ FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 3, 12-13, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 14-15: «ἄλλο γὰρ ποιεῖ ἢ λογικότης προσελθοῦσα τῷ καθόλου ζῳῷ, τοῦτέστι τὸν ἄνθρωπον· αὕτη μὲν ἡ διαφορὰ εἰδοποιὸς λέγεται διὰ τὸ ποιεῖν ἕτερον εἶδος».

¹¹¹ El editor, *ibidem*, p. 15, n. 4, indica que, inmediatamente al esolío de Focio, aparece otro de otra mano que recuerda la división del Ser (τὸ ὄν) de Juan Damasceno entre substancia y accidente, tal como la estudiamos con ocasión de nuestro análisis de *Dialectica*; reproducimos el esolío en cuestión, dado su valor histórico: «ἔξαιρέτως εἰ κοινῶς, πῶς διαφορά· ὅτι πᾶσιν ὑπάρχει τριχῶς ἢ διαφορά· εὐλόγως· πάντα γὰρ τὰ ὄντα τριττά, καὶ ὁ ποιητὴς "τριχῶς πάντα δέδασται"· καὶ γὰρ πάντα τὰ ὄντα ἢ οὐσία ἐστὶν ἢ συμβεβηκός, καὶ τὸ συμβεβηκὸς διττόν, ὅτι ἀχώριστον καὶ χωριστόν».

¹¹² FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 5, 9-10, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 16: «οὐχ ὅτι αἰεί ἐν ὑποκειμένῳ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἐν ὑποκειμένῳ ἔχει αἰεί».

¹¹³ *Ibidem*, § 6, 1-3, p. 17: «τὸ ἐπίσης μετέχεσθαι ὑπὸ τῶν μετεχόντων καὶ τὸ ἀναιρουμένων αὐτῶν ἀναιρεῖσθαι τὰ ὑπ' αὐτά».

¹¹⁴ *Ibidem*, § 7, 2-3, p. 17: «τὸ μὲν γένος προὑπάρχει, ἡ δὲ διαφορά ὕστερον».

¹¹⁵ ARISTÓTELES, *De anima* I 1, 402b.

¹¹⁶ L. G. BENAKIS, «Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν»... *cit.*, pp. 119-120; una de las contribuciones más notables de este estudio es la recepción de la posterioridad psicológica

la tradición neoplatónica alejandrina por lo que a la ocurrencia del término se refiere, deja entrever la virtualidad causal de una estructura jerárquica de los términos universales, próximos así a las cadenas de procesión de Plotino y Proclo. De particular importancia es la afirmación de la preexistencia de los géneros sobre las especies: «τὸ γένος προὔφεστηκε, τὸ δὲ εἶδος ὑστερογενές».¹¹⁷ Se trata de una afirmación de la prioridad natural de los géneros con respecto a las especies que remite a Porfirio y que también la hallamos en Juan Damasceno.¹¹⁸ No obstante, esta «corriente subterránea» de neoplatonismo es corregida con la afirmación de una tesis fundamental de la ontología aristotélica: la predicación unívoca de los géneros respecto a las especies que, correspondiendo a la equivocidad del ser, impide que puedan ser interpretados como entidades reales y diferenciadas susceptibles de constituir una jerarquía ontológica. Es lo que, en este contexto, significa la predicación unívoca del género, tomado como mero término lógico de extensión universal e intensión nula:

τὸ γένος συνωνύμως κατηγορεῖται τῶν ὑπ' αὐτὸ.¹¹⁹

4. Estudio de *Amphilochiae*

4.1. *Amphilochiae* como testimonio filosófico

Amphilochiae es una obra constituida por aproximadamente trescientos tratados, breves unos y de cierta extensión otros, en los que Focio realiza estudios y examina cuestiones de índole filosófica, teológica, eclesiástica, moral y filológica.¹²⁰ Estos tratados datan de 868-872, período posterior al acceso al patriarcado en 858,¹²¹ y, literariamente, están escritos como una ficticia correspondencia dirigida a Anfiloquio, obispo de Iconio y metropolitano de Cízico.¹²² Escritos como ficción literaria en un tono próximo y libre, combinan harmónicamente la retórica formal del peculiar estilo de Focio

del universal abstracto, tal como viene dada por el calificativo «ὑστερογενές», en Eustracio de Nicea (ss. XI-XII); *cfr. ibidem*, pp. 126-129.

¹¹⁷ FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 7, 6-7, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 17 [«El género preexiste, mientras que las especies son generadas con posterioridad» *v.i.i.l.*].

¹¹⁸ PORFIRIO, *Isagoge* XI, p. 46: «ἐτι τὰ γένη προὔποκεῖσθαι δεῖ καὶ διαμορφθέντα ταῖς εἰδοποιῶν διαφοραῖς ἀποτελεῖν τὰ εἶδη, ὅθεν καὶ πρότερα τῇ φύσει»; *ibidem*, XV 1, p. 52, se advierte que no sólo los géneros, sino también las especies, son anteriores a los individuos: «τὰ δὲ γένη καὶ εἶδη φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν»; JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 21, 5-6, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 90: «τὸ φύσει πρότερα εἶναι τῶν ὑπ' αὐτά». R. CHIARADONNA, «Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication»... *cit.*, p. 128, ha llamado la atención sobre el hecho de que, cuando Porfirio habla de la prioridad natural de los géneros, no necesariamente hay una afirmación de los universales *ante rem*, ya que aquella idea se halla también en autores peripatéticos como Alejandro de Afrodisias.

¹¹⁹ FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 7, 13-14, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 18.

¹²⁰ G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 166.

¹²¹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin...* *cit.*, p. 199.

¹²² G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 55; G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 166.

con la indagación profunda y analítica de los contenidos, referidos a textos que, en la mayoría de los casos, son bíblicos o patrísticos y también, aunque en menor medida, filosóficos.

Las cuestiones filosóficas están repartidas entre los tratados propiamente filosóficos, como los que tienen por objeto expreso la explicación de las categorías aristotélicas,¹²³ y los tratados teológicos, que, de forma contrastada, testimonian una clara impronta neoplatónica.¹²⁴ Son Platón y Aristóteles los filósofos a quienes el Patriarca dedica mayor atención.¹²⁵ Por una parte, es cierto que Focio admira a Aristóteles y aun lo destaca como filósofo privilegiado entre toda la estirpe de filósofos helenos;¹²⁶ valoración que puede explicar el predominio de cuestiones aristotélicas dentro del conjunto de *Amphilochiae*, a pesar de que critica con denuedo y, tal vez, con cierto denuedo, una cuestión tan «platónica» como la de las Ideas. Ello no obsta para que Focio se refiera a Platón, encomiándolo en términos superlativos, como a «el más fino logro de los filósofos griegos»;¹²⁷ apreciación que, por su parte, puede explicar el uso de elementos platónicos y neoplatónicos en sus pronunciamientos teológicos. En realidad, con esta disposición filosófica, en la que la lógica aristotélica no dejaría de ser un instrumento propedéutico para la metafísica platónica, Focio atestigua la impronta del *curriculum* neoplatónico de la escuela de Atenas y especialmente de la de Alejandría,¹²⁸ estableciendo así un vínculo con Juan Damasceno que no conocerá solución de continuidad en todos los filósofos bizantinos.¹²⁹

4.2. La crítica de las Ideas platónicas en *Amphilochiae* § 77

El tratado de *Amphilochiae* que más nos interesa aquí es el que tiene por objeto la crítica de las Ideas platónicas, la número 77, cuyo título es *Περὶ γένους καὶ εἶδους ἀπορίαι διάφοροι, ἐν αἷς ἔστιν εὐρεῖν τὰς λύσεις αὐτῶν*.¹³⁰ Después de ahondar en su contenido, analizaremos algunos aspectos complementarios apuntados por Focio, como la aguda crítica del concepto aristotélico de οὐσία que se comprende en las once *Amphilochiae* que tienen por objeto la

¹²³ FOCIO, *Amphilochiae* § 137 - 147, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 145-165.

¹²⁴ Como veremos con mayor detenimiento, el neoplatonismo destaca en FOCIO, *Amphilochiae* § 180, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 232-234.

¹²⁵ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin... cit.*, p. 201.

¹²⁶ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 202-204, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 100: «ὁ τὰ Στάγειρα λαξὼν πατρίδα καὶ τὴν Ἑλληνίδα πᾶσαν εἰς θαῦμα γλυκὺ τῆς αὐτοῦ σοφίας ἐπιστρέψας». Los números posteriores al signo «§» indican el número de *Amphilochiae* y se hallan seguidos del número de líneas; separados ambos por una coma de la referencia a la edición del texto, determinada por el editor, año y página.

¹²⁷ *Ibidem*, § 190, 117-118, p. 256: «ἀλλ' οὖν ἀκούειν ἔστι τὸν Ἀρίστωνος (ὅς ἄκρον ἄωτον οὗτος τῆς ἐν Ἑλληνιστὶ φιλοσοφίας)» [«pero, entonces, es posible escuchar al hijo de Aristón (éste que es, culminante, lo más fino de la filosofía helena)» v.i.i.l.].

¹²⁸ J. SCHAMP, «Photios aristotélisant? Remarques critiques»... *cit.*, p. 16.

¹²⁹ L. G. BENAKIS, «Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes: Die Problematik bei Photios (†893), dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus»... *cit.*, p. 318, n. 3.

¹³⁰ «Diferentes aporías sobre el género y las especie, en las que es posible hallar sus soluciones».

explicación de las categorías aristotélicas,¹³¹ y la relación de algunas cuestiones teológicas con el neoplatonismo. Para formarnos cabal noción de la importancia que las Ideas platónicas le merecieron a Focio, hemos de recordar que, además de la discusión específica de *Amphilochiae* § 77, escribió otro tratado dedicado expresamente al tema que, por desgracia, no se nos ha conservado.¹³²

En primer lugar, hay que reparar en que, teniendo en cuenta el título, el tema de *Amphilochia* § 77 se plantea de forma aporética, *i. e.*, refiriéndose a lo que de problemático hay en él. En lo que concierne a la estructuración del discurso, Focio procede por vía sumaria en tres pasos: a) refutación del concepto de «participación» entre Idea y ente físico; b) estudio de las diferencias entre las Ideas y los géneros y especies; c) ensayo de una solución original propia. El estilo es de cierta complejidad y, puntualmente, recurre al léxico poético, aun cuando nos hallamos ante un texto que versa, eso sí, sobre cuestiones filosóficas de primer orden. En general, puede decirse que Focio adopta una posición intermedia entre el realismo y el conceptualismo.¹³³

Aun cuando *Amphilochia* § 77 es un texto de carácter puramente filosófico,¹³⁴ no hemos de perder de vista que la crítica a la teoría de las Ideas de Focio procede con el criterio teológico de garantizar la prioridad axiológica de la Persona,¹³⁵ así como el libre arbitrio divino en la Creación del mundo. Un lúcido defensor del Cristianismo como Focio, no podía aceptar la supeditación de la voluntad divina a una materia preexistente y a unas Ideas preexistentes al acto de la Creación, pues ésta dejaría de ser tal y pasaría, como sucede con el Demiurgo, a ser una mera construcción: ordenación de la materia en el seno de un receptáculo de acuerdo con el modelo de las Ideas eternas. Como hemos de ver con más detalle, además de esta denuncia de la coartación de la voluntad divina,¹³⁶ Focio ataca otros aspectos de la teoría de las Ideas. Remitir el principio del mundo a una realidad ya creada y sin principio no sirve para explicar el origen de la existencia

¹³¹ Como ya hemos indicado, se trata de *Amphilochiae* §§ 137-147.

¹³² L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ῥεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... *cit.*, p. 122.

¹³³ B. TATAKIS, “Ὁ Φώτιος ὡς φιλόσοφος”... *cit.*, p. 176, interpreta la posición de Focio sobre los universales como realismo *in rebus*; IDEM, *La philosophie byzantine*... *cit.*, p. 132, donde el autor constata el rechazo de Focio tanto del realismo como del nominalismo; *cfr. item*, IDEM, “La filosofía griega patrística y bizantina”, en B. PARAIN (dir.), *Historia de la filosofía. III. Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo XXI, Madrid, 1980; este argumento lo repite J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... *cit.*, p. 170. Sin embargo, el estudio más detallado, preciso y completo sobre el tema, que es el de G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz*... *cit.*, 158-180, no se pronuncia sobre la cuestión.

¹³⁴ B. TATAKIS, “Ὁ Φώτιος ὡς φιλόσοφος”... *cit.*, p. 173.

¹³⁵ J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... *cit.*, p. 162 y 164, explica que tanto la refutación de la teoría platónica de las Ideas, como la crítica de la adjetivación aristotélica de la substancia como una consecuencia ontológica del primado axiológico de la Persona sobre el universal.

¹³⁶ P. ELEUTERI, “La filosofía”... *cit.*, p. 452.

del mundo,¹³⁷ y, o bien, implica negar la génesis del mundo afirmando la eterna existencia de las Ideas, o bien, implica un regreso al infinito. La crítica llevada a cabo en los puntos anteriores se hace desde el criterio de lo que es o no es indigno del concepto de Dios.¹³⁸ Pero, además de éste, Focio emplea un criterio filosófico, fenomenológico, que hace valer el requisito de la consistencia lógica.¹³⁹ De acuerdo con él, las Ideas, en su calidad de divinas, inmutables, e inmóviles por naturaleza no podrían ser predicadas de las cosas que se hallan en perpetuo devenir. Con esta crítica, Focio atenta contra la genuina motivación que llevó a Platón a postular, como requisito epistemológico del conocimiento científico, la teoría de las Ideas. Veamos, pues, con mayor detalle, la lucidísima y profundísima forma en la que Focio, pertrechado con un perfecto conocimiento de la filosofía helena, sabe vincular su crítica de la metafísica aristotélica a su crítica de la teoría de las Ideas.

4.3. Crítica del concepto de «participación»

Tal y como las Ideas fueron concebidas por Platón, no pueden ser predicadas de los individuos.¹⁴⁰ No es posible que preexistan tipos (τύπους), a modo de predeterminaciones o semejanzas (ὁμοιώματα), de las realidades que serían ordenadas por el Artesano (τεχνίτου); ya que la implicación de las Ideas en la libre deliberación (τὸ βουλόμενον) de la voluntad de Dios debilitaría la acción creatriz (δεμιουργεῖν) de éste.¹⁴¹ Por el hecho de proceder buscando modelos (παραδείγματα) de las realidades que subsisten, *i. e.* de las Creaturas, no se ha de concluir necesariamente que éstas son figuras modeladas (πλαττομένων); ya que ello es una concepción indigna (ἀνάξιον) de ser atribuida a la Divinidad (τὸ θεῖον).¹⁴² Por otra parte, tan diversas son las naturalezas de las realidades modeladas y de sus respectivos modelos, que son en sí (καθ' ἑαυτό), que, de aplicárseles, aquéllas resultarían destruidas por éstos.¹⁴³

No hay razón (λόγον) para afirmar que los tipos de cada propiedad (ιδιότητος) causan impresión (ἀπομάττεσθαι) en los individuos (τὰ καθ' ἑκάστα), ya que, en primer lugar, se

¹³⁷ Cfr. F. MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la filosofía*, Itsmo, Madrid, 2000, donde el autor sostiene, quizá algo forzosamente, que, sobre la base de que en *Sophista* de Platón sí es posible distinguir entre un uso predicativo y otro existencial del verbo εἶναι, el pensamiento griego no conoció la noción de existencia, y que ésta proviene del concepto de Creación de la nada veterotestamentario, y de la versión tomista de Aristóteles aplicada a la teología cristiana, en la que Tomás realiza una inversión del concepto del ser análogo de Aristóteles, para afirmar la diferencia real entre esencia y existencia. La aproximación al ente por parte de los griegos es fenomenológica y no doctrinal, como lo es la *existentia* latina.

¹³⁸ P. ELEUTERI, "La filosofía"... *cit.*, p. 452.

¹³⁹ FOCIO, *Amphilochiae*, § 77, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 17-20.

¹⁴⁰ *Ibidem*, § 77, 4-5, p. 95: «μηδὲ κατηγορεῖσθαι τῶν ἀτόμων αὐταὶ δύναται».

¹⁴¹ *Ibidem*, § 77, 5-10, p. 95.

¹⁴² *Ibidem*, § 77, 11-12, p. 95.

¹⁴³ *Ibidem*, § 77, 12, p. 95.

relegaría y soslayaría la naturaleza de los individuos como objeto de estudio, tal y como insiste la crítica del propio Aristóteles. En segundo lugar, el modelo, tomado como modelo que sella, no podría haber sido sellado, pues, lo que causa la semejanza no es lo mismo que, participando de ello, la recibe.¹⁴⁴

Al decir que las Ideas se forman (τυπωθέντα) en el pensamiento (διανοία) de la Divinidad, en absoluto podrían decirse como predicados (ῥηθῆναι κατεγορούμενα) de las realidades que son llevadas en el flujo y reflujo del devenir natural, *i. e.*, del cambio físico que implica generación y corrupción. Ello se debe a que, entre las Ideas y las realidades del mundo natural, hay una heterogeneidad o distinción esencial, *i. e.* cualitativa, y no meramente accidental, *i. e.* cuantitativa o gradual.¹⁴⁵ Focio comprende con admirable profundidad el sentido del ejemplarismo fuerte de Platón. Así se desprende de su explicación de la relación entre Idea y ente, que —según nos dice— garantiza cierto vínculo o contacto (συναφεία) entrambos y, de este modo, se revela como razón (λόγος) entre causa (αἰτίου) y causado (αἰτιατοῦ) que presupone la acción de la causalidad creatriz ejemplarista (δημιουργικόν τε καὶ παραδειγματικόν). El vínculo entre causa y causado significa un intercambio (παράλλαττον) o cesión existencial (τῆς ὑπαρξεως) que pone de manifiesto el sentido ontológico de la significación real del ser de las Ideas platónicas. En contra de lo que pudiera parecer por lo dicho, Focio advierte que el vínculo ejemplarista entre causa y causado no puede establecerse a través del criterio platónico de la eponimía, ya que la semejanza de los nombres de la Idea y sus copias no es garantía de la vinculación real, sino de su pronunciada distinción (διάστασιν): ni la palabra (ῥῆμα) induce la vinculación real, ni permite señalar el inicio de la unión (ἐνώσεως). Es más, ni los entes han sido generados para unirse (συνιέναι) a las Ideas, ni tras la unión —caso de producirse— podría mantenerse en sentido propio lo puramente Justo (τὸ οἰκεῖον ἀνόθευτον δίκαιον).¹⁴⁶

4.4. Distinción entre las Ideas y los géneros y especies y atenuación del realismo alejandrino

Después de presentar esta crítica al concepto de participación de la Idea por el ente, Focio parece querer distanciarse de tal tipo de disquisición, que, junto con otras afines, han constituido muchos y antiguos discursos y que, no obstante, le siguen presentando cuestiones que interesan por el plan trazado en ellas.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Ibidem*, § 77, 13-17, p. 95.

¹⁴⁵ *Ibidem*, § 77, 17-20, p. 95: «παμπόλλη γὰρ ἡ διαφορά».

¹⁴⁶ *Ibidem*, § 77, 20-29, p. 95.

¹⁴⁷ *Ibidem*, § 77, 29-31, p. 95: «τοσαύταις αἱ Πλατωνικαὶ ἰδέαι περινοίαις ἐξητάζοντο, πολλῶν ὄντων καὶ παλαιότερων λόγων συνεφαπτομένων ἡμῶν τῷ βουλήματι».

Una de estas cuestiones es la de la diferencia entre Ideas, por una parte, y géneros (γένη) y especies (εἶδη), por otra. Focio avanza hacia la solución a la cuestión partiendo del presupuesto de que ambos, tanto el género como la especie, son entidades distintas a las Ideas platónicas: éste es, precisamente, el presupuesto que le ha permitido desarrollar la crítica de la participación que acabamos de ver. No se trata ahora de la crítica de las Ideas platónicas, reificación idealista cuyo estudio corresponde a la Metafísica —entendida, en sentido lato, como teoría sobre la realidad de los seres—; sino del juicio acerca de los universales, términos generales de la predicación y componentes estructurales de la definición cuyo estudio pertenece a la Lógica y a la Filosofía del lenguaje.

El texto de Focio, sintético, preciso y rico en contenidos, refuerza tal distinción entre Ideas, por un lado, y géneros y especies, por otro. Además de las Ideas, se dan, pues, los géneros y las especies. Descartadas las Ideas platónicas por el concepto de participación al que están vinculadas en la explicación tradicional, queda considerar el resto de las soluciones. La mención expresa de éstas bajo la forma que adquieren en la Escuela neoplatónica de Alejandría, fundada en el s. V por Amonio de Hermias, nos permite comprobar que Focio se conduce en su crítica siguiendo las pautas de esta escuela.¹⁴⁸

Descartadas las Ideas platónicas por la inaceptable relación de participación que mantienen con el mundo sensible, queda también descartada la primera modalidad de existencia del universal señalado por la escuela alejandrina, *i. e.*, el universal πρὸ τῶν πολλῶν,¹⁴⁹ que era la reformulación estructural del realismo platónico de las Ideas por parte del neoplatonismo presente en el trabajo de interpretación de *Isagoge* de Porfirio que había sido llevado a cabo en tal escuela. Es así que los géneros y las especies pueden ser clasificados bajo las otras dos modalidades alejandrinas de la existencia del universal, *i. e.*, el universal ἐν τοῖς πολλοῖς y el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Ambas clases no sólo se diferencian por la consistencia (συστάσει), que acaso sea lo más decisivo, sino también en el concepto (διανοίας) y aplicación (ἐπιβολῆς).¹⁵⁰ No obstante, difieren poco en cuanto a su posibilidad de ser predicados de un sujeto, sea a la hora de formar un juicio (διάκρισις) o de constituir una prueba (βάσανος).¹⁵¹ Muy

¹⁴⁸ Este es el aspecto de la crítica de las Ideas de Focio que ha subrayado L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ῥεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... *cit.*, p. 123, que, sobre la base de la constancia expresa, en Focio, de la triple modalidad alejandrina de la existencia de los universales, afirma: «τοῦτο σημαίνει ὅτι καὶ ὁ Φώτιος στὸ πρόβλημα τῶν καθόλου γνωρίζει καὶ δέχεται τὴν μετριοπαθῆ λύση τῶν Νεοπλατωνικῶν Σχολιαστῶν τῆς τοῦ Ἀμμονίου».

¹⁴⁹ AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 41, 10-42, 26; *ibidem*, 68, 25-69, 2; la formulación de esta solución también la encontrábamos en los discípulos de Amonio; *cfr.* ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 48, 15-30 y DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE (1904), p. 113, 14-29.

¹⁵⁰ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 32-33, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 95.

¹⁵¹ *Ibidem*, § 77, 36, p. 96.

significativa es la aposición que, en forma de comentario, sigue a la mención expresa de ambas modalidades de existencia del universal. Escribe Focio:

καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς οἱ χαριέστερον φιλοσοφοῦντες καλεῖν ἐφιλοτιμήσαντο.¹⁵²

Focio manifiesta claramente una preferencia y agrado las dos últimas modalidades de la triple clasificación alejandrina del universal, con lo que tendríamos una confirmación de la tesis de Linos Benakis, de acuerdo con la cual los bizantinos, en general, y Focio, en particular, interpretan los universales de acuerdo con lo que cabe denominar «realismo moderado», solución originaria de la Escuela neoplatónica de Alejandría.¹⁵³ Sin embargo, Focio omite cualquier referencia al realismo ejemplarista que constituye una de las modalidades de la existencia del universal para esta escuela, de modo que puede decirse que apuesta por una mayor atenuación del realismo que la que ya los alejandrinos de los siglos V y VI habían practicado sobre el realismo platónico. En efecto, dice Focio que los que filosofaron más agradadamente se afanaron por denominar a los géneros y especies así, como universal «en» y «posterior a la multiplicidad» respecto los individuos que les corresponden. Además, considerando los matices ínsitos en las palabras, hablar de «afán» (ἐφιλοτιμήσαντο) en la actitud de los filósofos helenos, no deja de significar un cierto desdén por lo que de ocioso pudiera tener la especulación filosófica sobre estas cuestiones.

La distinción que Focio practica entre Ideas, por un lado, y géneros y especies, por otro, no está explicada sino por la refutación y el rechazo directo de las Ideas que, como vimos en el apartado anterior, eran declaradas inválidas por la imposibilidad de ser predicadas respecto a las realidades físicas del mundo en virtud de su heterogénea naturaleza. Restan, pues, únicamente los géneros y las especies. De ellos, cabe señalar dos modalidades de existencia: la una, real, inmanente a los entes, se halla en Focio en correspondencia con el realismo inmanente de Juan Damasceno; la otra, conceptual, posterior a los entes, que, desde Aristóteles, siempre fue reconocida por la tradición. La modalidad que, junto a éstas, completaba la clasificación alejandrina ni siquiera es mencionada, lo cual ha de tomarse como prueba del rechazo absoluto, por parte de Focio, de la solución realista que encontramos aplicada así en la cosmología ejemplarista del Demiurgo platónico, como en la teología de la Creación de la tradición cristiana. Las dos modalidades reconocidas, simultánea y posterior a las realidades mundanas, sirven como fundamento para la objetividad de la predicación lógica de los términos universales. Al no establecer una relación entre Ideas —refutadas— y géneros y especies —aceptados— Focio obvia

¹⁵² *Ibidem*, § 77, 34, p. 96 [«los que filosofaron de forma más agraciada se preciaron de llamar <universal> posterior a la multiplicidad, y en la multiplicidad» *v.i.i.l.*].

¹⁵³ L. G. BENAKIS, “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought” ... *cit.*, p. 85.

la vinculación que ya a) Platón, al afirmar simultáneamente en *Sophista* la existencia de Ideas así como la de los Géneros mayores, y, más explícitamente, b) Plotino, en el segundo tratado de la sexta *Enneas*, así como c) el neoplatonismo tardío y escolástico de Proclo, habían establecido entre las unas y los otros en su doble concepción del universal.¹⁵⁴

En Focio, encontramos, pues, un paradigma filosófico que no acepta las líneas directrices del platonismo y que tampoco procede a la complementación que entre platonismo y aristotelismo habían establecido, con diferentes matices y acentuaciones, todos los autores que, desde la Antigüedad tardía, pertenecieron a lo que académicamente se ha denominado «medio» y «neoplatonismo». La sola consideración de los géneros y especies en ausencia de las Ideas, así como la exclusión de la solución *πρὸ τῶν πολλῶν* en la interpretación de aquellos son rasgos manifiestos de la tendencia al aristotelismo de Focio, tal como se echa de ver en la solución del problema planteado sobre la naturaleza de los universales.¹⁵⁵

4.5. La revisión de la tesis estoica de que los géneros y especies, sin ser cuerpos, subsisten corpóreamente

Como vimos, la cuestión de la corporeidad de los géneros y especies es uno de los elementos de origen estoico que había sido recogido en el planteamiento que Porfirio hizo acerca de la naturaleza de los universales.¹⁵⁶ Los estoicos consideraron al universal un incorpóreo, pero sólo en el sentido de traducción lingüística de la intuición intelectual en que se subsumen, por condensación de los caracteres particulares, los datos de la percepción sensible.¹⁵⁷ El universal es admitido como realidad incorpórea, dado que es separable por abstracción, pero sin existencia positiva más allá de la corporeidad. Sólo se trata, pues, de un incorpóreo que remite a un sentido negativo de la

¹⁵⁴ Recordamos que en los autores neoplatónicos se consideraba, como uno de sus rasgos más propios, la posibilidad de que las Ideas sean, además de a) realidades ordenadas jerárquicamente en una cadena de procesión, b) géneros y especies lógicos, y de que, además, sean ambas cosas simultáneamente; *cfr. supra*, el capítulo sobre los rasgos característicos de la interpretación de las Ideas en el neoplatonismo.

¹⁵⁵ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 32, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 96; ello se deduce de la expresión «τὰ δὲ παρὰ τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας γένη καὶ εἶδη»; la contraposición de las Ideas tanto al género como a la especie, sin la relación que entre ambos puede vislumbrarse en Platón y que se halla expresa en el neoplatonismo, es un rasgo aristotélico, ya que con tal distinción se descarta la realidad autosubsistente de géneros y especies. Sin embargo, no hemos de perder de vista que, si es que cabe hablar de aristotelismo en Focio, es en el contexto del neoplatonismo alejandrino: L. G. BENAKIS, "The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought" ... *cit.*, p. 85: «*Photius, too, is close to Aristotelian realism as the Neoplatonic scholiasts elaborated it*».

¹⁵⁶ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* *cit.*, p. 37; *cfr. Stoicorum veterum fragmenta* I, 65, 94-96, para el testimonio de Zenón, e *ibidem*, II 329, 335 para el testimonio de Crisipo; PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 2.

¹⁵⁷ A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age...* *cit.*, p. 37 y 109.

corporeidad, *i. e.*, al de privación de la corporeidad, y que sólo se da en el caso del «Espacio», el «Lugar», el «Vacío» y el «Tiempo».¹⁵⁸

Entroncando con este análisis, Focio nos cuenta que, en la discusión acerca de las hipóstasis incorpóreas (ἀσωμαμάτων ὑποστάσεων), que —precisa— se originó después de la Antigüedad, se dio un gran afán erístico en torno a la triple distinción entre nombres, hipóstasis y seres corpóreos, suscitado por la circunstancia de que tanto los géneros como las especies que son predicados participan (μετέχει) de la incorporeidad (ἀσωματου φύσεως).¹⁵⁹ Con la intención de ofrecer su propia solución al problema, tras manifestar su acuerdo con la idea de que tales géneros y especies deben ser denominados «incorpóreos», precisa que el sentido de esta expresión debe quedar circunscrito por la función cognoscitiva de la percepción (αἰσθήσεως), en la que se hace necesaria, como paso ulterior, la articulación de tales elementos predicativos.¹⁶⁰

En las proposiciones (λόγοι) son contenidos (περιεχόμενα) los géneros y las especies, de forma que puede decirse que tales géneros y especies completan (συμπληροῦντα) las proposiciones. Pero, habiendo hipóstasis incorpóreas y corpóreas, se plantea la cuestión de saber de qué cualidad, incorpórea o corpórea, serán sus respectivas proposiciones. Por una parte, las proposiciones que definen las hipóstasis incorpóreas conteniendo sus géneros y especies son, como corresponde por analogía, también incorpóreas. Sin embargo, por otra parte, las proposiciones de las hipóstasis corpóreas, a pesar de lo que pudiera sugerir la analogía, no son corpóreas sino, al igual que las anteriores, incorpóreas. Ello se debe a que proposición (λόγος) y cuerpo (σῶμα) son instancias cualitativamente heterogéneas y se dan sin posible comunicación de sus naturalezas, *i. e.*, sin que la categoría de la cantidad pueda permitir su comunicación recíproca.¹⁶¹

La proposición se distingue del ser corpóreo hasta constituir una alteridad (ἐτερότητα) esencial que ha de poder reencontrarse en los géneros y especies que a uno y otro corresponden. De este modo, la refutación de la teoría de la participación platónica entre Idea y ente que hemos explicado bajo el epígrafe anterior encuentra aquí su sanción: partiendo del principio metafísico de

¹⁵⁸ PORFIRIO, *Introduzione agli intelligibili...* cit., p. 60, n. 42.

¹⁵⁹ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 40, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 96. Puede entenderse que el debate acerca de la incorporeidad de las hipóstasis tiene que ver con los escritos teológicos de la Patrística, ya que, en filosofía, no adquiere sentido técnico hasta TEOFRASTO, *De causis plantarum* 5, 16.4, ocurriendo sólo tangencialmente en ARISTÓTELES, *De mundo* 395a con el sentido de «existencia real y actual»; en PABLO DE TARSO, *Epistula ad Hebraeos* 1, 3, tiene el sentido de «naturaleza real o esencia». Un catálogo de los sentidos del término realizado por autores cristianos puede leerse en SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia ecclesiastica* 3.7 y en LEONCIO HIEROSOLIMITANO, *P.G.* 67, 396A. Dada esta circunstancia, la postilla de Focio «ὅτι μηδ' ἔρις ἦν παλαιά» puede querer referirse al hecho de que la discusión sobre la incorporeidad de las hipóstasis es una cuestión sobre la que no se pronunciaron los filósofos antiguos y que se inaugura con los debates cristológicos y trinitarios de la Patrística.

¹⁶⁰ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 44, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 96.

¹⁶¹ *Ibidem*, § 77, 53-54, p. 96. Focio declara la heterogeneidad entre razón incorpórea y cuerpo diciendo que sus naturalezas son mutuamente incompatibles, lo que se pone de manifiesto en que cada uno de los términos niega a su contrario: «λόγος γὰρ καὶ σῶμα τὴν πρὸς ἄλληλα κοινωνίαν ἀπηρνήσαντο».

la heterogeneidad de las naturalezas que se da entre λόγος y σῶμα, Focio llega a la misma conclusión, *i. e.*, a la tesis lingüística de la imposibilidad de predicar lo incorpóreo, sea proposición o género-especie, de los cuerpos, *i. e.*, de los entes o de las realidades físicas del mundo. En este sentido, pregunta inquisitivamente:

πῶς δ' ἂν σωμάτων κατηγορηθείη τὸ ἀσώματον;¹⁶²

Se trata de una cuestión implícita en la filosofía del lenguaje del precursor del cinismo, Antístenes (ss. V-IV a. C.), que, siendo contemporáneo de Platón, ya había argumentado en contra de su teoría de las Ideas, confundiendo, por una parte, el sentido copulativo y existencial del verbo εἶναι y, por otra parte, los planos lingüísticos del significante y del significado. Focio tiene el mérito de plantearse explícitamente esta problemática, trece siglos después de Antístenes y tres siglos antes de que la reencontremos tratada, con mayor riqueza de detalles, en Juan Ítalo.¹⁶³ Ni los géneros ni las especies, que son incorpóreos, pueden predicarse de los cuerpos, ya que a) ni la masa (ὄγκον) procede de los cuerpos, ni b) la materia (ύλην) en la que consiste la compleción (πλήρωμα) puede subyacer a un elemento incorpóreo del que se halla separado. Y, viceversa, de los cuerpos sólo puede predicarse lo corpóreo (σωματικά). La negación de la legitimidad de predicar lo incorpóreo de lo corpóreo reside, en última instancia, en que el sujeto (ὑποκείμενον), que es el substrato real de la predicación de la especie o del género incorpóreo, de ambos elementos se interpreta y se significa como «cuerpo»:

σῶμα γὰρ ἐρμηνεύουσι καὶ ἀπαγγέλλουσιν ὑποκείμενον.¹⁶⁴

Se dice que ‘hombre’ (ἄνθρωπος) es corpóreo porque las hipótesis que como género le corresponden, *e. g.*, Sócrates y Platón, son igualmente corpóreas; además, el género manifiesta la esencia (οὐσία) explicando y desplegando (ἀναπτύσσων) el sentido que, implicado, reside en la denominación (κλήσει) de las hipótesis homogénicas.¹⁶⁵ En cambio, partiendo de la hipótesis de que ‘hombre’ sea incorpóreo tendríamos que admitir que una cualquiera de las hipótesis que bajo él se clasifica, *e. g.*, Sócrates, se realizase incorpóreamente; y esto es lo que resulta del todo problemático y absurdo (τῶν ἀπορημάτων εἶναι τὸ κράτιστον).¹⁶⁶ Focio saca las consecuencias de la tesis aristotélica de que la predicación específica declara o manifiesta la esencia, pues, si ésta es el contenido noemático o talitativo de la especie y si la especie se predica del sujeto

¹⁶² *Ibidem*, § 77, 56, p. 96 [«y ¿cómo podría predicarse lo incorpóreo de los cuerpos?» *v.i.i.l.*].

¹⁶³ *Cfr. infra*.

¹⁶⁴ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 60, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 96 [«pues interpretan y reportan el sujeto como cuerpo» *v.i.i.l.*].

¹⁶⁵ *Ibidem*, § 77, 61-63, p. 96.

¹⁶⁶ *Ibidem*, § 77, 65, p. 96.

manifestando la esencia, que es incorpórea, se deduce que el sujeto ha de ser cual la esencia y no sólo por lo que su contenido talitativo o quiditativo respecta. De este modo, vemos que la naturaleza del género no se reduce a la del término que, como predicado, lo representa y que, siendo ello así, el género tiene un valor conceptual autónomo que corresponde a la esencia. Esta observación, aparentemente nimia, vale por sí misma como prueba del conceptualismo con que Focio encara el problema de los universales y habrá de ser tomada en cuenta al hora de determinar, en su justa medida, su interpretación de los géneros y especies como «nombres» o términos corpóreos, designativos, explicativos y denotativos, que —dicho sea de paso— no se deja reducir al nominalismo.¹⁶⁷

A continuación, Focio hace algunas observaciones metodológicas que establecen la relación entre la generalidad o particularidad de los términos del silogismo aristotélico con la necesidad de la verdad. Así, en la primera figura del silogismo, partiendo de una premisa mayor verdadera que sea individual o particular (μείζων πρότασις μερική), se sigue una conclusión verdadera y, por ello, puede decirse que la verdad de la premisa no decae en la conclusión; en cambio, cuando se parte de una premisa mayor verdadera pero universal (καθόλου), cabe la posibilidad de que su verdad concluya en la falsedad (τὸ ψεῦδος).¹⁶⁸ Con este apunte lógico, Focio trata de fundamentar la tesis de que «el ‘hombre’ es cuerpo», negando, correspondientemente, que «ningún ‘hombre’ es cuerpo». Decidir estas cuestiones de acuerdo con la concatenación lógica (τὴν μὲν πλοκὴν τοῦ λόγου), y no con el mero opinar (τὸ δοκοῦν), es un rasgo propio del sabio (σοφόν).¹⁶⁹

Lo dicho sobre los predicados puede explicitarse con ejemplos de razonamiento silogístico, para que aquellos que quieran obtener una razón conclusiva (περαντικόν τινα λόγον) con la que poder dominar lo que —estima— es la más difícil de las aporías. El siguiente silogismo, según Focio, es falso:¹⁷⁰

¹⁶⁷ Esta interpretación es la que, como vamos a ver, Focio enuncia en calidad de propia solución al problema de los universales y que, desde nuestro punto de vista, no es sino una confirmación de la posición conceptualista que acabamos de reseñar.

¹⁶⁸ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 68, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 96; el término «μερικός» que, por lo general, tiene el sentido de «parcial», es utilizado por PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* XXII con el sentido de «individual», «concreto» o «particular».

¹⁶⁹ *Ibidem*, § 77, 72-78, p. 97.

¹⁷⁰ *Ibidem*, § 77, 82-83, p. 97.

<i>PREMISA MAYOR</i>	Ora el género ‘hombre’, ora el género ‘animal’ es corpóreo
<i>PREMISA MENOR, EN ELIPSIS</i>	[Sócrates, en tanto que individuo real, es corpóreo]
<i>CONCLUSIÓN</i>	Luego, Sócrates será o bien ‘animal’, o bien ‘hombre’

La razón de ello reside en que la premisa menor, que se halla en modo elíptico, no puede ser afirmada necesariamente; ello se debe a que, aun permaneciendo verificada la premisa mayor, no se colige de ella la menor. De este modo, la última razón que invalida el silogismo apunta al principio de que la deducción ha de realizarse a partir de una premisa mayor particular, donde «Hombre» no significa el género ‘hombre’, sino cualquiera de los hombres particulares.¹⁷¹ Si, contrariamente, la deducción se realiza conforme a una premisa general, se llega a conclusiones falsas. Una vez verificado explícitamente que «ningún ‘hombre’ o ‘animal’ alguno es corpóreo», no es posible mantener la premisa mayor «ora el género ‘hombre’, ora el género ‘animal’ es corpóreo». Si el sujeto (ὑποκείμενον) muestra que es cuerpo (σῶμα), habrá que concluir que es también corpóreo (σωματικά). Por lo tanto, ni la consistencia corporal ni la denominación «corpóreo» pueden sustraerse de lo que es realmente corpóreo; consecuentemente, lo que es realmente corpóreo permanecerá separado de la naturaleza incorpórea (ἀσωμαίου φύσεως) que, como tal, carece de las propiedades corporales (σωματικῶν ιδιωμάτων).¹⁷²

Puesto que Sócrates es por sí mismo (καθ’ αὐτό) o bien hombre, o bien animal, ‘hombre’ y ‘animal’, en tanto que géneros, no pueden ser corpóreos por sí mismos (καθ’ αὐτό), ni por deducción (ἄνωθεν), ni tampoco por naturaleza (φύσει); antes bien, los géneros ‘hombre’ y ‘animal’ solamente son corpóreos en la medida en que son términos designativos (ἐξαγγελτικόν) y denotativos (δηλωτικόν), así del cuerpo o corporalidad del sujeto (ὑποκειμένου σώματος),¹⁷³ como de la relación implicativa (περιπτυσσόμενον σχέσιν) que a ella se ordena.¹⁷⁴

¹⁷¹ B. TATAKIS, “Ο Φώτιος ὡς φιλόσοφος”... *cit.*, p. 178.

¹⁷² FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 85-93, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 97.

¹⁷³ En esta expresión, correspondiente a FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 97, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 97, Focio emplea «σῶμα» cuando debiera, como contrario de «ἀσώματος», emplear «σωματότης» que, *e. g.*, aparece en PLOTINO II 4, 12 y en JÁMBLICO, *Protrepticus* 21, H. PISTELLI (1888); ello, teniendo en cuenta que no está documentado el término que formalmente correspondería, *i. e.*, «σωματος». Este uso, en el que se oponen como semánticamente contrarios un sustantivo y un adjetivo, términos que léxicamente son heterogéneos, repetido en otras ocasiones por Focio [*cfr.* *Amphilochiae* § 77, 76, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 97], supone, por confusión de referente y

Esta matización de la corporeidad de los géneros y especies, operada como relativización lingüística de la misma, le lleva a desestimar como auténtico argumento el que toma a los objetos reales concretos, *i. e.*, a las hipóstasis —como los refiere Focio—, en tanto que cuerpos, como una realidad susceptible de constituir directamente los términos de las premisas del silogismo. En él sólo puede haber términos generales, *i. e.*, universales de diferente extensión que cumplan la función proposicional de sujeto o de predicado; hablando con precisión, no puede haber cuerpos en las proposiciones del silogismo y, consecuentemente, se ha de rechazar todo silogismo que afirme que un término universal es, directamente, cuerpo. Esto es lo que quiere decir la siguiente frase:

οὐκ ἔστι λόγος ὁ τὸν Σωκράτην ἀπαιτῶν σωματικόν καλεῖσθαι.¹⁷⁵

significado, un reducción de la concepción semántica constituida por tres planos (palabra-concepto-cosa). El plano semántico del significado, como concepto correspondiente a un significante léxico, se confunde con el objeto real percibido sensorialmente; de éste modo, hay en el pronunciamiento de Focio una imprecisión lingüística entre el plano de la significación semántica y el plano de la significación deíctica. A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 49 y 56, comenta que esta imprecisión suele darse frecuentemente entre los comentaristas neoplatónicos que, en la Antigüedad tardía, estudian el *corpus* aristotélico; entre ellos, por supuesto, se hallan los alejandrinos. En los textos neoplatónicos ambos planos se confunden y no es fácil saber cuándo el autor se refiere a cada uno de ellos.

A modo de ilustración, citemos los textos que, partiendo de ARISTÓTELES, *De interpretatione* 4, articulan esta distinción semántico-deíctica. Así, en PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. BUSSE (1887), p. 91, 1-4, el universal aristotélico coincide con el *quid* correspondiente al concepto abstracto del predicado. Para DEXIPO, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1888), p. 10, 27-32, una palabra se predica tanto del referente real como del conceptual; más allá de Aristóteles, diferencia, debido a la existencia de expresiones ambiguas, el predicado (κατηγορεῖν) de aquello que ese predicado predica o dice (τὰ λεγόμενα); éstas se identifican con las cosas significadas, es decir, con conceptos o pensamientos que son distintas de las cosas pero, como en Aristóteles y en Porfirio, no se hallan separadas de las cosas; así mismo, estos conceptos son los elementos susceptibles de verdad o de mentira. Dexipo no se refiere directamente a los conceptos, sino que emplea perífrasis como «el hombre concebido como universal» que son ambiguas y no excluye la interpretación lógica o la psicológica entre ellas. La ambigüedad, esta vez cifrada en el término «*logos*», subsiste en BOECIO, *In De int.* 2, 101 y 70-5, ya que, en unas ocasiones corresponde a «*oratio*», mientras que, en otras, corresponde a «*dictio*», que se opone a la anterior.

De este modo se ve que Focio no sólo les sigue en lo que respecta a la triple clasificación de la modalidad de existencia del universal, sino también en las pautas de su filosofía del lenguaje y, específicamente, en lo que corresponde a la teoría de la significación terminológica, *i. e.*, a la Semántica.

¹⁷⁴ Vemos, nuevamente, cómo Focio se basa en los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles pertenecientes a la Escuela de Alejandría. PORFIRIO († 305), *Isagoge* II 5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 6, se basa en la interpretación del género y de la especie que Alejandro de Afrodisias hace, en *Quaestiones* I 11, a partir de la definición que de ellos había dado ARISTÓTELES, *Topica* I 4, 102a. Según éste, una especie, sea ‘animal’, es en sí universal gracias a que existiría como tal aun cuando sólo hubiera un individuo animal que bajo ella se clasificara; en cambio, el hecho de que sea género depende de un hecho contingente: de que haya varias especies que se prediquen de él. Autores posteriores, como Dexipo († 269) y Boecio († 524), interpretaron el género y la especie no sólo como accidente de la substancia, sino, además, como términos de segunda imposición, es decir, como palabras que aludían a los predicables bajo los que se referían una comunidad de particulares. Es posible que esta interpretación fuera la original de Porfirio que no hemos conocido al perderse su comentario. En lo que respecta a la terminología, DEXIPO, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1888), p. 26 y 29-33, explica que la imposición de los nombres «género» y «especie» se realiza κατὰ κοινὴν σχέσιν, es decir, de acuerdo con la relación en la que un individuo, *e. g.*, Sócrates, ha sido nombrado «animal» u «hombre», lo que, según A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 36-37, parece estar de acuerdo con PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. BUSSE (1887), p. 81, 18. AMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. A. BUSSE (1895), p. 31, 12 y FILÓPONO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1898), p. 39, 3, siguen las trazas de Dexipo cuando dicen que el género se predica según relación (κατὰ σχέσιν) o relacionamente (σχετικῶς).

¹⁷⁵ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 99, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 97 [«no es argumento el que demanda que Sócrates sea denominado corpóreo» *v.i.i.l.*].

La refutación de la teoría de la participación entre Idea y ente encuentra, pues, su fundamentación lógica en una determinada concepción de la silogística en la que no cabe «entretrejer» (διαπλέκεται), ni proposicional ni argumentativamente, premisas heterogéneas (ἑτερογενῶν) o desemejantes (ἀνομοίων), ya que las distintas posibilidades que representan —óntica, en el caso de lo corpóreo, y lógica, en el caso de lo incorpóreo— no pueden tomarse como partes del mismo razonamiento. Antes bien, debe constituir los términos de un discurso que fuera continuo en cuanto a la naturaleza corpórea o incorpórea del conjunto de sus referentes, ya que tal distinción de la naturaleza es un *datum* irreductible que, como tal, preserva (συνδιασφάζοντων) respectivamente extrañadas (ἄλλοφύλου) sus cualidades, al impedir completar su trabazón (πλοκῆς) y conversión (συγχύσεως) mutuas.¹⁷⁶ En definitiva, Focio defiende la semántica aristotélica —que reconoce los tres planos del significante lingüístico, el significado conceptual y el referente real— en contra de la semántica de Porfirio —que pretendía que los términos universales de una proposición se reducen al género o a la especie que significaran un ente real extralingüístico y extramental sin la mediación del concepto—.

Un nuevo argumento en favor de la corporeidad de los géneros viene dado por la mención de la división específica de la substancia, cuyo primer corte se despliega en corpóreo e incorpóreo. Este dato confirma que, como ya vimos en *Fragmenta Photii dialectica*, Focio conoce y sanciona la división de la substancia que constituye el denominado «árbol de Porfirio» de *Isagoge* y que reencontramos en Juan Damasceno.¹⁷⁷ Una prueba que valida la tesis de que el género ‘hombre’ es de naturaleza corpórea viene dado, así, por su condición de subgénero de la substancia:

ἡ διαίρεσις εἰς σῶμα καὶ ἀσώματον.¹⁷⁸

El hecho de que la substancia se divida en corpórea e incorpórea, con el reconocimiento expreso de la incorporeidad, no es óbice para la validez de la tesis de la corporalidad de los géneros y especies, siempre y cuando la división, procediendo a través de sucesivos cortes, llegue hasta los últimos sujetos (πρὸς τὰ ἔσχατα καὶ τελευταῖα τῶν ὑποκειμένων). El método (μέθοδον) de la división no es más que el reverso de la reconducción (ἀναδραμῶν) abstractiva que, partiendo

¹⁷⁶ *Ibidem*, § 77, 103, p. 97.

¹⁷⁷ PORFIRIO, *Isagoge* II 8, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 8-10; JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7; y FOCIO, *Fragmenta Photii dialectica* § 3, 4, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 15.

¹⁷⁸ IDEM, *Amphilochiae* § 77, 76, p. 97 [«la división <se produce> entre cuerpo e incorpóreo»]; Focio sigue aquí los siguientes pasajes: PORFIRIO, *Isagoge* III 4-5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 12-14; AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 70, 13-20; ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 63, 24-34.

de las realidades concretas individuales (τὰ καθ' ἕκαστα), apunta a la generalidad.¹⁷⁹ Por eso, aun cuando la división proceda a partir de un solo término, a saber la substancia, y sólo llegue hasta los individuos una vez ha descendido por todas las subdivisiones lógicas articuladas en géneros y especies; no hace otra cosa que recorrer en sentido inverso al que establece la realidad fija (τὸ ἀπλανές) de los individuos y al que, partiendo de ellos, termina por abstraer un aspecto general (τὸ καθολικὸν σχῆμα) que, engendrado de forma posterior (μεταγενεστέραν), les corresponda, en el sentido del ser y del conocer naturales. La deducción se reduce, pues, desde un punto de vista gnoseológico, a la inducción. Sólo una vez que el sujeto, a través de la abstracción, remonta la abigarrada multiplicidad de los individuos reales y llega a su concepto general, le es posible proceder analíticamente (ἀναλυτικῇν) desde el mismo hasta los individuos que aparecen en último término debido a la reversibilidad del proceso cognoscitivo de la abstracción, y que, no obstante, son condición, principio y fundamento de un método más contrastable y veraz (ἐμπειρότερόν τε καὶ σοφώτερον) que el del apriorismo henológico característico de todo tipo de platonismo. Pero, una cosa es el fundamento real del silogismo y otra, el valor de éste como prueba para la aseguración de la verdad; así, apoyado sobre cimiento empírico, el silogismo es una vía hacia la verdad, hasta tal punto que todo discurso que prescinda de la demostración pierde fuerza verificadora en la investigación de las causas (αἰτιολογίαν).¹⁸⁰

4.6. Refutación del materialismo y del inmaterialismo absolutos en la interpretación de los géneros y las especies

Quien considere que los géneros y las especies de los cuerpos son corpóreos (σώματα), habrá también de admitir que son individuales y particulares (καὶ ἄτομα πάντως καὶ καθ' ἕκαστα). Nos encontramos aquí, de golpe, una problemática que es consecuencia de la negación de la teoría platónica de las Ideas: la paradójica posibilidad de que la universalidad esté caracterizada por su contrario, *i. e.*, por la particularidad, cuestión que se remonta a Aristóteles, que encuentra sus primeras formulaciones coherentes en Alejandro de Afrodisias y que hemos de reencontrar en Juan Ítalo. Focio, hombre de meridiano pensamiento, rechaza de plano esta *contradictio in terminis*,

¹⁷⁹ ARISTÓTELES, *De anima* III 7, 431b designa como «ἀφαίρεσις» el proceso gnoseológico de extracción intelectual de los universales a partir de los particulares, aplicándolo también a la percepción sensible en la medida en que en ella se capta el objeto real desprovisto de su materia constituyente; por otra parte, ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I 18, 81b, relaciona este proceso con el de inducción (ἐπαγωγή). FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 118-119, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 98 no utiliza ninguno de los dos términos, sino que se refiere a la ἀφαίρεσις aristotélica con la siguiente perifrasis: «διὰ τῆς κάτωθεν πολυπραγμοσύνης τὰς τε αἰσθήσεις ἐπικούρους φέρων τῆς κρίσεως ὁ λογισμὸς καὶ τὸ περὶ τὰ καθ' ἕκαστα ἀπλανές» [«el pensamiento que, por el discernimiento, lleva las percepciones adquiridas a partir de la multiplicidad inferior» *v.i.i.l.*].

¹⁸⁰ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 130-131, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 98: «ἥς ἀπούσης τῆς ἀποδείξεως ὁ λόγος ἀσθενής».

argumentando que, si a los universales les cupiera la posibilidad de ser particulares, entonces, no podrán servir de a) términos generales bajo los que reunir (συνάγειν) las hipóstasis que, como Sócrates y Platón, son corpóreas y particulares en el más propio de los sentidos (τὰ ἰδιαιτάτα); ni, tampoco, b) como términos universales predicables de estos sujetos. Sólo invirtiendo el orden (ἀναστρέψαντες τὴν τάξιν) relativo entre predicados (κατηγορουμένων) y sus últimos sujetos (ὑποκειμένων), se podría considerar individualmente a los géneros y especies, mas quien llevase a cabo una tal inversión de los órdenes lógico y óntico tendría que retractarse a la luz de lo que, en cualquier caso, es menester reconocer: que lo que es individual, en sí y por sí (αὐτὸ τὸ καθ' ἑκάστον καὶ ἄτομον) no puede ser tomado como término universal predicable de los géneros y de las especies.

En efecto, ninguna inverosimilitud (ἀτοπίας) mayor podrá encontrar quien haya de verse forzado a reconocer la posibilidad de la tesis que afirma la corporalidad absoluta de los géneros y especies.¹⁸¹ Focio, que aún interpreta hilemórficamente las hipóstasis individuales, parece reconocer derechos parejos a la forma y la materia en la constitución de aquéllas. Con ello, Focio corrige el platonismo que se le había colado de rondón a Aristóteles con el reconocimiento de la identidad entre la esencia y la existencia de las sustancias primeras, haciendo que en ellas tenga primacía ontológica la forma sobre la materia. Esta corrección de Aristóteles significa también un rechazo del realismo inmanente que hemos podido observar en la conceptualización de Juan Damasceno y ha de contarse como el punto medio entre este extremo realista y el extremo conceptualismo de Juan Ítalo, que, como hemos de ver, aunque sigue identificando la esencia y la existencia de las hipóstasis individuales, no sólo no admite el hilemorfismo peripatético sino que, además, hace que aquella identidad signifique lo contrario que en Aristóteles y en Platón: la materialización y particularización de la forma que, de este modo, se identifica a la realidad individual del ser particular con la ulterior consecuencia de que, contrariamente a lo que dice Focio, sí pueda ser predicada de este último tipo de ser.

Después de lo dicho, Focio, haciendo gala del desdén tracio que Aristóteles volvía contra Platón al invitarnos a mofarnos de las Ideas, piensa que discusiones intrincadas como ésta acerca de la corporeidad y presunta particularidad de los géneros y las especies no son sino motivo de vanidad (πεφιλοτίμηται) para los que se tienen por expertos (περιττοῖς) en la materia. En consecuencia, no deben continuarse sino a sabiendas de que se trata de «saltacabrillas de juvenil intromisión» (νεανικῆς ἐντρεχείας σκιρτήματα) con que rehuir aquel otro más seguro y principal parecer acerca de la existencia, a saber, la empírica.¹⁸²

¹⁸¹ *Ibidem*, § 77, 132-149, pp. 98-99.

¹⁸² *Ibidem*, § 77, 150-153, p. 99.

Quienes, por otra parte, afirman que los géneros y especies se captan como incorpóreos a partir de los cuerpos y, por estimarlos así, los califican de «ἀσώματα», cuandoquiera que los refieran a los sujetos (ὑποκειμένοις) habrán ido a dar así en llamarlos «σώματα» y, por ende, en contarlos como corpóreos. Esto les ha de ocurrir bien a quienes estiman que a) son incorpóreos por concebirlos con el pensamiento (τῷ διανοεῖσθαι) como a quienes estiman que, b) en el mismo pensar, se prodiga objetivamente esta naturaleza (φύσιν), a saber, la incorpórea.¹⁸³ Si, en uno de los casos, toman los géneros y especies como incorpóreos, no cambiaron nada, ya que, permaneciendo la aporía sin apocarse en nada, se conducen aún de manera más aventurada; si, en el otro caso, toman los géneros y especies como corpóreos y los transponen al plano de lo incorpóreo (πρὸς τὸ ἀσώματον μετετάξοντο) quedan descalificados por dar un paso injustificado al transformar (μεταποιήσῃ) lo que es cuerpo en la naturaleza incorpórea que corresponde al concepto considerado como pensamiento (ἐννοήματα καθὸ νοήματα).¹⁸⁴

La predicación de lo incorpóreo respecto de lo corpóreo implica la adaptación de lo incorpóreo a los sujetos corpóreos, y tomar esta hipótesis de principio significa dar por válido tanto que a) el pensamiento discursivo (διάνοια) puede cambiar lo que en sí mismo es inmutable (τὸ ἀμετάβλητον), como que b) el mismo tipo de pensamiento es capaz de remodelar (ἀναπλάττουσα) en nosotros la figura (σχήματα) de las apariencias obtenidas a través de la representación sensible (φαντασιῶν). Sin embargo, ello ha de suceder también a las cosas mismas y sin que dejen de hacer valer su cualidad corpórea; ello implica que o bien las comprenden conceptualmente (ἐννοοῦντες ταῦτα περιάπτουσιν), o bien proceden a la ligera (σχεδιάζουσιν) cuando se pronuncian acerca de la yuxtaposición (συνάφειαν) de ambas naturalezas.¹⁸⁵ Cualquiera de los dos casos representa un intento o peligroso (σφαλερόν) o vano (μάτην), en la medida en que o bien degrada (μεταπίπτειν) lo corpóreo en la esencia incorpórea (εἰς ἀσώματον οὐσίαν) colocándola en este *status* por obra del concepto (ἐννοίας), o bien, sencillamente, nos las habemos con el delirio y lo irrisorio (τὸ δὲ ληρούντων καὶ γέλωτος).¹⁸⁶

¹⁸³ *Ibidem*, § 77, 160-161, p. 99: la alternativa a) «ἐν τῷ διανοεῖσθαι ἀσώματα λαβόντες αὐτὰ διενόησαντο»; la alternativa b) «ἐν αὐτῷ τῷ διανοεῖσθαι ταύτην αὐτοῖς ἐχαρίσαντο τὴν φύσιν».

¹⁸⁴ *Ibidem*, § 77, 164, p. 99; véase lo expresivo de la forma con la que Focio descalifica este paso artificioso que, sin ulterior justificación y como por arte de magia, transmuta lo corpóreo en incorpóreo «βαβαὶ μὲν αὐτῶν τῆς θαυμαστῆς οὕτω καὶ ταχείας δημιουργίας» [«vaya una repentina y maravillosa industria la de quien así se apronta» v.i.i.l.].

¹⁸⁵ *Ibidem*, § 77, 168-174, p. 99.

¹⁸⁶ *Ibidem*, § 77, 174-176, p. 100.

4.7. Ensayo de una solución propia sobre la naturaleza de los universales

Dato muy significativo a la hora de enjuiciar el valor de la filosofía bizantina es éste de encontrarnos ante un ensayo de solución original al problema, genuinamente filosófico, de la naturaleza de los universales. Focio lo plantea una vez ha criticado: a) la solución del realismo formal platónico de las Ideas, a través de la refutación de la teoría de la participación; b) el materialismo estoico y c) el conceptualismo correspondiente, a través de una particular concepción de la silogística. Las dos vías a través de las cuales critica las tres alternativas de modalidad de existencia del universal que la escuela neoplatónica de Alejandría había señalado, a la que Focio alude bajo el nombre de la triple distinción (τὸ τε τριχῇ διαστατὸν),¹⁸⁷ convergen en la tesis de la irreductibilidad de las naturalezas de lo corpóreo y de lo incorpóreo. Al dilucidar, pues, el conjunto de la problemática tomando la categoría de la corporeidad en sentido principal, vemos que Focio discurre por las vías de un pensamiento que obedece al planteamiento estoico de la cuestión, pero que, sin embargo, no se reduce al mismo.

Focio no se limita a la negatividad que naturalmente caracteriza a toda crítica, sino que nos propone una solución original en la que apuesta por la vía intermedia y rechaza los extremos con un ponderado y preciso juicio en el que cobran protagonismo los matices. Leamos el sintético párrafo en que aporta su original solución al problema de la naturaleza de los universales:

[a] σωματικὰ μὲν ἐστὶ τὰ γένη καὶ εἶδη τῶν σωμάτων, οὐ σώματα δέ, καὶ [b] δηλωτικὰ τῶν ὑποκειμένων, οὐ δηλούμενα δέ, καὶ [c] ἀναπτύσσοντα τὴν ὑπαρξιν τούτων, οὐχ ὑφιστάμενα δέ, καὶ [d] τῶν ἐν αὐτοῖς μερῶν τὴν οὐσίωσιν ἀπαγγέλοντα, οὐ παρέχοντα δέ, καὶ [e] ὀνόματα καταλλήλοις νοήμασι καὶ οἰκείοις τῶν ὑποκειμένων τὰς ὑποστάσεις σημαίνοντα, οὐ τοῖς οὖσι καὶ αὐταρκεστάτοις ὧν μὴ δέωνται ταῦτα δι' ἑαυτῶν παρεχόμενα.¹⁸⁸

Tenemos, pues, cinco vías por las que Focio se aproxima a la determinación de la naturaleza de los géneros y las especies. Todas tienen en común el *mediar* entre el plano óntico y el plano lógico, con lo que, propiamente, nos hallamos dentro del marco de la ontología. No obstante, aun cuando no hay una mención expresa a los procesos gnoseológicos, puede establecerse el conocimiento humano de la realidad como el vínculo que une realidad y lógica, teniendo en cuenta que el orden de aquél se apoya en la objetividad natural que se refleja en el lenguaje y no

¹⁸⁷ *Ibidem*, § 77, 133, p. 98.

¹⁸⁸ *Ibidem*, § 77, 178-184, p. 100 [«los géneros y especies de los cuerpos son a) corpóreos, mas no cuerpos; son b) designativos de los sujetos, mas no significantes; son c) explicativos de la existencia de los sujetos, mas no subsisten; son d) denotativos de la substanciación de los individuos que en ellos se dan, mas sin ocasionarla; son e) nombres de los sujetos que señalan las hipótesis con conceptos apropiados y correspondientes, mas sin proveer a través de sí mismos lo que los entes, autosuficientes en grado sumo, no han menester» *v.i.i.l.*].

queda reducido a la mera subjetividad. Las explicaciones [b] y [e] pertenecen al plano lógico-lingüístico, mientras que las explicaciones [a], [c] y [d] pertenecen con más propiedad al plano óntico-físico, si bien están directamente relacionadas con el plano lógico-lingüístico. Hay que destacar la racionalidad natural de la investigación de Focio, que no se deja limitar a un marco teológico.

Así, en «[b]», géneros y especies no tienen entidad suficiente como para ser significantes con valor semántico independiente, si bien cumplen con la función de designar el sujeto (ὑποκειμένων), al que definen una vez se han articulado entre sí, predicándose de él y constituyendo la proposición que significa la definición. No dice Focio expresamente que la definición manifieste la esencia, como hace Aristóteles,¹⁸⁹ sino que se limita a indicar que significa al sujeto. Ello está en consonancia con la semántica de Porfirio que, derivada a partir de la aristotélica a través de Alejandro de Afrodisias, entiende que el sujeto del género y la especie no es la substancia, precisamente porque género y especie no declaran la esencia de una substancia primera, sino sólo una propiedad que les es común. En esta concepción, el sujeto es un ente concreto al que sólo accidentalmente le corresponde el género y la especie.

En «[e]», se reconocen expresamente tres planos de la semántica aristotélica: realidades (ὑποστάσεις), conceptos (νοήματα) y nombres (ὀνόματα).¹⁹⁰ El género y la especie, valen, pues, como los nombres que permiten la adecuación a las realidades concretas a través de la mediación de los conceptos que en cada caso, corresponden. Los nombres tienen una función denotativa respecto a las realidades percibidas que pasarán, por el concepto correspondiente, a desempeñar la función de sujeto (ὑποκειμένων) de un juicio; de esta forma, se ve que tal función denotativa de los géneros y de las especies, *qua* nombres, viene posibilitada por su a) capacidad significativa de albergar un concepto que, de este modo, es el objeto de la significación, *i. e.*, el significado, y no por su b) presunta función causal, que, en tácita referencia a la Idea platónica, viene explícitamente rechazada al reconocer perfección y suficiencia entitativa en las hipóstasis individuales que, de este modo, no precisan de la causalidad ontológica que, además de su extensión e intensión lógicas, caracterizaba a la interpretación neoplatónica de géneros y especies *qua* Ideas. Como hemos indicado, la asunción de la semántica aristotélica por parte de Focio, en la que la función denotativa de los nombres o términos universales se basa en la mediación objetiva que los conceptos realizan

¹⁸⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VI 5, 1031a.

¹⁹⁰ Compárese el pasaje con otro de Pselo en el que, siguiendo a ESTEBAN DE ALEJANDRÍA, *In Aristotelis librum de interpretatione commentarium*, ed. M. HAYDUCK (1885), p. 1, 13-18, explica el pasaje de ARISTÓTELES, *De interpretatione* 1, 16a, establece cuatro términos en el sistema semántico y llama la atención sobre el hecho de que tanto la realidad de las cosas como los conceptos de ellas vienen dados por naturaleza; *cfr.* MIGUEL PSELO, *Philosophica minora I*, 52, 81-83; J. M. DUFFY (1992), p. 226: «τέσσαρα γάρ εἰσιν ἀλλήλοις παρακείμενα, φωναί, γράμματα, νοήματα καὶ πράγματα».

entre aquellos nombres y los referentes reales correspondientes, hace que la solución de Focio al problemas de los universales sea *conceptualista*, nunca *nominalista*.

Pasamos ahora a comentar las tres alternativas que acentúan el aspecto óntico y real de los géneros y especies. En el caso de «[a]», se sintetiza toda la argumentación anterior —que constituye el grueso de *Amphilochiae* § 77— acerca de la corporeidad de los géneros y especies: éstos no son cuerpos como lo son las hipóstasis, pero son corpóreos. Con relación a las pautas del materialismo estoico al que ha venido haciendo referencia, Focio precisa que la formalidad inherente a los géneros y a las especies no puede pertenecer a otro tipo de realidad, a saber, la incorpórea, ya que, como ha repetido en varias ocasiones, hay una diferencia cualitativa que permanece irreductible y que no permite síntesis ni predicación respectiva.

El pasaje «[c]» es de suma importancia, pues en él se niega la subsistencia de los géneros y especies, con lo que tenemos un posicionamiento claramente contrario al platónico. Con todo, si los géneros y las especies no son realidades subsistentes, cumplen la función de *explicar* o desplegar (*ἀναπτύσσοντα*) la existencia de los sujetos del juicio, con lo que queda señalado el *vínculo* entre lenguaje y pensamiento, por una parte, y, por otra, la realidad.

Por fin, el pasaje «[d]» viene a decir esto mismo, pero con otros términos. La circunstancia no es ociosa, ya que, cabalmente, es por la terminología empleada en este caso cómo se pone de manifiesto que Focio está siguiendo a los neoplatónicos alejandrinos, como Simplicio, así como a quien fuera maestro de éste en la escuela de Atenas, *i. e.*, Damascio. En efecto, el término «οὐσίωσιν», acusativo de οὐσίωσις que aquí forma sintagma nominal en la locución «τὴν οὐσίωσιν ἀπαγγέλοντα», está documentado en el neoplatónico Damascio y en Simplicio.¹⁹¹ Si cotejamos el pasaje «[c]» con el «[d]», veremos que «οὐσίωσιν», traducible como «substanciación»,¹⁹² equivale estructuralmente a «ὑπαρξιν». Por su parte, lo que era explicación (*ἀναπτύσσοντα*), pasa aquí a ser denotación (*ἀπαγγέλοντα*). En ambos casos, el género y la especie cumplen con la función, bien de explicar la existencia, bien de denotar la substanciación de los sujetos que son referidos bajo ellos mismos, aunque, esta vez de acuerdo con «[e]», tomados como sus correspondientes nombres.

¹⁹¹ DAMASCIUS, *De principiis* VIII 3, C. A. RUELLE (1889); SIMPLICIO, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, ed. H. DIELS (1882), p. 433, 17.

¹⁹² H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES – R. MCKEINZIE, *A Greek-English Lexicon. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and Augmented Throughout by Henry Stuart Jones with the Assistant of Roderick McKenzie and with the Cooperation of many Scholars with a Revised Supplement*, Oxford University Press, Oxford, 1996, *sub voce* “οὐσίωσις”, p. 1275, lo vierten como «*substantification*»; de ahí que pueda hablarse de «substanciación», o bien «reificación»; en este último caso, no hay que llevarse al error de suponer que la *res* latina significa «cosa» en el sentido aristotélico de «οὐσία» (*substantia*), ya que «*res*» sólo alcanza a mentar «tan sólo lo que la escolástica entendía por *res*, a saber, la esencia en su sentido latísimo, el ‘qué’»; *cfr.* X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial – Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1998, p. 4.

Aunque las categorías (κατηγορίαι), a diferencia de los géneros y especies, no se predicaban absolutamente (πάντως),¹⁹³ se da el caso de que algunos predicamentos (κατηγορήματα), al ser predicados de un sujeto, cumplen la función denotativa que, en los casos «[c]» y «[d]», es atribuida a los géneros y especies. De este modo, hay una selección reducida de predicamentos —lo Bueno (τὸ ἀγαθόν), lo Sabio y lo Justo (τὸ σοφὸν καὶ δίκαιον), entre otros— que,¹⁹⁴ aun cuando no se predica absolutamente como los géneros y especies, se comporta de igual forma que éstos cuando cada uno de tales predicamentos, al ser predicados relativamente, manifiestan bien el acto (ἐνέργειαν) o bien las afecciones (πάθος, πάθη) del sujeto (ὑποκειμένου) correspondiente. Cuando los referidos predicamentos manifiestan el acto del sujeto lo hacen tomándolo como su existencia (ὑπαρξιν); mientras que cuando manifiestan las afecciones del sujeto lo hacen tomándolas como substanciación (οὐσίωσιν) de tal sujeto.¹⁹⁵

4.8. Sanción de la crítica aristotélica a la teoría platónica de las Ideas y valoración de la propia

Lo que, de los tres últimos párrafos de esta intrincada *Amphilochiae*,¹⁹⁶ nos conviene destacar es la doble descalificación de las Ideas platónicas, la declaración de acuerdo con la crítica que de las mismas llevó a cabo Aristóteles y, finalmente, el valor con que Focio estima su propia crítica acerca de las mismas.

Dos veces desdeña Focio las Ideas antes de proceder a un melífluo encomio de Aristóteles y, no en vano, se conduce en ellas con los mismos términos que el Estagirita empleara para el mismo fin. Considerar que los géneros y especies, por ser predicados de los sujetos, o bien a) son naturalezas (φύσεις) de los cuerpos, tomados como referente de los sujetos de predicación, o bien b) son incorpóreos (ἀσωματάων) sin ser susceptibles de compartir el soporte de la materia con los accidentes; significa tener a aquellos mismos géneros y especies por «modelaciones y apariciones

¹⁹³ FOCIO, *Amphilochiae* § 143, 39-40, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 160: «οὐ κατηγοροῦνται πάντως αἱ κατηγορίαι ὡς τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη». En IDEM, *Amphilochiae* § 146, 44-45, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 164, volvemos a encontrar la misma afirmación, aunque expresada en un orden de términos distinto y sin hacer referencia a la especie: «αἱ κατηγορίαι οὐ πάντως κατηγοροῦνται ὡς τὰ γένη».

¹⁹⁴ PLATÓN, *Republica* VI 508e, es el conocido pasaje en el que se dice que la Idea de bien es el principio que provee verdad así a lo conocido como a quien conoce. ARISTÓTELES, *Metaphysica* XIV 4, 1091a, muestra las dificultades en que se incurre al tomar a lo Bueno y lo Bello como principio, particularmente, en un contexto pitagórico. Como se ve, los predicamentos señalados por Focio son especialmente destacados en los diálogos platónicos y en los escritos aristotélicos, y han servido tanto para oponer metafísica henológica y ontológica, como para establecer las bases de la teología natural que fue desarrollada y sistematizada por el neoplatonismo y utilizada en la fundamentación de la teología revelada cristiana.

¹⁹⁵ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 184-186, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 100.

¹⁹⁶ J. SCHAMP, “Photios aristotélisant? Remarques critiques”... *cit.*, p. 15, advierte del grado de dificultad, refiriéndose a *Amphilochiae* § 77 como «un traité extrêmement difficile sur le problème des universaux».

de portentos» (τῶν τερατωδῶν πλασμάτων τε καὶ φασμάτων),¹⁹⁷ Focio emplea el término «τερατωδῶν» con la finalidad de rechazar las Ideas platónicas, y, en este uso, sigue a la tradición filosófica antigua, en particular, la de Aristóteles, quien lo emplea, además de en éste, también en otros contextos.¹⁹⁸ El caso no deja de tener su importancia ya que, después de cinco siglos y muchos avatares para la cultura bizantina, trascendiendo así los unos como los otros, reaparecerá en la correspondiente crítica de las Ideas platónicas que Nicéforo Gregorás apunta en sendos pasajes de sus *Solutiones quaestionum*¹⁹⁹ y *Byzantina historia*.²⁰⁰

El esfuerzo que Aristóteles invirtió en la indagación de la naturaleza de los géneros y especies es, para Focio, una garantía la bondad de la teoría que sobre ellos nos proporciona. Por ello, aun cuando el Estagirita despacha con cierto desenfado expresivo la concepción platónica de los géneros y especies en calidad de Ideas reales, Focio la ratifica, ora repitiendo que las Ideas pueden desconsiderarse como meros «g o r j e o s » (τερετίσματα),²⁰¹ ora diciendo con sus propias palabras

¹⁹⁷ FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 192, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 100; cotéjese el contexto y la expresión, de acuerdo con la siguiente traducción del pasaje 188-199: «Pues si cada uno de los predicamentos <está> de acuerdo con cada una de las partes individuales de las que es dicho en términos absolutos (οἶκοθεν) respecto a los sujetos, o bien a.1) lo concebido (ἐπινοούμενον) por medio de los cuerpos o bien a.2) lo que <procede> de la propiedad de las Creaturas (πεποιημένον) —si cada uno de éstos <predicamentos> definen bajo categoría a los individuos— los ponen bien como b.1) naturalezas (φύσεις) de los cuerpos, o bien —si te parece— b.2) de incorpóreos (ἀσωμάτων) y anulan las adiciones, ¿en qué se habría diferenciado la opinión dada de las modelaciones y apariciones de portentos (τῶν τερατωδῶν πλασμάτων τε καὶ φασμάτων)? Pero si alguien que se deleita con la voz del cuerpo y sin haber desistido del concepto de lo corpóreo quisiera llamar ‘cuerpos’ a los géneros y especies, lo que dice predicar de los cuerpos individuales, en nada diferiríamos de él; pues tomando lo así dicho como cuerpo ha rehuído manifestamente todo lo que se ha dicho con antelación, y habiendo querido curar la voz concederá discurso para filosofar —creo— no sería estimado contrario al cálculo una vez ha juzgado acerca de la piedad».

¹⁹⁸ El término «τέρας» —traducible por «signo», «maravilla», «portento», o «monstruo»— es utilizado, en muchas de sus variantes léxicas, por varios filósofos antiguos con el fin de declarar lo inverosímil de una tesis o bien para referirse al mundo de lo enigmático; así, por ejemplo, aparece varias veces en PLATÓN, *Cratylus* 393b; *Hippias maior* 283c; *Theaetetus* 136c, 91d. PLUTARCO 2, 11, 23b usa «τέρασμα», mientras PROCLO, *In Platonis Cratylum commentaria* § 105, 39, ed. G. PASQUALI (1908), p. 55, aparece «τερατολογία», que ya lo encontramos en PLATÓN, *Phaedrus* 229a; éste mismo se refiere a un adivino bajo el término «τερατοσκόπος», que aparece en *Leges* 933c; por otra parte, en *Euthydemus* 296e encontramos «τερατώδης». ARISTÓTELES usa con cierta frecuencia estos términos; cfr. *De generatione animalium* 769b, para «τέρας»; *Metereologica* 368a, para «τερατολογέω»; *Fragmenta*, ed. V. ROSE (1886) 191, para «τερατοποιία»; *De generatione animalium* 770b, para «τερατοτοκέω»; *Política* 1453b y *De generatione animalium* 772a, para «τερατώδης»; finalmente, cfr. *Historia animalium* 496b, para «τερατοδῶς», como sinónimo de «παρά φύσιν».

¹⁹⁹ NICÉFORO GREGORÁS, *Πρὸς τὴν βασιλίδαν κυρὰν Ἑλένην τὴν Παλαιολογίαν λύσεις ἀποριῶν, ἃς αὐτὴ πολλάκις ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν εἰσῆγεν ὁμιλίαις* III 46, ed. P. L. M. LEONE (1970), p. 504: «ὧν ἐπίνοιαι ψιλὰ καὶ τερατώδεις καὶ ὀνειρῶν ἀναπλάττουσιν αὐτονομίαι».

²⁰⁰ IDEM, *Byzantina Historia* I, P.G. 148, 128 A: «οἷας τοῦ Πλάτωνος τὰς ἰδέας ἀκούομεν, καὶ ὅσοι τοὺς τραγελάφους ἐκ τῶν τῆς Ἰνδίας τεράτων ἐς τὰς τῆς Ἀσίας διαβιβάζουσιν ἀκοὰς, ἐκ μὴ ὄντων αὐτοῖς μὴ ὄντα καθιστῶντες, ἵνα μᾶλλον ἐκπλήττωσι τοὺς ἀκούοντας». FOCIO, *Epistulae* § 187, 154, ed. L. G. WESTERINK (1984), p. 80, utiliza el término «τραγελάφους» como sinónimo de «σκινδαψούς», con lo que se evidencia el valor de «término que no significa nada». Igualmente, ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* 214, ed. M. SHARE (1994), p. 134, 10 (οὐδὲ πᾶν νόημα πρᾶγμα, διὰ τὸ σκινδαψὸς καὶ τραγέλαφος) y 135, 13-14 (τῶν διακένων, οἷον τραγελάφου ἢ ἵπποκενταύρου), que menciona ambos términos como ejemplos de conceptos a los que no corresponde realidad alguna, siendo, así, conceptos huecos.

²⁰¹ ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I 22, 83a: «τὰ γὰρ εἶδη χαίρετω· τερετίσματα τε γὰρ ἐστὶ, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν». La traducción que de este pasaje encontramos en ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos. Introducciones, traducciones y*

que lo acertado de la crítica aristotélica de las Ideas reside en haberlas considerado como un exceso derivado de un afán disparatado.²⁰²

Focio concluye *Amphilochiae* § 77, que hasta aquí nos ha ocupado, haciendo mención al valor definitivo de su propio juicio crítico contra las Ideas, persuadiéndose de que el trabajo esforzado (γυμνασίας) que ha llevado a cabo ha de resultar útil a quien, a partir de entonces, quiera saber qué son tales Ideas y qué, los géneros y especies. Hace esto Focio como queriendo dar a entender que, de una vez por todas, ha deshecho el entuerto, ha corregido la impostura (ἀλαζονείας) y vituperio (νεμεσητόν) que contra la justa razón (τῷ δικαιῷ λογῷ) supone la monstruosidad (τερατωδῶν) y divino engendro (τῆς ἱερᾶς ἐκείνης γονῆς) de las tales, las Ideas que antaño fueron inventadas (δι' ἐπινοίας) por hombres sediciosos (ἀνδρῶν παρανόμων) y que hogaño, en el s. IX, bien pueden ser consideradas como el sujeto de una teoría terminantemente extinguida (ἐναποσβεσθείσης), como extinto queda el significante racionalmente ininteligible del trinar de los pájaros, del crepitar de la leña ardiente o de la ilusoria apariencia de las figuraciones (τερετίσματα).²⁰³ Las palabras expresan por sí mismas el énfasis que Focio pone en su

notas por Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1998 [1995], p. 366 es perifrástica y, en vez de, e. g., decir «gorjeos», dice «música celestial». Es éste un pasaje que llama la atención por lo que de expresivo tiene el rechazo aristotélico de las Ideas platónicas. Significativo, pues, en lo que toca a la determinación del rechazo de las mismas, es que lo emplee aquí FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 205, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 100; igualmente significativo es que —como en su momento veremos— también lo emplee NICÉFORO GREGORÁS, *Byzantinae Historiae* I, P.G. 148, 128 A.

El hecho de que no sólo «τέρας», sino también «τερέτισμα» encontrara eco en algunos de los filósofos bizantinos para referirse con desdén a las Ideas platónicas es un hecho significativo que aún cobra mayor importancia si tenemos en cuenta que, como ha señalado A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 66, por otras vías y causas pero con el mismo objeto, también en la filosofía medieval latina se desdeñan tales Ideas con el correlativo término latino, a saber, «monstrum», que es traducción del «τερέτισμα» de ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora* I, 22, 83a 32-35. Particularmente, A. de Libera piensa que la traducción del término «τερέτισμα» como «monstrum» realizada por por JUAN DE VENECIA es un abuso etimológico que dio pie al adagio escolástico «los géneros y las especies de Platón son monstruos»; la *Translatio Ioannis* habla de «cicadatio» como cante de cigarras, para aludir al *flatus vocis* con el que ROSCELINO DE COMPIÈGNE fundamentó el nominalismo dentro de la controversia medieval latina sobre los universales; a diferencia de Juan de Venecia, Roscelino habría enunciado su crítica de las Ideas sin conocer la cita aristotélica de *Analytica Posteriora* I. Resulta, pues, interesante leer retroactivamente este pasaje aristotélico y encontrar, aunque *a posteriori*, en el Estagirita no sólo el germen del nominalismo sistemático, que bien puede reconocerse en varios pasajes de su obra, sino incluso el nominalismo histórico medieval.

²⁰² FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 200-208, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 100; destacable resulta el encomio a Aristóteles y el desprecio de las Ideas; el pasaje, en traducción, dice así: «Pero una configuración capital tal y de acuerdo con tu reputación acerca de los correspondientes géneros y especies, aquello que dice ser predicado de los cuerpos individuales, no creo que es propuesta como teoría ruda o bien quien, en recibiendo Estagira a modo de patria y rindiendo a toda la Hélade a dulce admiración por su sabiduría, sobre ellos filósofo, ora con mucho estudio y dispendio acerca de los géneros y especies denominándolos «gorjeos» (τερετίσματα) y por los muchos trabajos en torno a ellos siendo movido a denunciarlos como extralimitación (τὴν ὕβριν); ora teniendo por nada un tal disparatado afán (τὸ τηλικούτον ἀπορριψάμενος σπουδασμα)».

²⁰³ *Ibidem*, § 77, 209-218, p. 101; el pasaje, en traducción, dice: «La categoría próxima de los diez géneros e inmediata de los que estando bajo ellos define (pues la misma puede algo más profundamente —creo— que la filosofía y opinión de los más antiguos) encuentra aún otras más precisas de observación en los estudios dialécticos que han sido transcritos por nosotros, cuando los discursos que fatigan a muchos muchachos dimos a luz una vez agotada la teoría que durante mucho tiempo por invención de hombres contrarios a la ley (δι' ἐπινοίας ἀνδρῶν παρανόμων). De allí entonces, de aquel ejercicio (γυμνασίας), cuya diligencia pasó inadvertida ante muchos, esto es más fácil para los que ahora filosofen partiendo de aquel divino engendro (ἀπὸ τῆς ἱερᾶς ἐκείνης γονῆς), para decir con justa razón (τῷ

agudísima y *quasi*-definitiva crítica de las Ideas platónicas, así como la elevada conciencia histórica con la que la acomete.

5. Reconsideración del sentido filosófico de «οὐσία»

5.1. La multivocidad de «οὐσία» y su interpretación como εἶδος

Debido a que uno de los nueve sentidos (ἐννοιαν) de la substancia aristotélica (οὐσία) corresponde al de especie (εἶδος), se impone la tarea de saber qué relación se da entre ésta y aquella, para comprender en qué sentido puede el εἶδος ser οὐσία. Este es uno de los objetos que llevó a Focio a escribir *Amphilochiae* § 138, que, precisamente, lleva por título *Περὶ οὐσίας*.²⁰⁴

De acuerdo con la filosofía aristotélica, el ser (οὐσία) se dice según las diez categorías: de la categoría de substancia (οὐσία), en sentido propio, ya que ella alude al sujeto (ὑποκείμενον); de las restantes nueve categorías, en sentido impropio o derivado, ya que aluden a los accidentes. De ahí, la conocida sentencia aristotélica que Focio menciona: el ser se dice de varias maneras (πολλαχῶς),²⁰⁵ en la medida en que su realidad es esencialmente significada por la predicación categorial. Pero hay otro modo de equivocidad del ser, más particular; se trata del que representan los diferentes valores semánticos del término «οὐσία». En efecto, «οὐσία» puede ser a) una voz (φωνή); b) el principio suprasubstancial que causa los seres (ὑπερούσιος καὶ προακτική), que es objeto del estudio de la Filosofía primera; c) la materia (ὕλη); d) la noción de «haber» o «ser» en el sentido lato que corresponde a cada uno de los entes con el objeto de significar su existencia (ὑπαρξις) o realidad (οὐσίωσις), y que se define antitéticamente respecto al no-ser (τὸ μὴ ὄν); así como e) lo que existe en sí mismo (αὐτοσύστατον, αὐθύπαρκτον), como, *e. g.*, un hombre, un buey, el fuego, la tierra, etc.²⁰⁶ Reconocemos en este último sentido la definición que de la «οὐσία» había dado Juan Damasceno. Pues bien, además de todo esto, «οὐσία» también puede decirse de la especie (εἶδος), lo que quiere decir que la especie, en un sentido determinado, es substancia. ¿Cuál es, pues, el sentido en el que es posible hablar de la especie en tanto que substancia?

δικαιῶ λογῶ) lejos de la impostura (ἀλαζονείας) así como también en forma que no cause indignación (οὐ νεμεσητόν)».

²⁰⁴ *Ibidem*, § 138, p. 145-150.

²⁰⁵ *Ibidem*, § 138, 3, p. 145.

²⁰⁶ *Ibidem*, § 138, 28-29, p. 145; llama la atención que no emplee Focio en esta referencia a la existencia particularizada de la substancia primera el término «ὑπόστασις», sino las expresiones «αὐτοσύστατον [...] πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς ὑπαρξιν»; teniendo en cuenta que a) el término ὑπόστασις es infrecuente en Aristóteles, b) que el contexto del pasaje es el de la interpretación de la substancia aristotélica y que c) es utilizado profusa y técnicamente por la teología cristiana desde la más temprana Patrística, el uso de Focio puede ser interpretado como un gesto de fidelidad a los textos aristotélicos que explica, dejando objetivamente al margen las correspondientes conceptualizaciones cristianas, aun cuando coincidan semántica y conceptualmente.

De acuerdo con Aristóteles, el sujeto que se dice en sentido propio como substancia, ontológicamente, es un compuesto de dos coprincipios, la materia y la forma, siendo la primera el coprincipio que recibe la forma y que, además, soporta los accidentes de tal sujeto; por ello, la materia puede ser referida como substrato o substancia (ὑπόστασις). Así se explica la primera determinación con que Focio refiere la calidad substancial de la especie: la de no subsistir en sí ni por sí (αὐθύπαρκτον); por la misma razón, se explica que la especie, en cuanto coprincipio del sujeto, comparta esta condición de insuficiencia ontológica con la materia, puesto que es coprincipio con relación a ella, como ocurre viceversa, de modo que a) ambas se sitúan en un mismo plano del ser y b) lo hacen de forma que una y otra se necesitan recíprocamente para poder existir. En este sentido, dice Focio de la especie y de la materia que «ninguna de las dos es propiamente cosa autoexistente»,²⁰⁷ y, en consecuencia, señala expresamente la dependencia ontológica y existencial entre ambos coprincipios:

ἡ μὲν γὰρ ὕλη δεῖται πρὸς ὑπαρξιν καὶ φανέρωσιν τῆς εἰδοποιουῦ οὐσίας, καὶ τὸ εἶδος δε, εἰ καὶ μὴ ὡσαύτως, ἀλλ' οὖν δεῖται καὶ αὐτὸ τῆς ὑλικῆς οὐσίας, ἐφ' ᾧ ἵδρυμα λαβεῖν καὶ βάσιν.²⁰⁸

Este sentido de especie y de materia es objeto de investigación del físico, no del metafísico. Por otra parte, ambas nociones comparten la condición de realidad física con el resto de acepciones de la substancia que han sido mencionadas con anterioridad;²⁰⁹ de este modo, ninguna de estas acepciones, incluidas la especie y la materia, constituye una categoría, *i. e.*, un predicamento; consecuentemente, al no ser categorías, tampoco pueden ser denominadas «categorías».

Esto resulta especialmente claro en el caso de la Esencia supraesencial (ὑπερούσιος οὐσία), *i. e.*, Dios, de acuerdo con la definición que, acuñada por el falsario Pseudo-Dionisio Areopagita, pasa a Máximo el Confesor y, tras él, a Juan Damasceno. Como vemos, Focio la estudia aquí como un caso particular de la significación de «οὐσία». Cuando «οὐσία» es la Esencia supraesencial, alude a la causa de los seres, que, como principio de los mismos, subsiste con mucha mayor solidez que la que corresponde a una mera voz (φωνή) o mero concepto (ἐννοημάτων).²¹⁰ Lo mismo ocurre en el caso de la forma o especie y de la materia: estos coprincipios de los seres tienen mayor grado de realidad que la que corresponde a las categorías o predicamentos, pues, aunque sólo se captan con la mente y sólo son observables en las substancias primeras que se constituyen a partir de ellos, de

²⁰⁷ *Ibidem*, § 138, 9, p. 145: «οὐδέτερον δὲ αὐτῶν ἐστὶν κυρίως πρᾶγμα αὐθύπαρκτον».

²⁰⁸ *Ibidem*, § 138, 10-12, p. 145. [«pues, por una parte, la materia necesita, para la existencia y la visibilidad, de la substancia específica; y, por otra parte, la especie, si no del mismo modo, también necesita de la substancia material, para en ella tomar fundamento y base» *v.i.i.l.*]

²⁰⁹ A excepción de la primera que cita Focio, a saber, la de φωνή, y a excepción de la del ser autoexistente.

²¹⁰ *Ibidem*, § 138, 19, p. 145.

modo que no tienen existencia propia, cuando se dan simultáneamente lo hacen de modo que constituyen un ente. Se ve, pues, que la condición de coprincipios ontológicos del ser físico particular confiere a la especie y a la materia un estatuto de realidad mayor al del predicamento, si bien, tomados por separado, quedan reducidos al estatuto de irrealdad de tal predicamento.²¹¹

Que la especie es un coprincipio ontológico del ser físico, de modo que no se reduce a un mero predicamento, viene confirmado por un pasaje en el que Focio explica el vínculo entre dicha especie y la naturaleza.²¹² Todos los seres físicos son substancias en el sentido común o general (κοινῶ) del término «οὐσία»; por ello, puede decirse que, gracias a ello, son consubstanciales. Sin embargo, la especie, siendo uno de los tipos de substancia, es el coprincipio encargado de cifrar la especificidad natural de cada uno de los entes físicos, *i. e.*, de los individuos a los cuales se halla la especie íntimamente unida (προσεχέστατον). Gracias a la capacidad de la especie para definir al individuo a través de la naturaleza (φύσιν) con que lo especifica reconocemos que, *e. g.*, Platón y Sócrates, son consubstanciales (ὁμοουσίους) y connaturales (ὁμοφυῆ), mientras que cualquiera de ellos en relación con cualquier individuo determinado por otra especie y naturaleza, *e. g.*, la de un caballo, será de diferente substancia (ἐτεροουσίους) y de diferente naturaleza (ἐτεροφυᾶ) por ser de diferente especie.²¹³

Los Ángeles y el alma son substancias inmateriales (ἀσώματα), y, consecuentemente, pueden ser denominadas «inmateriales»; además, tienen la existencia (ὑπαρξις) separada de su actividad (ἐνέργεια);²¹⁴ su incorporeidad se cifra en la independencia que mantienen no sólo respecto a la materia, sino, igualmente, respecto a la especie enmateriaada. De este modo, vemos que a) Focio se refiere a la especie con una fórmula propiamente aristotélica, la del «ἐνύλου εἶδους»; y

²¹¹ *Ibidem*, § 138, 20-22, p. 145: «ἡ δὲ ὕλη καὶ τὸ εἶδος ὡς νῦν μόνῳ ληπτὰ καὶ ἐν τοῖς συνθέτοις θεωρετά, ἐνέργεια δὲ καὶ ὑπάρξει κατ' ἰδίαν οὐχ ὑφεστῶτα». Esta sugerencia del valor irreal de la especie como uno de los principios constitutivos de la realidad queda apuntado en la medida en que ella es considerada por la mente en sí misma, sin relación directa con la realidad particular por ella constituida; pues bien, esta tesis la extiende Focio también a los elementos simples de la realidad, tomados en sí mismos, pero esta vez sin referencia exclusiva a la especie aristotélica; de ellos afirma la imposibilidad de que preexistan con anterioridad cronológica al pensamiento humano en el que únicamente cobran vigencia. *cfr. Ibidem*, § 141, 70-75, p. 158: «οἱ μέντοι γε ἐξ αἰδίου συνυφιστάμενοι τῷ οὐρανίῳ σώματι καὶ τὸν ἀνθρώπου δῆλον ὡς οὐδὲ χρόνῳ ὅλως προὑφεστάναι ἢ τὰ στοιχεῖα τῶν ζῶων ἢ τὰ ἄστρα τῆς ἐπιστήμης συγχωρήσουσιν, λόγῳ δὲ μόνῳ καὶ θεωρίᾳ τὰ ἀπλᾶ τῶν συνθέτων προτιθέναι δικαιώσουσιν». El mismo criterio, esta vez empleado para discriminar el valor de mera realidad conceptual de los cuerpos matemáticos geométricos, que sólo se captan con la mente y no son susceptibles ni de visión ni de tacto, aparece *ibidem*, § 139, 13-14, p. 151: «μαθηματικὸν δὲ ἐστὶ σῶμα ὃ μήκος μὲν καὶ βάθος καὶ πλάτος ἐστίν, οὐ μέντοι δὲ ἀφή καὶ θέα ὑποπίπτει, ἀλλὰ νῦν μόνῳ πέφυκεν ληπτόν».

²¹² G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* cit., p. 168, ha llamado la atención sobre el hecho de que Focio no concibe φύσις alguna sin actividad; *ibidem*, 178, el autor recuerda que la identificación entre φύσις y οὐσία es uno de los aspectos teológicos en los que el Patriarca sigue a la tradición patrística, en particular a Juan Damasceno, que, como vimos, procedía a identificar οὐσία, φύσις y εἶδος con el objeto de establecer las bases de una ontología antiplatónica.

²¹³ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 107-113, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 148: «τὸ προσεχέστατον τοῖς ἀτόμοις εἶδος, καθ' ὃ καὶ τόνδε τὸν ἀνθρώπου καὶ τόνδε τὸν ἵππου, ὁμοουσίους ὄντας τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ, ὅμως εἰς ἐκεῖνο ἀναφέροντες τὸ σημαίνονμενον ἐτεροουσίους ἴσμεν τε καὶ ὀνομάζομεν. Τοῦτο δὲ αὐτὸ καὶ φύσιν εἰθίσμεθα λέγειν».

²¹⁴ *Ibidem*, § 138, 35, p. 146.

que, b) por otra parte, incluso cuando queda relacionada con la inmaterialidad de los Ángeles,²¹⁵ o del alma, esta especie «enmateriada» sigue perteneciendo al ámbito físico.²¹⁶ Así se colige del principio general que viene a cumplirse en el caso de los Ángeles y del alma y que Focio enuncia al hablar de ellos:

ὅσα γὰρ τῆς ὕλης καὶ τοῦ ἐνύλου εἶδους ἀνακεχώρηκεν, εἰς τὸν τοῦ ἀσωμάτου λόγον μεταβέβηκεν.²¹⁷

Que a) la especie constituye el coprincipio formal del sujeto, *i. e.*, la forma; que b) la especie es recibida por el substrato, que es la materia; y, en tercer lugar, que c) la especie, como causa formal asentada, junto a los accidentes, en el substrato material del sujeto, es una esencia cualitativamente determinada, todo ello, lo expresa Focio con la perífrasis que constituye la primera referencia a la especie dentro de la *Amphilochiae* § 138, donde figura como uno de los sentidos de la substancia. La expresión aludida dice así:

τὸ μορφωτικὸν καὶ εἰδοποιὸν τῆς ὕλης εἶδος.²¹⁸

La substancia primera, a pesar de la heterogeneidad (πολυειδής) implicada en su condición de realidad compuesta (σύνθετον) de especie y materia, de acuerdo con el último sentido de la substancia mencionado que hace de ella un ser autoexistente (αὐτοσύστατον, αὐθύπαρκτον), es una realidad uniforme (μονοειδής) y simple (ἀπλήν). Hay, pues, dos modos de considerarla.²¹⁹

Hay ocasiones en que la especie coincide con la diferencia específica. En este caso, es la especie la que representa las diferencias de acuerdo con las que un género se divide en sus especies; esta condición de la especie queda apuntada por el empleo del término aristotélico «εἰδοποιόν»,²²⁰ al que corresponde el valor de «específico», con el sentido de «formar una especie» por aplicación de una diferencia específica a un género. Así, Focio dice que el género animal se especifica al dividirse en racional e irracional, dando lugar al hombre y a la muchedumbre de

²¹⁵ Esta vez interpretados de acuerdo con la versión neoplatónica de los intermediarios, que, cristianizada por Pseudo-Dionisio Areopagita, sobrevive en Juan Damasceno.

²¹⁶ La aplicación de la οὐσία a las naturalezas angélicas por parte de Focio, ha sido considerada como un intento del erudito por extender de forma teológica las acepciones semánticas del ser individual, interpretado como «τόδε τι»; *cfr.* J. P. ANTON, “The Aristotelianism of Photius’s Philosophical Theology”... *cit.*, p. 173 y 174-175; sin embargo, no se trata de una extensión semántica que Focio realiza sobre *Categoriae* de Aristóteles, sino de la reformulación de las operaciones que ya Pseudo-Dionisio y Juan Damasceno habían realizado al respecto. Aunque, *ibidem*, p. 177, el autor reconoce que Focio recurrió a tradiciones que superaron los límites conceptuales de la ontología clásica, el hecho de que no mencione ni una vez el nombre de Pseudo-Dionisio Areopagita o Juan Damasceno —influencias directas en Focio— constituye una omisión gratuita.

²¹⁷ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 36-38, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 146: [«pues cuanto de la materia y de la especie enmateriada está retirado queda cambiado a razón de lo incorpóreo» *v.i.i.l.*].

²¹⁸ *Ibidem*, § 138, 8, p. 145 [«la especie, <que es el principio> formal y especificativo de la materia» *v.i.i.l.*].

²¹⁹ *Ibidem*, § 138, 43-45, p. 146.

²²⁰ ARISTÓTELES, *Topica* VI 6, 143b.

animales que, siendo objeto de ulteriores especificaciones, terminarán por abocar en diferentes especies especialísimas.²²¹ Esta es la explicación de la división que secciona el género en especies: «γένος εἰς εἶδη τεμνομένης διαίρεσις».²²²

5.2. Crítica de la adjetivación aristotélica de «οὐσία» como substancia primera y substancia segunda

Antes de pasar a explicar las propiedades de la substancia, Focio explica la diferencia aristotélica entre primera y segunda substancia.²²³ Señala cómo la primera, a la que denomina divisible (μερικὴν), se refiere a los individuos particulares (τὰ καθ' ἑκάστα, τὰ ἄτομα), mientras que la segunda es el término general (καθόλου) de acuerdo con el cual se dicen las primeras, porque éstas son contenidas por aquéllas. El modo en que las substancias segundas contienen a las primeras viene dado por su condición de especies, que, a su vez, es el fundamento permite predicarlas de los individuos como términos generales que manifiestan su esencia. El sentido del calificativo «primeras» (πρώτας) alude a a) la prioridad cronológica y a la claridad con las que son conocidas por nosotros, b) al sentido primario de la categorización del ser que es el que, derivadamente, está presente en la predicación accidental y, en tercer lugar, c) al fundamento ontológico que prodiga a las substancias segundas y a los accidentes. El paradigma ontológico, que caracteriza la metafísica aristotélica, es asumido por Focio, cuando dice que las substancias segundas, ejemplificadas en los términos generales, se predicán del sujeto sinónimamente, *i. e.*, con un mismo sentido, de modo que queda refutado el paradigma henológico, característico de la metafísica (neo)platónica. En efecto, la única predicación equívoca permitida es la de los accidentes.²²⁴ El rechazo de las Ideas platónicas, supuesto en esta explicación, se hace manifiesto cuando, con plena fidelidad al pensamiento del Estagirita, dice Focio:

εἰ μὴ ἦν ἡ μερικὴ οὐσία τρόπον γε τινα, οὔτε ἡ καθόλου οὐσία οὔτε τὰ συμβεβηκότα ὑφίστατο ἄν.²²⁵

Las substancias primera (πρώτην) y segunda (δευτέραν), atendiendo a la razón y a la división, no se diferencian en el mismo sentido, *i. e.*, unívocamente, ni en sí mismas ni con relación a la

²²¹ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 62-66, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 146: «ἢ [...] εἰδοποιηθεῖσα τῷ λογικῷ καὶ τῷ ἀλόγῳ διαιρεῖται, καὶ δύο εἶδη παρηλλαγμένα ἀπογεννᾷ, τὸ λογικὸν ζῶον φημι, ὅπερ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, καὶ τὸ ἄλογον, ὃ καὶ πλείους ἐπιδέχεται τὰς διαφοράς».

²²² *Ibidem*, § 138, 71, p. 146.

²²³ El pasaje corresponde a *Ibidem*, § 138, 77-104, p. 147, y explica el texto de ARISTÓTELES, *Categoriae* 5, 2a.

²²⁴ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 89, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 147.

²²⁵ *Ibidem*, § 138, 89-90, p. 147: [«si la substancia divisible no fuera en modo alguno, ni la substancia general ni los accidentes podrían subsistir» *v.i.i.l.*].

esencia. Ambas se dicen «substancias» de forma sinónima, como demuestra el empleo común del mismo término (τῶ μέντοι κοινῶ λόγῳ), sólo con relación al sentido general de la substancia (τῆς γενικῆς οὐσίας); pero se dicen «primeras» o «segundas» no sinónima (συνωνύμως) ni absolutamente (ἀπλῶς), sino imponiéndoles la calificación por aposición (προσθήκης). Esta aposición que califica al sustantivo de «οὐσία» es clara prueba de que no son substancias de acuerdo con una misma acepción del mismo, sino en un sentido diferente, a saber, en sentido genérico (γενική).²²⁶

Con lo dicho, Focio acaba de enunciar una crítica de gran trascendencia contra el empleo equívoco que del término «οὐσία» hace Aristóteles, sosteniendo que los dos tipos de substancias se dicen tales de acuerdo con un sentido diferente, empleando, sin embargo, el mismo término, limitándose a indicar el diferente sentido de la substancia mediante la calificación aposicional de los términos «primera» y «segunda». En consecuencia, Focio se pregunta ¿porqué, pues, Aristóteles no empleó dos términos distintos, sino que eligió el de «οὐσία», teniendo que recurrir a la complicación ulterior de la especificación calificativa con el objeto de dejar sentado que, en efecto, se trata de dos sentidos radicalmente diferentes?²²⁷ Esta es una cuestión que hace agua en la propia metafísica aristotélica. Focio es consciente del equívoco que tal metafísica supone, una vez que, en ella, gracias al artificio de adjetivarla como primera y segunda, se reconocen dos sentidos distintos de «οὐσία»: el ente concreto e individual y la especie o el término lógico con el que aquél queda mentado y esencialmente definido en la predicación. Se trata de un artificio que, todavía no en última instancia, se apoya en el presupuesto de un sentido general o genérico (ἡ γενική) del término que podría corresponder a los dos tipos de substancia. Este presupuesto de la sinonimia genérica de «οὐσία» no está bien fundado ni es definitivo, pues sólo cobra sentido en el marco de una de las hipótesis que fundaba la teoría platónica de las Ideas: el vínculo de correspondencia objetiva y esencial entre realidad y lenguaje, que, como vimos en el caso de la división de los géneros en las especies de *Fragmenta dialectica*, es el más profundo vestigio que de la metafísica platónica permanece en la metafísica aristotélica. Contra él actúa la profunda lucidez filosófica de Focio, reforzando la crítica de la teoría platónica de las Ideas de *Amphilochiae* § 77.

²²⁶ *Ibidem*, § 138, 89-90, p. 147: «τὴν μὲν πρώτην, τὴν δὲ δευτέραν, σαφὴς ἀπόδειξις ἐστὶν ὅτι μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ἐκατέρα τούτων κέκληται οὐσία, καὶ πολλῶ πλεον τι καθ' ἑτέραν πάλιν ἢ γενική»

²²⁷ G. REALE, "Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone"... cit., p. XCIV: «Di fronte a tale groviglio di affermazioni, apparentemente contraddittorie, si comprendono la perplessità e i dubbi degli studiosi. Aristotele, si chiedono alcuni, non si sarà forse davvero contraddetto? O piuttosto, si chiedono altri, non avrà forse via via cambiato parere? La soluzione del problema non si guadagnerà forse semplicemente col distinguere le varie fasi di tale evoluzione? O piuttosto, il filosofo non si sarà posto un tipo di problema che, quando si cerchi di risolverlo, comporta, da qualunque parte lo si affronti, tutta una serie di contraddizioni, per ragioni strutturali?».

Focio supera la dificultad —digamos aporía— que Aristóteles ha legado a la historia de la filosofía con su distinción adjetiva entre primera y segunda substancia, que tanto más gravemente pesa cuanto que se erige como clave de su pensamiento y de su correlativa crítica a la teoría platónica de las Ideas. En verdad, libre de los efectos del ensalmo que supone la terminología aristotélica, el Patriarca no admite el sentido genérico de οὐσία de acuerdo con el cual «οὐσία» se dice tanto del ente concreto como del término general:²²⁸ en ningún sentido común puede emplearse «οὐσία» para mentar dos realidades tan extrañas y alternas (ξένα καὶ ἡλλοτριωμένα) como el ente particular y el término lógico que se erige en predicado, una vez que ese ente específicamente cualificado es tomado como sujeto de una oración que, en el acto predicativo significado por la cópula, tenga visos de manifestar su esencia.²²⁹ Históricamente trascendente y agudísima es la clarividencia metafísica de Focio, que, leyendo con exacta fidelidad a Aristóteles e, incluso, encomiando melosamente su altura filosófica,²³⁰ detecta las fisuras y sabe hallar el último presupuesto que origina la inconsistencia, dando cima a una operación que, precisamente, refuta a Aristóteles en uno de los puntos que seguían legitimando la teoría platónica de las Ideas: la consideración del universal como «οὐσία δευτέρα», que es, también, la consideración del universal como «οὐσία».

5.3. Cierre

De lo dicho positivamente por Focio se puede concluir que, aunque critique la metafísica aristotélica de la «οὐσία», permanece fiel a la crítica aristotélica de la teoría platónica de las Ideas, pues, aunque rechaza la adjetivación aristotélica de la «οὐσία», reconoce el valor lógico las especies genéricas y los términos generales de la predicación. Si, por otra parte, atendemos a lo que no dice, *i. e.*, a lo dicho negativamente, no podremos sino confirmar la misma posición.

Es lo que se observa cuando, en *Amphilochiae* § 140,²³¹ se dispone a explicar la cuarta especie de la categoría de la cualidad. Además de lo anecdótico del hecho de que, aquí, como en otros pasajes, Focio utilice «εἶδος» con el valor de «especie», en el sentido ordinario de «clase» o «tipo»,

²²⁸ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 89-90, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 147: «τῷ μέντοι κοινῷ λόγῳ τῆς γενικῆς οὐσίας οὐσίαι καλοῦμεναι ἑαυταῖς τε κάκεινη συνωνύμως ὀνομάζονται».

²²⁹ *Ibidem*, § 138, 189-190, p. 150: «τὰ καθόλου καὶ τὰ ἄτομα ἐν τῷ λέγεσθαι πρῶται καὶ δευτέραι οὐσίαι οὔτε ἑαυταῖς συνωνύμως λέγονται οὐσίαι οὔτε τῇ ἀπλῶς οὐσία».

²³⁰ Léanse estos dos pasajes: el primero, *ibidem*, § 138, 103-104, p. 147: «εἰ δὲ καλῶς ὁ Ἀριστοτέλης ἢ μὴ τὴν πρῶτην οὐσίαν, τὴν δὲ δευτέραν ἐκάλεσεν, ἐν ἄλλοις ἡμῖν οὐ παρέργως εἴρηται»; el segundo, *Ibidem*, § 138, 193-194, p. 147: «ἀξιοῖ δὲ ὁ Ἀριστοτέλης διὰ τοῦτο τὴν μερικὴν οὐσίαν τῆς καθόλου μάλλον εἶναι οὐσίαν».

²³¹ *Ibidem*, § 140, 50-59, p. 154: σχῆμα viene definido como «ἡ τοῦ τυχόντος ὄγκου ἀποπεράτωσις», con el sentido de aquella cualidad que se delimita una masa casual; mientras que μορφή se define como «ἡ ὅλου τοῦ εἶδους ἀποπεράτωσις», con el sentido de cualidad por la que queda delimitada una especie entera.

sin que haya ontología ni filosofía del lenguaje alguna, lo verdaderamente significativo es que, una vez que refiere el σχῆμα y la μορφή como ejemplos de cualidad, omite cualquier referencia a la Idea que, dentro de la filosofía platónica, era, gracias a la causalidad eficiente y formal que se le reconocía, el principio cualificativo de los seres y, también, el principio de la cualidad en cuanto tal. Esta notable ausencia viene, pues, a significar una nueva reiteración del rechazo de Focio a la teoría platónica de las Ideas.

Así, se observa en toda la exposición de Focio una tendencia fundamental, pero crítica, a simpatizar con Aristóteles. El texto, pues, puede tomarse como muestra didáctica y práctica exegética. Sin embargo, no se reduce su riqueza a los aspectos subsidiarios del género del comentario, sino que es preciso reconocer, en él, el hilo de una argumentación que, sirviéndose de una clara y profunda facultad analítica, concluye en la afirmación de la teoría aristotélica de los géneros y las especies, a la vez que niega la platónica de las Ideas.

Lo que, en principio, se nos aparece como una lección acerca de Aristóteles no deja de estar en consonancia con la posición metafísica propia de Focio, que podría enmarcarse dentro del realismo moderado alejandrino,²³² pero que, en última instancia, está más próxima al realismo inmanente implícito en la doctrina de la causalidad formal aristotélica. El distanciamiento respecto a la escuela Alejandrina ya lo localizábamos en la *Amphilochiae* § 77, gracias a que allí huelga toda referencia a la primera modalidad de la existencia del universal, la previa a la multiplicidad: la que, en el símil, venía representada como el sello que imprime su forma, una vez que el del universal πρὸ τῶν πολλῶν era interpretado como Idea en la mente del Demiurgo, en lo que, históricamente, venía a significar una reactualización de la cosmología ejemplarista medioplatónica. Aquí, igualmente, no encontramos referencia alguna al universal como Paradigma, motivo por el que cabe considerar la posición de Focio más próxima a Aristóteles que a Amonio de Alejandría y a sus discípulos. Y, con todo, ya hemos visto cuán trascendente es la crítica con que Focio se separa, por otra parte, de la metafísica de Aristóteles.

En correspondencia con ello, elementos adicionales que prueban que nos hallamos ante un texto en el que el autor da a conocer su criterio, de forma que no reduce su pensamiento al universo aristotélico, son la libertad expresiva del discurso enunciado en primera persona y la alusión a pasajes no aristotélicos, como son las referencias al neoplatonismo dionisiano de la ὑπερούσιος οὐσία y de la naturaleza incorpórea de los Ángeles. Focio valora a Aristóteles

²³² B. TATAKIS, “Ο ΦΩΤΙΟΣ ὡς φιλόσοφος”... *cit.*, p. 176, de acuerdo con el autor, la crítica de las Ideas platónicas, contenida en *Amphilochiae* § 77, supondría la primera formulación del realismo *in rebus*; IDEM, *Μελετήματα χριστιανικῆς φιλοσοφίας*, Astir, Ἀθήνα, 1967, p. 127, llama la atención sobre el hecho de que Focio es el primer filósofo que aborda el problema de los universales de forma decidida e histórica, manejando, además, fuentes originales.

señalando en qué aspectos, a su juicio, falla y en qué otros acierta.²³³ No obstante, la ilación argumentativa y la relación de elementos que han sido previamente analizados permite afirmar que no sólo retórica y formalmente manifiesta su distancia para con Aristóteles, sino que, también, la estructuración de los contenidos permite observar la libertad argumentativa del autor y los fines críticos a los que atiende, de una manera mucho más inteligente y vivaz que lo que permitía el carácter formulario de los escritos de Juan Damasceno. Por ejemplo, es lo que ocurría al relacionar el sentido substancial de la especie con la distinción aristotélica entre substancia primera y substancia segunda. Hemos puesto de manifiesto que el modo distanciado con el que Focio se refiere a Aristóteles no se reduce a la forma, sino que constituye una somera indicación de juicio propio y de capacidad crítica. Después de todo, el Cristianismo del autor y las referencias a otras escuelas y filosofías, como a la neoplatónica de Alejandría y a los estoicos, vienen a confirmar el matiz de que, si bien es cierto que su pensamiento discurre fundamentalmente por los cauces del peripatetismo, sabe rebasarlos recurriendo a otros valores, cuando así lo considera oportuno para la dilucidación de la cuestión que, en su caso, se ha propuesto esclarecer.²³⁴ Este proceso ocurre en un momento en el que el Cristianismo, recién afianzado en la Ortodoxia por la que trabaja Focio, necesitaba seguir ahondando críticamente en los presupuestos metafísicos que, inevitablemente, se habían conservado en el mantenimiento de una misma terminología.

Lo mismo puede decirse atendiendo a los contenidos *Amphilochiae* § 138, en la que tiende a sancionar el pensamiento de Aristóteles, para terminar criticando el criterio con que el Estagirita distingue la substancia primera de la substancia segunda. De acuerdo con Aristóteles, es más real el sentido de aquella substancia que es mayormente denotativa y mayormente interpretable, *i. e.*, la substancia primera. Sin embargo, Focio se pregunta cómo puede ser esto posible ya que la denotación y la interpretación son aspectos del proceso de conceptuar (ἐννοηθῆναι), algo que pertenece a la gnoseología humana y no al ámbito de la realidad sustantiva.

6. Neoplatonismo teológico en contraste con aristotelismo eidético

En su momento, vimos cómo los pasajes teológicos de Juan Damasceno están estructurados mediante el paradigma henológico —platónico—, mientras que los que corresponden a temas de Lógica o Física evidencian la presencia del paradigma ontológico —aristotélico—. Ahora, una vez

²³³ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 203-207, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 150: «ὥστε ἐξ ὧν ὁ Ἀριστοτέλης ἐπιχειρεῖ δίδωσιν ἡμῖν συμβαλεῖν ὡς μᾶλλον οὐσία καλεῖ τὴν μᾶλλον οὖσαν ἐξαγγελτικὴν κατέρμενευτικὴν τοῦ προκειμένου, τὴν ἐνδεῶς πράττουσαν τοῦτο. Πῶς δὲ τὸ μᾶλλον ἐρμενευτικὸν καὶ ἐξαγγελτικὸν τοῦ προκειμένου ἢ ὅλως οὐσία δύναται ἐννοηθῆναι ἢ μᾶλλον οὐσία, οὐ τοῦ παρόντος σκοποῦ διελέγχειν».

²³⁴ Por ejemplo, en las *Amphilochiae* que tratan de teología, como en la 180 y la 181.

analizados los pasajes de Focio en los que se refiere a la especie, al universal o —implícitamente— a la Idea platónica, hemos podido constatar una fundamental, aunque no exclusiva, presencia del paradigma ontológico propio de Aristóteles. Pues bien, al analizar dos *Amphilochiae* de tema teológico,²³⁵ llama la atención la profusión de elementos neoplatónicos que encontramos, ya que llegan a eclipsar el aristotelismo predominante que encontrábamos en los textos referidos, de uno u otro modo, a la teoría platónica de las Ideas.²³⁶ Por todo ello, cabe decir que la distribución metafísica de platonismo y aristotelismo que Juan Damasceno vinculaba, respectivamente, por una parte, a la Teología y, por otra parte, a la Física y a la Lógica, está también presente en Focio, de modo que se pone de manifiesto el acuerdo entre éste y aquél.

En primer lugar, nos encontramos con la teología apofática que nace con Platón, que está presente en Plotino y que adquiere importancia principal, como uno de los aspectos más característicos de la teología ortodoxa, en los Capadocios, muy destacadamente en Pseudo-Dionisio Areopagita y en Juan Damasceno. Dios es inefable e inaprehensible, de modo que los simples conceptos (ἐπινοίαις ψιλᾶς) no pueden proporcionarnos conocimiento alguno de él,²³⁷ más allá de la mera constatación de que Dios existe y que es fuente de Bien.²³⁸ Seguidamente, habla Focio de la participación del Uno (μετοχή δ' ἑνός), no del suprasubstancial (ὑπερουσίου), sino del que se da entre nosotros como representación (εἰκασίας) de aquél y que es el punto de partida del que procede la multitud informe (τὸ πλῆθος, ἄοριστον ὄν καὶ ἀνείδεον) de la realidad que, paulatinamente, se define (περιορίζεται) y se especifica (εἰδοποιεῖται) hasta que adquiere aspecto figurado y proyección (ὥσπερ ἰνδάλματα καὶ προβολαί). La presencia del paradigma ontológico queda evidenciado por a) la mención de dos «Unos» a modo de principios, rasgo que encontramos en Porfirio; y b) por la consideración del Bien como un principio ontológico del

²³⁵ Se trata de las *Amphilochiae* 180 y 181.

²³⁶ Amén de la referencia que, anteriormente, hicimos a la presencia de los silogismos, para más información sobre los elementos filosóficos en la teología de Focio, remitimos a A. LOUTH, "Photios as Theologian", E. M. JEFFREYS (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 206-223; G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 169-179, da fe de la positiva apreciación que Focio hace de la racionalidad natural, al reconocer que los paganos pudieron formarse «ἐννοιαὶ κοιναὶ» con que poder conocer la ubicuidad divina y la bondad de algunos mandamientos morales. Allí mismo, el autor explica uno de los elementos más característicos del neoplatonismo dionisiano, a saber, el reconocimiento de un «λόγος τῆς δημιουργίας» para cada ser. Por él, podemos reconocer la forma en que Dios se halla en todo: en las Creaturas, encontramos σύμβολα, ἵχνη, τύποι y εἰκόνα que nos permite conocer la soberanía que Dios tiene sobre ellas. Para la relación de esta concepción con la interpretación de la teoría platónica de las Ideas por parte de Focio, *cfr.* C. STEEL, "La théorie des Formes et la Providence. Proclus critique d'Aristote et des stoïciens", A. MOTTE – J. DENOOZ (eds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, C.I.P.L., Liège, 1996, p. 250.

²³⁷ FOCIO, *Amphilochiae* § 180, 1-2, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 232. Recuértese que esta misma expresión, ἐπινοίαις ψιλᾶς, aparecía en el planteamiento del problema de los universales que aparece en *Isagoge* de Porfirio y que, siguiéndole a él, es recogida por los neoplatónicos alejandrinos para referirse a la tercera modalidad del existencia del universal; en cualquier caso, aquí tiene un sentido análogo al de Porfirio: no significa, como en él, una refutación del realismo platónico, sino que alude a la incapacidad del intelecto humano para conocer a Dios.

²³⁸ FOCIO, *Amphilochiae* § 180, 67-70, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 232: «ὅτι τε ἔστιν θεός, καὶ [...] ὡς πηγὴ ἀγαθότητος».

que las realidades ordinarias pueden participar, dejando de lado la reducción aristotélica del Bien, determinándolo como concepto equívoco y sinónimo de Ser, de forma que quede desprovisto tanto de realidad substancial como de causalidad principal de la que gozaba en la filosofía platónica. Lo que a nosotros nos interesa subrayar es que, dentro de este neoplatonismo —aún más radical que el que hallábamos en Juan Damasceno—, Focio explica la procesión desde el Uno como un procedimiento o intervalo de especificación eidética a través del que se constituyen los entes en su unicidad (τὸ πλῆθος ἐνοποιοῦσαι καὶ εἰδοποιοῦσαι).

En la siguiente *Amphilochiae*, encontramos una precisión teológica basada en la concepción aristotélica de los tres géneros de substancia. De acuerdo con Aristóteles,²³⁹ todo lo que existe, *i. e.*, todo lo que es substancia, o bien es a) substancia sensible corruptible, como los entes sublunares que están formados por los cuatro elementos y estructurados por los principios de forma y materia; o bien es b) substancia sensible incorruptible, como los entes supralunares, formados por forma y materia incorruptible, *i. e.*, éter; o bien, en tercer y último lugar, es c) substancia inmaterial incorruptible, como sólo es su noción de Dios, *i. e.*, el Motor inmóvil que queda vinculado al mundo a través de las esferas que, concéntrica y sucesivamente, lo contienen, transmitiendo el movimiento y suscitando su amor.²⁴⁰ Pues bien, Focio explica la Creación del mundo por parte del Dios judeocristiano como una conducción del no-ser al ser, en el que las Criaturas son entes compuestos de materia y especie, lo que refiere como «díada elemental a partir de materia y especie»; y en el que, contrastadamente, Dios es naturaleza inmaterial. De este modo, queda salvado el acuerdo con la metafísica y la teología aristotélicas de la substancia, que vemos aquí aplicadas al dogma de la Creación.²⁴¹ Lo que aquí nos interesa destacar es que, en el texto de Focio, huelga toda referencia a la función paradigmática de la Idea platónica, siquiera bajo el nombre de εἰκὼν —como ocurría en Juan Damasceno—; Focio explica el dogma de la Creación sin mencionar la Idea platónica y sin siquiera aludirla; la mención de la especie no guarda ninguna relación con Dios, sino solamente con la Criatura, como uno de sus coprincipios ontológicos. De este modo, la omisión de la Idea y la omisión de la relación de la especie que conforma las criaturas con el Creador vienen a ser dos elementos por los que, negativamente, se pone de manifiesto la precaución de evitar el ejemplarismo formal, que vino a ser el rasgo principal que la teoría platónica de las

²³⁹ Para los puntos a) y b), *cfr.* ARISTÓTELES, *Metaphysica* IX 8, 1050b; para el punto c), *cfr.* ARISTÓTELES, *Metaphysica* XII 7-8.

²⁴⁰ G. REALE, “Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone”... *cit.*, CXII.

²⁴¹ FOCIO, *Amphilochiae* § 181, 103-108, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 232: «εἰ ἕκαστον τῶν ἐκ τῶν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθέντων ἐξ ὕλης ἐστι καὶ εἶδους, ἢ ἐξ ἀναλογούσης γε πάντως ὕλη καὶ εἶδει στοιχειώδους δυνάδως, ἀναγκαῖον τῆς διαδικτικῆς συναριθμήσεως τῶν κτισμάτων, ἅτε δὴ χαμαιπετοῦς καὶ προσύλου, τὴν ἄνυλον καὶ ὑπερούσιον καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς φύσιν ὑπεραναβεβηκέναι».

Ideas habría de adquirir, tanto en la cosmología neoplatónica como en la Patrística de la Antigüedad tardía, Juan Damasceno incluido.

7. Nota sobre el estilo literario de los textos filosóficos de Focio

Después de habernos ocupado con pormenor de *Amphilochiae* que, por el tema específicamente discutido en ella, nos hacía al caso, podemos concluir que, en un primer momento, se pone de manifiesto a partir de su lectura la profundidad analítica de su autor. Esta capacidad de análisis, sin duda posibilitada por el gran bagaje historiográfico que presupone y que Focio demuestra por sus veladas alusiones a las intrincadas y puntuales teorías de la escuela neoplatónica de Alejandría, encuentra su perfección formal en la concinidad sintética de la expresión que, concentrando los contenidos hasta alcanzar elevada densidad filosófica, cierra con lo sentencioso y pulido de la expresión un discurso que resulta bello con la sola apreciación retórica. Y es que nos hallamos ante un texto escrito en prosa que no es, en absoluto, prosaico: pues alterna la argumentación con preguntas, irónicas las más de las veces, así como con interlocuciones escritas en estilo directo.

Cabe, entonces, referir el texto así como dechado de ingenio intelectual apoyado en la solidez de una prodigiosa erudición que no se excede hasta dar en lo indiscreto, también como testimonio de unas dotes artísticas realizadas a través de una expresión cuidada en los mínimos detalles y que no por versar sobre asuntos de índole filosófica desdeña el lenguaje poético, que en varias ocasiones, injertado en la terminología técnica de la silogística aristotélica, reclama.

1. Introducción

Aretas (850-944), arzobispo de Cesarea durante la segunda mitad del s. X, ocupa un lugar de primera importancia en la historia de la transmisión de la filosofía clásica,¹ pues fue él quien encargó las copias de Platón y de Aristóteles que han resultado básicas para la respectiva constitución crítica de sus textos. A él le corresponde el mérito histórico de haber procurado la conservación del *corpus* platónico, en un tiempo en el que la actividad filosófica no estaba generalizada.² En particular, su contribución a nuestro conocimiento de Platón se debe al manuscrito *Bodleianus Clarke* 39 (B), que fue copiado por Juan «Calígrafo» en 895 por encargo de Aretas y adquirido, en 1801, por E. D. Clarke, en el monasterio de San Juan de Patmos. La calidad del formato supuso una inversión económica relativamente alta,³ lo cual testimonia el aprecio con el que Platón era estimado.

Además de este trabajo filológico, Aretas nos ha legado una serie de textos filosóficos que abordan expresamente el problema de los universales y de la teoría platónica de las Ideas. Sobre esta última, Aretas se pronuncia de forma personal en sus escolios a *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos; y, de forma más subsidiaria con respecto a sus fuentes alejandrinas, en los dos comentarios filosóficos de gran rigor técnico que se nos han transmitido bajo su nombre: uno a *Categoriae* de Aristóteles, otro a *Isagoge* de Porfirio. En ambos, testimonia un vasto conocimiento de los comentarios neoplatónicos tardoantiguos, especialmente de los de la escuela neoplatónica de Alejandría del s. VI.

Aunque en su obra dogmática no faltan alusiones a ciertas concepciones de los universales,⁴ no ofrecen un interés particular por lo que a la interpretación de la teoría platónica de

¹ A. BRAVO GARCÍA, “Aretas, semblanza de un erudito bizantino”, *Erytheia* 6 (1985) 241-254; P. ELEUTERI, “La filosofía”... *cit.*, p. 453.

² J. DUFFY, “The Lonely Mission of Michael Psellos”, K. IERODIAKONOU (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 144, reconoce de forma encomiástica la labor de Aretas: «*lovers of Plato will always be grateful to the distinguished Byzantine churchman who, when still only a deacon, spent a considerable sum of money to have a complete copy of Plato's works made in the waning years of the ninth century*».

³ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* *cit.*, p. 154, da el detalle de que el coste del soporte ascendió a 8 piezas de oro, que se sumaron otras 13 para el copista. El manuscrito contiene 24 diálogos de Platón, *i. e.*, todas las obras importantes excepto *Respublica*, *Leges* y *Timaeus*; , y es verosímil que constituyera el primer volumen de una edición completa de Platón. Junto al *Parisinus gr.* 1807 (A) de la denominada «Colección filosófica» —que contiene copias de comentaristas platónicos como Proclo, Damasceno y Olimpiodoro—, el *Bodleianus Clarke* 39 (B) fue formado según la clasificación tetralógica atestiguada por Diógenes Laercio y su texto fue cuidadosamente revisado antes de que fuera recopiado, en dos volúmenes, por Focio y, en tres volúmenes, por Aretas; *cfr.* J. IRIGOIN, *Tradition et critique des textes grecs...* *cit.*, p. 87-88.

⁴ Los textos dogmáticos de Aretas están editados en ARETAS, *Arethae Scripta Minora. vol. I. Recensuit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1968, y ARETAS, *Arethae Scripta Minora. vol. II. Recensuit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1972; L. G. BENAKIS, “Ἡ γένεσις τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὴν χριστιανικὴ

las Ideas se refiere. En consecuencia, nuestro estudio sobre la recepción de la teoría platónica de las Ideas en Aretas se basa en los tres documentos mencionados: los escolios a *Epitome doctrinae platonicae*, que, sin llegar a constituir un comentario, nos permiten conocer la opinión más personal de Aretas sobre el tema, y los escolios a *Categoriae* y a *Isagoge*, que, aun cuando se caracterizan por un marcado tono impersonal, acaso significan los análisis de mayor precisión y profundidad que un autor bizantino escribiese sobre el tema.

2. Los escolios a *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos

En el manuscrito *Vindobonensis Phil. gr. 314*, copiado en 925 por «Juan Gramático»,⁵ se contiene la única copia de *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos que no proviene de *Parisinus gr. 1962*, uno de los manuscritos de la denominada «Colección filosófica».⁶ Esta copia de *Epitome doctrinae platonicae*, además de algunos escolios alejandrinos del s. VI, incluye otros escritos de la propia mano de Aretas. A diferencia de lo que ocurre en los primeros, en los que llama la atención la ausencia de comentarios antipaganos,⁷ los de Aretas contienen una decidida crítica de varios de los principales contenidos platónicos de *Epitome doctrinae platonicae*, como son la transmigración de las almas, la eternidad de la materia y la teoría platónica de las Ideas.

Antes de comenzar con la crítica del concepto platónico de la materia, que precede a la de las Ideas y a la de la transmigración, Aretas muestra su enfado contra la pretensión de Alcinoos de estimar la sección teórica de la Dialéctica como la disciplina que, apoyada en los principios de la Geometría y de la Física, alcanza el conocimiento de lo divino.⁸ Aretas habla como uno de «los cristianos ageómetras (οἱ δὲ ἀγεωμέτρητοι Χριστιανοὶ) que, con simple fe, se ríen de toda burla dicha por vosotros», pues que, ella misma, les bastó para conocer a Dios. El tono de Aretas es muy combativo: «vosotros pereceréis con la misma Geometría y con los otros estudios».⁹

σκέψη, Μὲ ἀφορμὴ ἓνα νέο κείμενο τοῦ Ἀρέθα», *Φιλοσοφία* 4 (1974) 335, ha llamado la atención sobre el recurso de Aretas a la reformulación cristiana de los σπερματικοὶ λόγοι estoicos realizada por parte de Gregorio de Nisa.

⁵ L. G. WESTERINK – B. LAOURDAS, “Scholia by Arethas in *Vindob. Phil. gr. 314*”, *Ελληνικά* 17 (1962) 106.

⁶ J. WHITTAKER, “Arethas and the «Collection philosophique»”, D. HARLFINGER – G. PRATO, *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino – Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983). Tomo I. Testo*, Edizioni dell’Irsò, Alessandria, 1991, pp. 514; el objetivo de este estudio es demostrar que Aretas no utilizó directamente, para elegir los escolios a *Epitome doctrinae platonicae* que yuxtapondría a los que él habría de añadir de su propia cosecha, *Parisinus gr. 1962*, y, por tanto, la «Colección filosófica», sino un antecedente común a éste manuscrito y al propio *Vindobonensis phil. gr. 314*. Por otra parte, llega a la conclusión de que los escolios de *Parisinus gr. 1962* tendrían su origen en la Alejandría del s. VI, al igual que los de *Prolegomena philosophiae Platonica*, obra contenida en *Vindobonensis phil. gr. 314* y editada en L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Introduction, Text, Translation and Indices* by L. G. Westerink, North-Holland Pub. Co., Amsterdam, 1962.

⁷ J. WHITTAKER, “Arethas and the «Collection philosophique»”... *cit.*, p. 520.

⁸ ALCINOOS, *Scholia ad Epitomen doctrinae platonicae* § 7, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 160-161.

⁹ ARETAS, *Scholia ad Epitomen doctrinae platonicae*, ed. L. G. WESTERINK – B. LAOURDAS (1960), p. 112, 8-13: «ὕμεις δὲ ὄλεσθε αὐτῇ γεωμετρίας καὶ τοῖς ἄλλοις μαθήμασιν».

La concepción autosubsistente (καθ' ἑαυτὴν ὕλην) de la materia, característica del platonismo, comporta dos determinaciones inaceptables desde el punto de vista de Aretas: que no subsiste gracias a Dios (οὐχ ὑπὸ θεοῦ ὑποστᾶσα) y que es considerada sin principio (συνάναρχος),¹⁰ yendo en contra de la teología judeocristiana de la Creación. Por otra parte, resulta ininteligible (ἀνοήτω) e irrisorio (καταγέλαστον) que la materia se interprete como no-ser en sentido absoluto (τὸ καθάπαξ μὴ ὄν), si es que ha de constituir la hipóstasis de los seres particulares, tal como en la cosmología platónica sucede. Aretas se dirige a Platón en primera persona, como si estuviera dialogando cara a cara con él: «pero, si, además, con esta razón le confieres algún ser [a la hipóstasis material], lo que haces por analogía con los artesanos que se hallan entre nosotros, también habría de conceder el ser en sí mismas a las cualidades y a las dimensiones, y más a ellas que a ésta [la hipóstasis material], a las que son captables en la sensación y a las que se estima que hacen subsistir los cuerpos por la conjunción de sí mismas, del mismo modo que a la materia».¹¹ Aretas critica el recurso platónico a la imagen del artesano, tan común entre los hombres, para describir la actividad creatriz del Demiurgo y, por otra parte, pone de manifiesto la contradicción que supone determinar la materia como no-ser absoluto y pretender que sea, a la vez, el substrato de los seres individuales, constituídos, a la manera que habría de hacerse conocida en el neoplatonismo de Porfirio y de Plotino, como una mera concurrencia o recolección (ἀθροίσματι) de cualidades.

Antes de proceder a la crítica de la interpretación de las Ideas como pensamientos de Dios, Aretas apunta una versión abreviada de la definición de Alcinoos, la cual estudiamos en nuestro capítulo sobre el medioplatonismo; la intención de Aretas parece ser la de reconocer las determinaciones básicas de tal definición:

ὅτι ἡ ἰδέα θεοῦ μὲν νόησις, ἡμέτερον δὲ νοητὸν πρῶτον, τῆς ὕλης δὲ μέτρον, τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου παράδειγμα, ἑαυτῆς δὲ οὐσία.¹²

Aretas se fija en uno de los tres argumentos que Alcinoos da para la existencia de las Ideas: al existir Dios y al actuar, como Aristóteles quiere, pensándose a sí mismo, el hecho de que las Ideas sean concebidas como pensamientos de Dios (αἱ τοῦ θεοῦ νοήσεις) implica que han de hallarse

¹⁰ *Ibidem*, p. 112, 20-21.

¹¹ *Ibidem*, p. 112, 29-34: «εἰ δὲ τὸ ἐξ ἀναλογίας τῶν παρ' ἡμῖν τεχνιτευομένων δίδωσι τις αὐτῇ τὸ εἶναι, ἀλλὰ τῷ λογῷ τουτῷ καὶ ταῖς ποιότησι καὶ ταῖς πηλικότησι δοῖη τὸ καθ' ἑαυτὰς εἶναι, καὶ μᾶλλον ταύτης ἐκείναις, αἰσθήσει τε ἢ περ ἐκείνη ληπταῖς καὶ τῷ ἀθροίσματι ἑαυτῶν τὰ σώματα ὑφιστάνειν πιστευομέναις».

¹² *Ibidem*, p. 112, 16-17 [«que la Idea es intelección de Dios, primer inteligible de nosotros, medida de la materia, paradigma del mundo sensible y substancia de sí misma»]; cotejese la simplificación de la reformulación de Aretas en comparación con la definición original de ALCINOOS, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 14-17: «ἔστι δὲ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία».

en él (παρ' ἑαυτῷ). Pero, de este modo, ocurre que las determinaciones trascendentales de las Ideas se aplicarán impropiaamente a Dios, del mismo modo que las determinaciones trascendentales de Dios, por su parte, se aplicarán impropiaamente a las Ideas. Lo primero ocurre con respecto a la determinación de la inteligibilidad: Dios, que es lo más bello (κάλλιστον), una vez que alberga en sí las Ideas inteligibles, pasa a ser él mismo el más bello (κάλλιστον νοητόν) de los Inteligibles, pero un inteligible al fin y al cabo. Lo segundo, que las Ideas reciban las determinaciones de Dios, es aún más grave; pues, de este modo, no sólo se reduce a Dios a la condición del más privilegiado de los Inteligibles, sino que se cancela el monoteísmo, una vez que las Ideas, al ser determinadas como pensamientos de Dios, adquieren, ellas mismas, la condición de ser divinas, resultando, en última instancia, dioses (καὶ εἰκώτως θεοὶ καὶ αὐταί [...] ἰδέαι θεοὶ). Esto no sólo es perjudicial para mantener la unicidad axiológica (ὁμότιμοι) y entitativa de Dios, sino, también, para poder mantener el concepto de Dios distinguido, discernido y discriminado del de los otros seres:

καὶ μὴν εἰ ἔστι κάλλιστον ὁ θεὸς καὶ ταύτῃ δεῖ αὐτῷ καὶ κάλλιστον νοητόν ὑποκεῖσθαι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ νοεῖν ἑαυτὸν δίδοται αὐτῷ, νοήσεις δὲ αὐτοῦ αἱ ἰδέαι, εἶεν ἂν καὶ αὐταὶ ὁμότιμοι αὐτῷ καὶ εἰκώτως θεοὶ καὶ αὐταί, εἴγε τὸ ἴσον τι καὶ τῶν αὐτῶν ἐξ ἀναγκαίου ἀπολαύσει τῷ ᾧ ἴσον.¹³

De la argumentación de Aretas, hemos de destacar el hecho de que se mantiene dentro del pensamiento platónico, tal como Alcinoos lo presenta, ya que, por el momento, el erudito bizantino rehúsa proceder al mero contraste de la doctrina platónica con la cristiana, prefiriendo subrayar el hecho de que la interpretación de las Ideas como pensamientos de Dios nos lleva a la anulación del orden de la jerarquía inteligible que el mismo Alcinoos reconoce, al hablar de un primer Dios que se halla sobre las Ideas, que, a su vez, son primeros Inteligibles (πρώτα νοητά) con relación a los que son susceptibles de ser pensados discursivamente por los hombres.¹⁴

Al considerar los inverosímiles presupuestos (τοῖς προϋποκειμένοις ἀτόποις) sobre las Ideas se siguen, además, otras aporías.¹⁵ En efecto, si las Ideas son pensamientos de Dios y, por lo

¹³ *Ibidem*, p. 113, 23-29 [«y, en verdad, si Dios es lo más bello y por esto conviene suponerle el inteligible más bello, de donde también se le da el pensarse a sí mismo, y si las Ideas son pensamientos de él, también serían estas de igual valor que él y también habiendo parecido las mismas dioses, si es que lo que es igual a algo goza de aquello a lo que es igual y de las mismas cosas»].

¹⁴ ALCINOOS, *Epitome doctrinae platonicae* § 10, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 164, 22: habla del «ὁ πρῶτος νοῦς», que más adelante, *ibidem*, p. 164, 27, determina como «ὁ πρῶτος νοῦς»; se trata de los pasos previos para presentar aristotélicamente al primer principio, *i. e.*, a Dios, caracterizado por la actividad de pensarse a sí mismo, de modo que esta misma actividad pensante es la que hace subsistir a la Idea; *cfr. ibidem*, p. 164, 29-31: «ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη, καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει». Para la tematización de los primeros inteligibles, *cfr.* ALCINOOS, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 164, 4.

¹⁵ ARETAS, *Scholia ad Epitomen doctrinae platonicae*, ed. L. G. WESTERINK – B. LAOURDAS (1960), p. 113, 30 - 114, 20.

tanto, dioses, no se ve cómo podría hacer subsistir sus pensamientos, las Ideas, si la subsistencia de éstas ha de originarse a través de un proceso que consiste en la observación de otras Ideas, que es lo mismo que decir otros dioses. Se produciría un regreso al infinito (τοῦτο ἐπ' ἄπειρον) en el que la dignidad de Dios se va degradando progresivamente, a medida que va produciendo Ideas de Ideas y cayendo en algo que es cada vez más vano (τι κενωτάτην); y, ya se sabe, no es propio de Dios hacer nada en vano: «οὐκ ὄντος παρὰ θεῶ τοῦ μάτην τι ποιεῖν». Esta degradación atenta contra el dogma de la subsistencia hipostática de las Ideas y, en último término, atribuye a Dios una imperfección (ἀτέλειαν) de la que es indigno (ἀναξίω θεοῦ) en la misma medida en que la perfección no es susceptible de grados (προκοπῆς). Se trata, pues, de un razonamiento ignaro (ἀμαθίαν). Decir lo contrario, haciendo que Dios precise de Paradigmas, supone hacer de Dios un ser necio (ἀσύνετος) y débil (ἀσθενής). Platón se equivoca al subordinar la soberanía y el libre arbitrio de Dios a la hora de crear el mundo a la necesidad de un Paradigma. En este contexto, Aretas introduce una distinción tan novedosa como trascendente en lo que a la historia de la crítica de la teoría platónica de las Ideas se refiere: si en vez de a los Paradigmas, Dios recurriese a un Arquetipo no se seguirían las consecuencias que venimos señalando:

εἰ δὲ οὐ πρὸς ἄλλο ἀλλὰ κατὰ ἀρχέτυπον τοῦτο ὑπέστησεν, ἰδοὺ καὶ ἄνευ παραδείγματος δύναται ποιεῖν καὶ μὴ οὕτως καὶ τὸν κόσμον ὑπέστηκεν;¹⁶

Estas aporías llevan a Aretas a descalificar las Ideas el razonamiento a favor de la existencia de las Ideas, para terminar calificándolas como «ficciones» (τερετίσματα), haciendo un guiño a la autoridad de Aristóteles a través del recurso a la terminología que éste había empleado para el mismo fin:

μεθ' ὧν ἄλλων ἀτόμων ἀνυπόστατος ὁ τῶν ἰδεῶν λόγος καὶ πρὸς τερετίσματα, τὸ τοῦ Σταγειρίτου εἰπεῖν κατὰ καιρόν, ἀποτελεστών.¹⁷

3. El platonismo en su comentario a *Categoriae* de Aristóteles

3.1. Carácter y fuentes

Los escolios de Aretas a *Categoriae* se conservan en un solo manuscrito, el *Vaticanus Urbinas graecus* 35. Nos hallamos ante un texto conceptualmente denso, aunque compuesto por epígrafes que, por su mediana extensión, facilitan la lectura. El comentario de Aretas, tal como se halla en el

¹⁶ *Ibidem*, p. 114, 13-15 [«pero si <el Paradigma> no <remite> a otro, sino que el mismo subsiste de acuerdo con el Arquetipo, hé aquí que puede crear sin paradigma, y ¿porqué no habría de haber subsistido el universo de este modo? » v.i.i.l.].

¹⁷ *Ibidem*, p. 114, 4-5 [«viniedo a parar con otras aporías, la razón de las Ideas se revela insubstancial y desembocando en fábulas, de acuerdo con el oportuno decir del Estagitira» v.i.i.l.].

Vaticanus Urbinas graecus 35,¹⁸ no se extiende a toda la obra de *Categoriae*, sino que sólo llega hasta *Categoriae* 4b 17-18,¹⁹ factor que hace, entre otros relativos al contenido de la obra, que el comentario a *Categoriae* sea menor que el que el mismo autor dedica a *Isagoge* de Porfirio.

Aretas basa su comentario en los que los filósofos alejandrinos dedicaron a *Categoriae*, lo cual hace que el carácter general del texto sea muy técnico, sin que se halle ningún excuso relativo a valoraciones incidentales. Esta ausencia de originalidad se hace notar más en la medida en que su autor es conocido, además por la importancia de sus copias del *corpus* platónico, por los desenfadados comentarios que escribió en los márgenes de algunos diálogos platónicos.²⁰ En particular, Aretas se basa en Amonio, Elías y David,²¹ pero también en el mismo Platón, Alejandro de Afrodisias, el estoico Crisipo y autores de marcado carácter platonizante, como Plotino, Jámblico, Siriano, Simplicio, y Olimpiodoro.²² Incluso tiene en cuenta, aunque a partir de las citas de los comentadores tardoantiguos, a autores latinos, como Boecio.²³

Teniendo en cuenta la citación de tales autores y, en particular, la numerosa cantidad de fragmentos tomados directamente del comentario de Simplicio a *Categoriae*, bien pudiera parecer que Aretas estuviese proponiendo solucionar las aporías aristotélicas en un sentido platónico; sin embargo, los pasos en los que recoge la idea de que Aristóteles no se contradice ni propone los

¹⁸ Cfr. algunas críticas importantes a la edición de M. Share en P. KOTZIA PANTEL, “M. Share, *Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories (Codex Vaticanus Urbinas 35): A Critical Edition* [The Academy of Athens: Corpus Philosophorum Medii Aevi – Commentaria in Aristotelem Byzantina, 1] Athens-Paris-Bruxelles 1994, xvi+293”, *Ελληνικά* 46 (1996) 396-410, y, especialmente, en R. B. TOOD, “M. Share, *Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories (Codex Vaticanus Urbinas 35): a Critical Edition*. Bruxelles: Editions Ousia, 1994. Pp xvi+293. ISBN 2-870060-046-1”, *Bryn Mawr Classical Review* 12 (1995).

¹⁹ N. G. WILSON, comunicación personal, sugiere que o bien perdió el ejemplar de *Categoriae* o el de la copia, o bien la interrupción del comentario obedece a alguna causa mayor; R. B. TOOD, “M. Share, *Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories (Codex Vaticanus Urbinas 35): a Critical Edition*. Bruxelles: Editions Ousia, 1994. Pp xvi+293. ISBN 2-870060-046-1”... cit., p. 2: «the abrupt conclusion to the Categories scholia at the start of ch. 6 certainly suggests use of an already truncated source».

²⁰ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* cit., p. 123, recuerda la importancia de algunos escolios copiados por Aretas y que no se encuentran en ningún otro código. Por otra parte, nos informa sobre los temas que Aretas trata de forma personal. Se trata de la crítica de los dioses griegos por Sócrates en *Apologia*; de la connotación homosexual de *Charmides* 155d; y de su crítica de Sócrates en el pasaje 159c, por jugar a trucos con el razonamiento, igual que un sofista. Con todo, la apertura de Aretas a la literatura clásica y pagana hace que el autor, *ibidem*, p. 120, califique el talante de Aretas como «liberal and tolerant».

²¹ M. RASHED, “Les marginalia d'Aréthas, Ibn al-Tayyib et les dernières gloses alexandrines à l'*Organon*”, IDEM (ed.), *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, p. 343, tras un ingenioso análisis, el autor concluye su estudio demostrando la tesis de que Aretas se basó en un comentario perdido a *Categoriae* de David de Alejandría que había servido de fuente también a Ibn al-Tayyib. Sobre la dependencia de los escolios del *Vaticanus Urbinas gr.* 35 con respecto a David de Alejandría, ya había llamado la atención L. G. BENAKIS, “Δαβίδ ὁ Ἀρμένιος καὶ ἡ παρουσία τοῦ στά ἔργα τῶν Βυζαντινῶν σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλους”, IDEM, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy...* cit., p. 307. para la influencia del corpus de David en la filosofía armenia, cfr. V. CALZOLARI, “Aux origines de la formation du corpus philosophique en Arménie: quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires grecs de David”, C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists...* cit., pp. 211-230.

²² Cfr. las referencias en las siguientes páginas de ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας*, ed. M. SHARE (1994): a Platón, en pp. 160, 163 y 211; a Alejandro de Afrodisias, en pp. 159, 200, 210, y 219; a Crisipo, en p. 206; a Plotino, e. g., en p. 155; a Jámblico, en p. 140, 146, 147 y 191; Siriano, en p. 210; cfr. Simplicio y Olimpiodoro *passim*.

²³ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 291, ed. M. SHARE (1994), p. 206, 15.

temas en vano no nos permiten llegar a tal afirmación.²⁴ Por todo ello, vemos que Aretas escribe sus escolios a *Categoriae* con el objetivo de hacer ver cuáles son los problemas que, sin ser resueltos, se plantean allí, y, además, cuáles de las soluciones dadas no son suficientes. En este sentido, podemos decir que Aretas establece una notable distancia con el texto aristotélico y que sus análisis de detalle, aun cuando demuestran un exactísimo y profundísimo conocimiento de la filosofía aristotélica, obedecen a una actitud objetiva que no emplea sino medios técnicos, principalmente el análisis y la comparación entre las tesis de diferentes autores. Ahora bien, considerando los fragmentos de los comentaristas antiguos sobre los que se basa —y que, en muchas ocasiones, reproduce literalmente—, el conjunto de su comentario presenta una orientación platonizante. Así lo demuestra el vínculo establecido entre las diez categorías aristotélicas y los cinco Géneros mayores platónicos; las referencias a la participación, la doble condición del universal, la discusión en torno a la distinción entre primera y segunda substancia, la alusión a la triple clasificación alejandrina del universal, la referencia a la substancia divina, el acuerdo declarado entre Platón y Aristóteles, etc.

Conduciéndose principalmente a través de análisis técnicos empero, Aretas demuestra no sólo un perfecto conocimiento de las últimas cuestiones de la filosofía aristotélica, sino también una fuerte personalidad filosófica en lo que respecta a la claridad y resolución con las que presenta las soluciones a los problemas que habían planteado los comentaristas tardoantiguos. La actitud crítica tiene su correspondencia en la expresión. Un aspecto a valorar positivamente es que, además escribir pasajes en los que hace valer su criterio en contra de Aristóteles como en contra de sus críticos, en ocasiones, Aretas habla en primera persona.²⁵ Ambos datos han de ser tenidos en cuenta a la hora de enjuiciar el valor de su comentario.

3.2. La triple ontología neoplatónica como objetivo unitario de *Categoriae*

Comienza el comentario con una introducción acerca de la autoría aristotélica de *Categoriae* y de su único objetivo. Sentada la autoría por razones de estilo y de contenido, Aretas se detiene mayormente en la cuestión del objetivo de *Categoriae*, que refiere muy precisamente con la siguientes palabras:

²⁴ *Ibidem*, pp. 137, 140, 145 y 187.

²⁵ *Ibidem*, p. 152, contra Temistio; *ibidem*, p. 198, contra los críticos de Aristóteles; *cfr. ibidem*, pp. 182, 195 y 212, contra el propio Aristóteles.

τὸν σκοπὸν εἵπωμεν τῶν *Κατηγοριῶν* περὶ φωνῶν ἀπλῶν σημαινουσῶν ἀπλᾶ πράγματα διὰ μέσου ἀπλῶν νοημάτων τῶν κατὰ τὴν πρώτην θέσιν.²⁶

Aretas insiste en que el estudio de *Categoriae* se ordena a un solo objetivo, aun cuando la semántica aristotélica está estructurada en los tres niveles que representan las voces (φωναί), los conceptos (νοήματα) y las cosas (πράγματα). Hay que destacar que Aretas habla en primera persona y que, al señalar un solo objetivo que comprende los tres niveles de la semántica aristotélica, se opone críticamente a a) Alejandro de Afrodisias y a Eustacio, quienes consideraron que el objetivo se reducía al estudio gramatical de las voces; también se opone a b) Porfirio, que habría restringido el objetivo al estudio gnoseológico de los conceptos; finalmente, se opone a c) Hermino, quien consideró que el objetivo correspondía al estudio metafísico de la realidad. Aretas parece considerar un éxito, así como un deber, el reconocimiento de un solo objetivo a pesar de la triple estructuración teórica de *Categoriae*; esto se pone de manifiesto en una irónica alusión a Jámblico, en la que le cita como contraejemplo por haber reconocido tres objetivos en cada uno de los diálogos platónicos.²⁷

En otro pasaje en el que Aretas reitera la unidad del objetivo de *Categoriae*, pone de manifiesto que lo que a los tres niveles de la semántica clásica corresponde no es sino tres tipos de seres; a las voces, conceptos y cosas les corresponde respectivamente un lugar, en el que se hallan fundadas. Esta triple clasificación semántica de los seres y sus respectivos fundamentos constituye una referencia a la triple clasificación del universal de la escuela neoplatónica de Alejandría, que en particular sigue a Olimpiodoro y a Elías:²⁸

ὥστε οὐ τριττὸς ὁ σκοπός, κἂν εἰ τὰ ὄντα τριττά, φωναί φημι καὶ πράγματα καὶ νοήματα· οὐδὲ γὰρ ἀκολουθεῖ ταῦτα ἀλλήλοις, ἵνα καὶ οἱ σκοποὶ ὀνόματι μόνον τρεῖς ᾦσι, πράγματι δὲ εἷς· οὔτε γὰρ πᾶσα φωνὴ νόημα ἔχει, διὰ τὰς ἀσήμους φωνάς, οὐδὲ πᾶν νόημα πρᾶγμα, διὰ τὸ σκινδαψὸς καὶ τραγέλαφος. ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὰς αἰτίας· φωνῶν μὲν γὰρ ψυχὴ, νοῦς δὲ νοημάτων, τῶν πραγμάτων δὲ ὁ θεός. ἅπερ τρία, θεὸς νοῦς ψυχὴ, εἰ καὶ αὐτοπαραγωγὰ ἐστὶ καὶ ἀρχικαὶ ὑποστάσεις διὰ τοῦτο λέγονται, ὅμως διαφέρουσι καὶ κατὰ τὸ αὐτοπαραγωγόν· θεὸς μὲν γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχει τὸ

²⁶ *Ibidem*, p. 134, 25-27 [«digamos que el objetivo de *Categoriae* <es> sobre las voces simples que significan realidades simples por medio de conceptos simples que <son> según primera imposición» v.i.i.l.]. Siguiendo la semántica de Porfirio, señala fuera del objetivo de *Categoriae* el estudio de los términos de segunda imposición (δευτέρα θέσις), que Aristóteles estudia en *De interpretatione*.

²⁷ La oposición a los autores que sólo reconocen uno de los niveles semánticos como objetivo se halla en ARETAS, *Eἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 214, ed. M. SHARE (1994), p. 133, 1-26. la referencia a Jámblico, *ibidem*, 134, 24.

²⁸ OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. A. BUSSE (1902), p. 18, 23-27; ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorías commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 129, 13-19.

εἶναι, νοῦς δὲ καὶ ψυχὴ οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν, ἀλλ' ἀπὸ θεοῦ, καὶ ὁ μὲν νοῦς ἀκίνητος, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοκίνητος.²⁹

Que el objetivo sea único a pesar de que se hable de tres realidades distintas, no sólo presupone una relación objetiva entre ellas, sino la noción de una realidad que se expresa a partir de estos tres elementos. No obstante, las funciones de cada uno de ellos, así como el orden jerárquico que se da entre los mismos, están bien delimitadas. Dios se halla por encima del Intelecto y del Alma, correspondiendo este orden a las funciones de cada una de las hipóstasis: Dios es el fundamento de las cosas en cuanto a su subsistencia (πραγμάτων ὡς ὑφ'εστώτων); el Intelecto es el fundamento de los conceptos en cuanto a su concepción (νοημάτων ὡς νοουμένων); y el Alma es el fundamento de las voces en cuanto a su pronunciación (φωνῶν ὡς ἐκφωνουμένων).³⁰

En conclusión, vemos que Aretas, de acuerdo con los comentadores neoplatónicos alejandrinos, resuelve en sentido positivo una de las cuestiones que en Aristóteles quedaban indeterminadas,³¹ a saber, la de si las categorías se reducen a meras formas del entendimiento o si, por el contrario, son también determinación de la esencia de las cosas, tal como ocurría con las Ideas platónicas. En efecto, al tener *Categoriae* un objeto de estudio común a las cosas, los conceptos y las voces, se pone de manifiesto la íntima correlación entre los tres términos, de modo que puede decirse que, desde este punto de vista neoplatónico, las categorías no se reducen a ser conceptos puros del entendimiento, sino que son, a la vez, determinación esencial de la realidad, constituyendo así la clave de una auténtica ontología.³²

²⁹ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 214, ed. M. SHARE (1994), p. 135, 9-19 «Por lo que no es triple el objetivo, aun cuando los seres sean tres, es decir, las voces, las cosas y los conceptos. Pues ni se sigue esto de ellos, para que los objetivos sean tres sólo por el nombre, pero uno en cuanto a la realidad; pues ni a toda voz le corresponde un concepto, dado el caso de las voces no significativas, ni a todo concepto le corresponde una cosa, como en el caso de 'blituri' y 'capri-ciervo'; ni tampoco se sigue en relación con las causas: siendo el alma causa de las voces; el intelecto, causa de los conceptos; y Dios, causa de las cosas. De modo que, siendo Dios, el Intelecto y el Alma tres en número, si bien son autoproducidos y por ello se dicen 'hipóstasis principales', sin embargo, difieren también en cuanto a la autoproducción: pues, por una parte, Dios tiene el ser por sí mismo, mientras que el Intelecto y el Alma no lo tienen por sí mismos, sino de parte de Dios, siendo el Intelecto inmóvil y el del Alma móvil» v.i.i.l.]. La justificación de traducir 'Intelecto' y 'Alma' con mayúscula la encontramos en el hecho de que Aretas se refiera a ellas, igualmente que a Dios, como «ἀρχικαὶ ὑποστάσεις».

³⁰ *Ibidem*, § 214, p. 135, 23-24.

³¹ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II... cit.*, p. 356: en la filosofía estoica, «no se deja ya indeciso, como en Aristóteles, por lo menos en lo tocante a las categorías, si las formas del entendimiento son o no, al mismo tiempo, las esencias de las cosas, sino que las formas del pensamiento se establecen por sí mismas, como tales».

³² Cfr. ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 237, ed. M. SHARE (1994), p. 164, 13-16,

3.3. La bibliografía antigua sobre los géneros, categorías y universales

Mencionamos la lista de las seis obras sobre los universales que cita Aretas, siguiendo a los alejandrinos y, en particular a Elías:³³

- i. *Κατηγορίαι*, escrita por Aristóteles.
- ii. *Περὶ τῶν κατηγοριῶν*, por compañeros (οἱ ἑταῖροι) de Aristóteles.
- iii. *Περὶ τῶν ἑν γενῶν*, por otros compañeros de Aristóteles.
- iv. *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος*, escritos por Plotino con la intención de refutar (ἀντιλέγων) la doctrina ontológica de *Categoriae*.³⁴
- v. *Πρὸ τῶν τόπων*, por Adrasto de Afrodisias, que relaciona la última parte de *Categoriae* con *Topica*.
- vi. *Περὶ τῶν καθόλου λόγων*, por Arquitas de Tarento, el pitagórico anterior al Estagirita al que, como vimos, se remontó la concepción de la οὐσία como αὐθύπαρκτον.

Si bien el conocimiento del universal es una capacidad que nos diferencia de los irracionales y que, por tanto, puede servir como dato a la hora de caracterizar el humanismo de Aretas,³⁵ fue Aristóteles quien había vencido (νικᾷ) a todos los demás autores que se pronunciaron sobre el tema. Ello se debe a que el Estagirita afirma claramente que las razones se dicen sobre las cosas y, por lo tanto, no son ellas mismas seres,³⁶ como habría querido Platón en *Phaedo* y *Gorgias*. Aristóteles también habría vencido —póstumamente— a Plotino, tanto por el propósito como por considerar que el todo ser en cuanto ser no cae bajo una determinada categoría, como, *e. g.*, ocurre en el caso del signo (τὸ σημεῖον):

μὴ πᾶν ὄν ἢ ὄν ὑπὸ κατηγορίαν ἀνάγεται.³⁷

En cualquier caso, el escrito de Plotino resulta opuesto a Aristóteles desde su propio punto de partida, que corresponde al de los platónicos y que se cifra en la participación del Ser respecto a los

³³ ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 132, 22-26.

³⁴ Se refiere Aretas a los tres primeros tratados de PLOTINO, *Enneas* VI, que llevan el mismo título de *Περὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος*. En ellos, el filósofo de Licópolis realiza una crítica de la metafísica aristotélica de la substancia primera que le lleva a restringir la validez de las categorías aristotélicas al mundo sensible, reservando para el mundo inteligible los cinco Géneros mayores de *Sophista*. Como vimos, esta crítica plotiniana de Aristóteles fue de gran trascendencia, no sólo para el ulterior desarrollo del neoplatonismo, sino también para el de la teología patristica y la formulación de la teoría de las ἐνέργειαι y de las δυνάμεις, que acabaría por ser una de las cuestiones que siguen enfrentando la interpretación católica con la interpretación ortodoxa del Cristianismo.

³⁵ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 225, ed. M. SHARE (1994), p. 149, 13-16: «ὡς τοῦ καθόλου ἐπιστήμονας ἡμᾶς ποιούντος οὐχὶ τοῦ μερικοῦ (ταύτη γὰρ διαφέρομεν τῶν ἀλόγων, ἐπεὶ τῷ γε μερικῷ προὔχουσιν ἡμῶν τὰ ἄλογα, κρεῖττον ἡμῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις κινούμενα)».

³⁶ *Ibidem*, § 214, p. 136, 19-20: «οἱ λόγοι κατόπιν εἰσὶ τῶν πραγμάτων καὶ οὐκ αὐτὰ εἰσιν».

³⁷ *Ibidem*, § 214, p. 136, 27 [«no todo ser en cuanto ser es subsumible bajo una categoría»].

cinco Géneros mayores de *Sophista*, i. e., de la Substancia, de lo Mismo, de lo Otro, del Movimiento y de la Quietud:

ἡ ἐπιγραφή αὕτη ἀρμόζει τοῖς πλατωνικοῖς γένεσιν, οὐ τοῖς περιπατετικοῖς.
Πᾶν μὲν γὰρ ὄν οὐσίας μετέχει καὶ ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ κινήσεως καὶ
στάσεως.³⁸

Una de las razones por las que Aristóteles habría «vencido» a los platónicos es por no haber identificado las categorías con el ser. De este modo:

οὐ πᾶν δὲ ὄν οὐσία ἐστὶν ἢ ποιὸν ἢ ποσόν ἢ ἄλλο τι τῶν ἑνῶν.³⁹

En efecto, Aristóteles concibe las categorías instrumentalmente, como si fueran un ejército de mil hombres divididos en diez centurias.⁴⁰ Notable esta alegoría por lo gráfico de la imagen que emplea, así como por el hecho de que, un siglo después, la empleará Pselo en su propia explicación de las categorías aristotélicas.⁴¹ De forma ligeramente opuesta a la tendencia platónica que localizábamos en el epígrafe anterior, en el presente no se reconocen méritos mayores sobre la interpretación de las categorías que los del Estagirita.

3.4. La solución neoplatónica a la contradictoria adjetivación aristotélica de la substancia

Ya vimos la forma en que Focio había criticado la adjetivación aristotélica de la substancia. Cuando Aretas, de acuerdo con Olimpiodoro,⁴² trata de explicar con qué dos criterios puede solucionarse la contradicción que supone en Aristóteles el hecho de que, en los escritos de lógica, denomine «primera» a la substancia individual y «segunda» al universal, haciendo lo contrario en *Metaphysica*; adopta un punto de vista platónico, si es que el criterio del ser objetivo ha de primar sobre el del ser subjetivo. En sus escolios, Aretas no problematiza tanto como Focio sobre la legitimidad de adjetivar la substancia, sino que se limita a dar las lecciones con que los neoplatónicos alejandrinos trataron de superar la dificultad. La contradicción de Aristóteles es sólo aparente (οὐ περιπίπτει ἀντιφάσει) y, bien entendidas las cosas, puede decirse que tanto lo uno como lo otro es verdad: «ἄμφω δὲ ἀληθῆ». ⁴³ La diferente adjetivación del universal y de la

³⁸ *Ibidem*, § 214, p. 136, 29-32 [«este escrito corresponde, por su origen, a los platónicos. Pues todo ser participa de la Substancia, de lo Mismo, de lo Otro, del Movimiento y de la Quietud» v.i.i.l.].

³⁹ *Ibidem*, § 214, p. 136, 31-32 [«pero no todo ser es substancia o cualidad o cantidad o algún otro de los diez géneros» v.i.i.l.].

⁴⁰ *Ibidem*, § 214, p. 136, 32-33: «ἀλλ' εἰκόασιν αἱ κατηγορίαι στρατεύματι χιλίων ἀνδρῶν εἰς ἑκατοντάρχας διηρημένω».

⁴¹ Cfr. *infra*; el pasaje es MIGUEL PSELO, *Philosophica minora I*, § 7, 142-143; J. M. DUFFY (1992), p. 26.

⁴² OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. A. BUSSE (1902), p. 23-24.

⁴³ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 214, ed. M. SHARE (1994), p. 137, 22.

substancia individual se debe al recurso a dos criterios distintos. Uno, empleado en *Metaphysica*, es el de la prioridad por naturaleza (τῇ φύσει) y otro, empleado en *Categoriae*, es el de la anterioridad temporal en cuanto a nuestro conocimiento (τῷ χρόνῳ, πρὸς ἡμᾶς). El universal, en sí mismo, es más fuerte, más sólido y consistente que las substancias divisibles en la misma medida en que lo eterno lo es con relación a lo corruptible. Hay que destacar la meridiana claridad que posee el discurso de Aretas si, por ejemplo, lo comparamos con las explicaciones de Focio, que encontramos en un discurso más cerrado:

κρίπτω γὰρ τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ὅσω τὰ αἴδια τῶν φθαρτῶν.⁴⁴

En cambio, si adoptamos el criterio del proceso del conocimiento, que entraña la dimensión temporal del proceso abstractivo (τὴν ἐξ ἀφαιρέσεως) a través del cual nos remontamos de la imagen de varios seres homónimos hasta el universal, y que se cifra en la facilidad con que el objeto en cuestión es conocido (εἰσαγωγικώτερον), se ve que las que resultan primeras son las substancias divisibles, una vez que el universal es generado posteriormente (ὑστερογενῆ) y que, por tanto, no hay contradicción entre los dos planteamientos, sino diferentes resultados en función de que la perspectiva sea objetiva o subjetiva:

πρῶτα μὲν γὰρ τῇ φύσει τὰ καθόλου, τῷ χρόνῳ δὲ ἔμπαλιν· θεασάμενοι γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα, ὅψε ποτε τὰ καθόλου προβαλλόμεθα. ἢ καὶ ὅτι τὴν καθόλου <οὐ> τὴν αὐτὴν λαμβάνει ἐνταῦθα καὶ τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ καὶ τῇ Ἀποδεικτικῇ, ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν τὴν ἐξ ἀφαιρέσεως καὶ ὑστερογενῆ, διὸ καὶ ἐπαινεῖ τὴν πρώτην, ἢ γὰρ δευτέρα τῇ ἐπινοίᾳ, ἐν δὲ τῇ Ἀποδεικτικῇ καὶ τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ τὴν κυρίως οὐσίαν, τὴν νοεράν, ἢ καὶ δευτέρα πρὸς ἡμᾶς, ὥστε οὐ περιπίπτει ἀντιφάσει.⁴⁵

Más adelante, Aretas vuelve a sacar el tema del criterio por el que se aplica la calificación de «primera» o «segunda» a la substancia, pero, esta vez, siguiendo a Filópono. Ciertamente, Aretas deja constancia de que, en *Categoriae*, Aristóteles se refiere al universal (καθόλου) como a la substancia segunda, *i. e.*, una entidad secundaria si la comparamos con la prioridad ontológica que viene representada por la substancia individual o indivisible (ἄτομον); pero, en seguida, advierte que el Estagirita procede sin que se le pase por alto que la calificación de «segunda» obedece al *ordo*

⁴⁴ *Ibidem*, § 214, p. 137, 20-21 [«pues <es> más resistente lo universal que lo divisible en la medida en que lo eterno <lo es> sobre lo corruptible» *v.i.i.l.*].

⁴⁵ *Ibidem*, § 214, p. 137, 24-31 [«pues los universales son primeros en cuanto a la naturaleza, pero lo contrario en cuanto al tiempo; ya que, habiendo visto los individuos, en un momento posterior proyectamos los universales. O bien que no toma aquí [en *Categoriae*] y en *Organon* como en *Metaphysica* el universal en el mismo sentido, sino que aquí [en *Categoriae*] lo toma por abstracción y como posteriormente generado, por eso alaba la substancia primera, pues el universal es segundo en cuanto al pensamiento, mientras que en *Organon* y en *Metaphysica* alaba la substancia en sentido propio, la inteligible, que es segunda en relación a nosotros, de modo que no cae en contradicción» *v.i.i.l.*].

cognoscendi (κατὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς τάξιν).⁴⁶ Cuando los autores neoplatónicos interpretan *Categoriae*, reconocen que el universal es algo conceptual (ἐννοηματικοῦ καθόλου) y que, en el mejor de los casos, es algo posterior respecto a la primera substancia (τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἢ οὐδέν ἐστιν ἢ ὕστερον);⁴⁷ pero esta posterioridad gnoseológica del concepto universal, que les permite llegar a considerarlo término secundario respecto a la substancia primera análogamente a como es secundario el accidente (συμβεβηκότος) respecto a la misma substancia, o como es secundario lo causado (αἰτιατοῦ) respecto a la causa, deja de ser válida en el momento en que la substancia se considera desde la perspectiva del *ordo essendi*. Aretas saca a colación los pasajes de *Physica*, *De caelo* y *Metaphysica* en los que Aristóteles afirma, contra el criterio lógico y gnoseológico que predomina en *Categoriae*, que la substancia inteligible (νοητὴν οὐσίαν) es más sólida que las compuestas.⁴⁸ Lo que aquí sucede dentro del campo de la realidad tiene su correspondencia en el del conocimiento, y, así, explica Aretas que, por una parte, la demostración es más sólida que la percepción (κρείττων δ' ἢ ἀπόδειξις τῆς αἰσθήσεως) y que, por otra parte, los objetos de la ciencia, por ser discursivos, son más consistentes que los percibidos (κρείττω ἄρα καὶ τὰ ἐπιστητά, διανοητὰ ὄντα, τῶν αἰσθητῶν); en este sentido, puede decirse que es más consistente la substancia discursiva (διανοητὴν) que la sensible (αἰσθητῆς).⁴⁹

3.5. Las categorías como términos comunes y singulares a la vez

Si la categoría, tomada como género, se predicase de la especie atendiendo exclusivamente a su condición de término común (τὸ κοινόν), la especie coincidiría en cuanto a la extensión (συνεπεκταθήσεται) con el género, con la ulterior consecuencia de que lo parcial (τὸ μερικόν) fuera tomado como universal (τῷ καθόλου); correlativamente, si la categoría se predicase atendiendo sólo a la condición de término idéntico (τὸ ἐν αὐτῷ), la diferencia entre género y especie se anula y, entonces, la categoría se predicaría de sí misma, con lo que la definición constituiría un vaniliquio (ἀδολεσχία). Por eso, ha de decirse que la categoría es, a la vez, ambas cosas, *i. e.*, término común y término singular:

ἡ λύσις ὅτι τὸ κατηγορούμενον κοινόν καὶ ἴδιον.⁵⁰

⁴⁶ *Ibidem*, § 239, p. 169, 25-26.

⁴⁷ AMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. A. BUSSE (1895), p. 36, 4-21; *cfr.* ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 169, 33-34.

⁴⁸ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 170, 1-2: «οἶδεν γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης καὶ νοητὴν οὐσίαν κρείττω τῶν συνθέτων».

⁴⁹ *Ibidem*, § 239, p. 170, 2-20.

⁵⁰ *Ibidem*, § 231, p. 158, 23-24 [«la solución es que lo que es predicado es tanto común como propio»].

De este modo, por ser común, evita el vaniloquio y, por ser singular, no se coextiende la especie hasta el género. Así, la categoría se predica como un término común de una multiplicidad y, a la vez, se halla subsistiendo singularmente en cada uno de los sujetos de que se predica; se pone, pues, en evidencia la índole relacional (σχέσις) de la categoría, así como su capacidad para determinar una clase (τύπος).⁵¹ Esta doble condición del universal, como término común y singular, aunque no coincide exactamente, puede entenderse como una pervivencia de la doble condición que, como predicamento e Inteligible, tiene el universal en Plotino y, de acuerdo con él, en los neoplatónicos tardíos de la escuela de Atenas y de la de Alejandría; no obstante, la versión que recoge Aretas se diferencia de la plotiniana y de la alejandrina por haber moderado la cualidad noética y óptica del Inteligible, del que no se reconoce más realidad que la que se refiere a su singularidad.

Los universales sujetos a esta doble condición que cita Aretas son la definición, el centro geométrico, la voz sonora y —la que aquí nos interesa destacar— la materia. En efecto, la materia es común a todas las Ideas en ella asentadas (ἐνύλων) y a la vez es realidad singular para cada una de ellas:

οὕτως δὲ καὶ ἡ ὕλη καὶ κοινή ἐστὶ πάντων τῶν ἐνύλων καὶ ἰδία ἐκάστου [...] οὕτως καὶ τὸ κατηγορούμενον κοινὸν ἅμα καὶ ἴδιον ἐστὶ.⁵²

Al comparar la doble condición del universal, en cuanto que es común y singular a la vez, con la de la materia, Aretas no sólo lo interpreta de acuerdo con la ontología neoplatónica, sino que nos brinda un desarrollo neoplatónico de lo que ya Aristóteles había dicho del género,⁵³ a saber, que, en el proceso de la división específica del Ser, el género actúa como la materia, en el sentido de que habrá de ser esencialmente determinado y especificado en cuanto se le aplique la diferencia específica pertinente, del mismo modo que el εἶδος, en calidad de μορφή, determina esencialmente a la materia, hasta constituir un τόδε τι, *i. e.*, un σύνολον compuesto de materia y forma.

3.6. Henologización del paradigma ontológico

Vimos en su momento cómo en la teología de Juan Damasceno se concedía vigencia al paradigma henológico, característico de la metafísica platónica en general, mientras que, en su Física, hacía valer el paradigma ontológico, característico de la filosofía peripatética. También pudimos observar

⁵¹ *Ibidem*, § 231, p. 158, 25-27: «καὶ πᾶσα κατηγορία σχέσις ἐστὶν ὅλου πρὸς μέρος, τουτέστιν ὁ ἐν πᾶσι ζώοις τύπος τοῦ ζώου καὶ ἐν ἀνθρώπῳ ὑπάρχει».

⁵² *Ibidem*, § 231, p. 158, 29-30 [«así, la materia es común a todas las <formas> enmateriaadas y propia de cada una [...] del mismo modo, el predicamento es simultáneamente común y singular» *v.i.i.l.*].

⁵³ Sobre la presentación del género como materia, *cfr.* ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 6, 1016a; *ibidem* V 24, 1023b; *ibidem* VII 12, 1038a.

el modo en que esta distribución paradigmática se conservaba en la distribución estructural de la ciencia en Focio. La *henología*, al implicar la predicación equívoca de los géneros y especies que pertenecen a una misma categoría, *i. e.*, de los géneros y especies subordinados (ὕπ’ ἄλληλα γένων) que en el momento de su máxima extensión y mínima intensión se remontan a una de las nueve categorías accidentales tomadas como géneros generalísimos y, al subrayar la subordinación de estas nueve categorías accidentales a la categoría de la substancia, de la que se predicán paronímicamente, fuerza el sistema lógico de Aristóteles, en la medida en que éste lo admite, a presentar una estructuración de la realidad jerarquizada en tres planos: a) el del ser o substancia, b) el de las nueve categorías accidentales, y c) el de la sucesiva división de cada una de estas categorías accidentales en géneros y especies subordinados de modo que se alcancen las especies especialísimas, que son los términos de mayor intensión lógica. Pues bien, es esta estructuración, de tendencia neoplatónica, la que permite considerar a cada uno de los géneros como realidades singulares plenas de sentido esencial, *i. e.* como unidades eidéticas determinadas de forma objetiva. Por ello, la *henología* es el paradigma predicativo que mejor permite postular la realidad de las Ideas.

Teniendo esto en cuenta, hemos de llamar la atención sobre el pasaje en que Aretas recoge, de parte de los comentaristas neoplatónicos alejandrinos, la tematización de la *henología*. Sucede ello en el momento en que, precisamente, procede a explicar las categorías tomadas en sí mismas, en el sentido con que, por oposición a *De interpretatione*, aparecen en *Categoriae*, *i. e.*, como términos no ligados en la estructuración predicativa del juicio y de la proposición. El pasaje adquiere mayor importancia si tenemos en cuenta que tal tematización del paradigma *henológico* sirve como prefacio al estudio de la deducción trascendental de las categorías.⁵⁴

En principio, en el sistema lógico aristotélico, nada hay más allá de los géneros generalísimos que representan cada una de las diez categorías;⁵⁵ en este sentido, cabe decir que Aristóteles forjó diez paradigmas a propósito de diez realidades.⁵⁶ Sin embargo, estas realidades pueden considerarse desde un punto de vista único (ἐφ’ ἑνός), que es el que ocupa la categoría de la substancia sobre las nueve restantes categorías, cuyo sentido ontológico remite, por predicación paronímica, al sentido del ser cifrado en tal substancia.⁵⁷ Esta estructuración metafísica, basada

⁵⁴ Cfr. A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II”... *cit.*, p. 154, sobre la importancia que los debates neoplatónicos en torno al orden de las categorías entre sí adquirieron dentro de los círculos neoplatónicos.

⁵⁵ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 237, ed. M. SHARE (1994), p. 164, 22-23: «τὸ μηδὲν εἶναι πρὸ τῶν γενικωτάτων».

⁵⁶ *Ibidem*, § 237, p. 165, 16-17: «Ὁ μὲν οὖν Ἀριστοτέλης δέκα παραδείγματα τῶν ἰ’ πραγμάτων ἐποίησεν».

⁵⁷ *Ibidem*, § 237, p. 165, 17: «ἔξεστι δὲ καὶ ἐφ’ ἑνὸς ἡμᾶς τοῦτο ποιῆσαι».

—como está— en fundamentos lógicos, sirve como medio de conocer la forma absoluta de la realidad natural, de modo que el Uno neoplatónico pase a ser su último fundamento.

De este modo, se interpreta henológicamente el paradigma ontológico que es, en principio, el que, con mayor propiedad, caracteriza la esencia del pensamiento aristotélico; ahora bien, la tendencia neoplatonizante no se reduce a un giro lógico en pro del paradigma henológico, sino que se hace ver, simultáneamente, la necesidad de que tal paradigma constituya también el patrón que determina la misma realidad:

τὸ γὰρ ἓν εἶναι τὸ ὄν καὶ τῆς φυσικῆς γέγονεν ἀρχή.⁵⁸

No sólo es que se dé la substancia como término primero en cuanto al ser y en cuanto a la predicación, sino que el resto de las categorías se ordenan entre sí de acuerdo con las determinaciones respectivas. Aquí no ocurre como en la deducción que Aristóteles hace de las causas formal, material, eficiente y final —donde el Estagirita parte de la *communis opinio* de los peritos que antes que él se preguntaron por el principio de la realidad, lastrando la metodología especulativa y deductiva de la cuestión con una tal determinación fáctica y empírica—;⁵⁹ por el contrario, Aretas, de acuerdo con los comentaristas neoplatónicos alejandrinos, procede a una deducción de las categorías que es puramente especulativa, en la que las razones de la génesis y el orden respectivo de aquéllas sólo atiende a su esencia.

En primer lugar, la prioridad ontológica de la substancia (ἡ οὐσία) hace que sirva de soporte fundamental (ὑποβάθρα) de los accidentes, representados por las nueve categorías restantes. En segundo lugar, viene la categoría de la cantidad (τὸ ποσόν), ya que, partiendo del principio de la *materia prima* —que es inmaterial (ἡ ὕλη ἀσώματος οὐσα) y, por ende, cualitativamente indeterminada—, la primera determinación operativa viene dada por mor de la categoría de la cantidad, de modo que, primero, se cuantifica (πρῶτον ποσοῦται). En tercer lugar, una vez cuantificada la materia, se determina cualitativamente, de modo que se hace valer la categoría de la cualidad (τὸ ποιόν). En cuarto lugar, viene la categoría de la relación (τὰ πρὸς τι), porque ella implica la dualidad que se supone en el objeto que constituye el término de la relación, de modo que, a diferencia de la cantidad y de la cualidad, carece del estatuto de ser en y para sí (καθ' αὐτὰ).

A pesar de ello, las categorías de cantidad, cualidad y de relación son, junto a la de substancia, las cuatro categorías propiamente simples (ἐν ταῖς ἀπλάϊς κατηγορίαις). Combinándose las tres primeras con esta última, se obtienen el resto de las seis categorías (τὸ ποῦ, τὸ ποτέ, τὸ ποιεῖν, τὸ πάσχειν, τὸ κεῖσθαι, τὸ ἔχειν), hasta completar las diez que

⁵⁸ *Ibidem*, § 237, p. 165, 17-18 [«pues el Uno es el Ser, también ha resultado principio de la Física» v.i.i.l.].

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 3, 983a.

Aristóteles cita en *Categoriae*.⁶⁰ Pese a lo que, en un principio, pudiera pensarse, aun cuando estas seis últimas categorías se han originado por composición (διὰ συνθέσεως ἐγένοντο) o por concurrencia (ἐκ τῆς συνδρομῆς), consideradas en sí mismas, por su ser, siguen siendo simples (ἀπλά), aunque, en comparación con las cuatro primeras, sólo de forma impropia o derivada.⁶¹

La deducción trascendental de las categorías procede, de acuerdo con este orden, dando lugar a la esquematización siguiente:⁶²

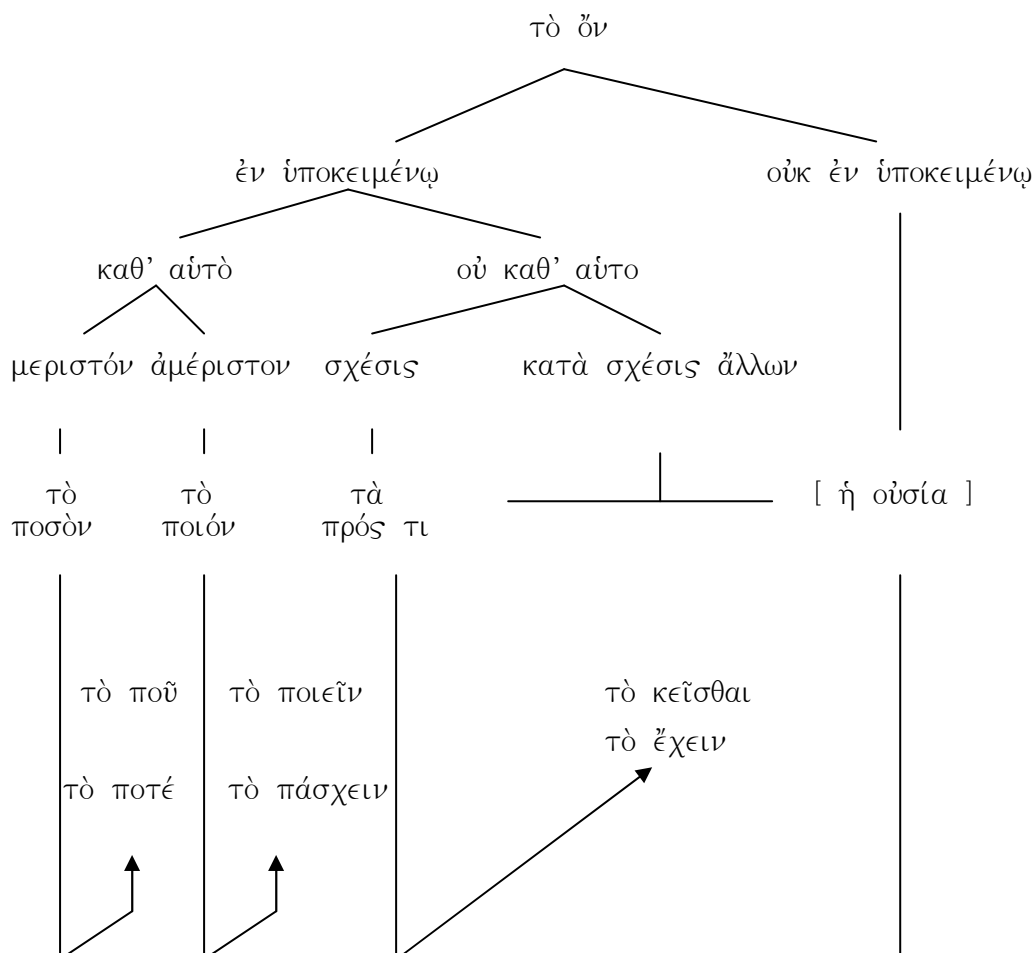


FIGURA 2

No obstante este orden, no puede decirse que, en la explicación que Aretas da de *Categoriae*, se dé una afirmación unilateral o absoluta del paradigma henológico, puesto que ello implicaría hablar de filosofía neoplatónica en unos términos que no se avienen con la filosofía aristotélica que es objeto de comentario. De lo que se trata es de señalar la pauta neoplatónica de la interpretación de Aristóteles, que, en su mayor generalidad, se concreta en el acuerdo entre filosofía platónica y

⁶⁰ IDEM, *Categoriae* 4, 1b 25-27.

⁶¹ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 237, ed. M. SHARE (1994), p. 166, 1-8.

⁶² *Ibidem*, § 237, p. 166, 9-17.

aristotélica, de modo que es posible leer ésta en función de aquélla, mas sin desvirtuarla. Por ello, el acuerdo se busca sobre una disonancia de base que permanece vigente, al menos en parte. Así hemos de interpretar que, poco más adelante del pasaje citado, aun insistiendo en que el orden entre las categorías se mantenga vigente, se haga mención del paradigma ontológico, al decir que «el ser no constituye un género».⁶³

A través de la gran erudición que demuestra con su uso de las fuentes, Aretas no sólo evidencia profundísima comprensión de la problemática suscitada por las categorías aristotélicas; de su selección de los pasajes, también se pone de manifiesto que conoce todas las cuestiones, por intrincadas que fueran. Pero no se limita a presentar *Categoriae* a partir de un vasto y selecto panorama de los desarrollos históricos y especulativos que la obra aristotélica propició, lo que ya permite leerla enriquecida por tal capacidad generativa, sino que, además, en lo puramente personal, realiza críticas de gran calado. Una de ellas, relacionada con la tematización del paradigma henológico, evidencia que es el interés teológico el resorte que impulsa tanto la identificación de los problemas como la tendencia platonizante de resolverlas. Dice así:

κατακέχρηται ἐν τῇ πραγματείᾳ τῶν *Κατηγοριῶν* τῇ ἐπαγωγικῇ πίστει ὡς τῶν κατηγοριῶν μὴ ἔχουσιν τι πρὸ ἑαυτῶν, πάντα δὲ μεθ' ἑαυτάς.⁶⁴

En efecto, al denunciar que las categorías no tengan un término precedente, cual es el Uno en la filosofía platónica y neoplatónica, denuncia que no se lo reconozca como causa única a partir de la que poder explicar la multiplicidad del mundo físico, aun cuando ello sea a través de las categorías.

Ya hemos visto cómo el paradigma henológico, y no el ontológico de *Categoriae*, es el que permite referir la abigarrada multiplicidad a un término único; y, por otra parte, cómo los autores neoplatónicos, aplicando el paradigma henológico a la estructuración lógica de las categorías, gracias a la predicación paronímica o analógica de cada una de ellas con respecto a la categoría de substancia, trataban de henologizar aquella estructura. Si tenemos en cuenta el decisivo predominio de los pasajes neoplatónicos seleccionados por Aretas para su comentario en este contexto teórico, se ve que el hecho de criticar a Aristóteles por pretender deducir toda la realidad de las categorías no se agota en la negatividad de la crítica que señala su insuficiencia generativa, sino que demanda un término anterior a las categorías que sea capaz a la hora de implicar y explicar toda la realidad. Y, ya se sabe, el Uno fue tomado por muchos teólogos cristianos como el equivalente del Dios Padre de la Trinidad.

⁶³ *Ibidem*, § 237, p. 166, 9: «ἐπειδὴ δὲ μὴ γένος τὸ ὄν, δύνανται αἱ κατηγορίαι τάξιν ἔχειν τοιαύτην».

⁶⁴ *Ibidem*, § 249, p. 181, 6-8: [«abusa en el estudio de *Categoriae* en cuanto a la fe deductiva al hacer que las categorías no tengan un término anterior a ellas, sino haciendo que todo resulte posterior a ellas» v.i.i.l.].

3.7. La triple clasificación alejandrina del universal y la división de la substancia

Ante los problemas internos que presenta la teoría de las categorías aristotélicas, Aretas sienta tres puntos para solucionarlos: a) la prioridad de la substancia viene dada por la naturaleza (φύσει), por oposición al conocimiento, y por la autosubsistencia (τὸ αὐθυπόστατον), por oposición a lo que subsiste por otra entidad; b) la substancia es una, por oposición a la multiplicidad de accidentes; c) el Uno precede a la Multiplicidad. A partir de estos principios de corte manifiestamente neoplatónico, procede a dar cuenta de las seis vertientes (ἑξαχῶς) en que se dice la substancia; su división podemos representarla esquemáticamente del siguiente modo:⁶⁵

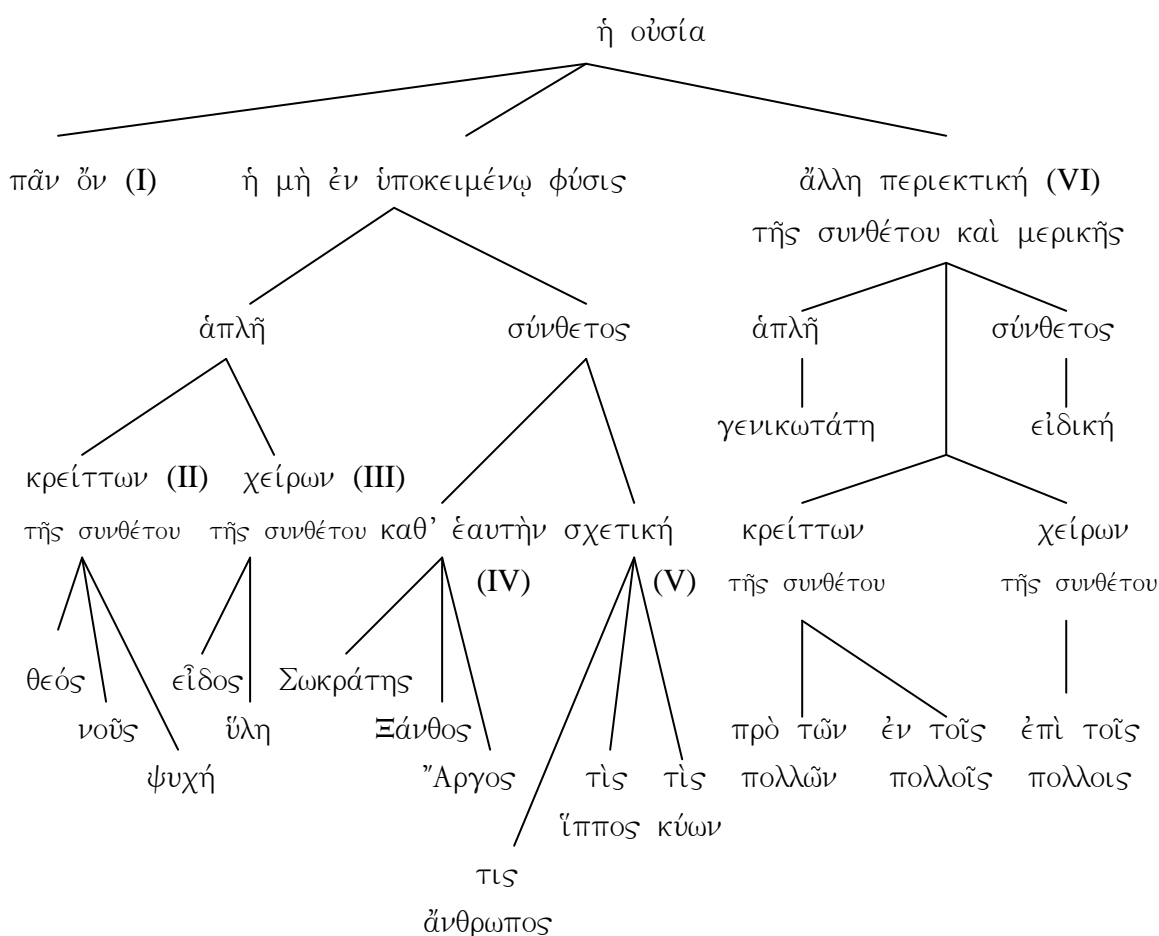


FIGURA 3

La substancia se da de tres modos: a) como ser general holístico (πᾶν ὄν); b) como aquello que no está en un sujeto (ἡ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ φύσις) en el sentido en que en él, como soporte y substrato, están los accidentes; c) como aquello que contiene al compuesto substancial de materia y forma (περιεκτική τῆς συνθέτου καὶ μερικῆς). De este esquema, hay que señalar varios

⁶⁵ Entre paréntesis y con el sistema latino, aparecen numerados los seis tipos de substancia que *Ibidem*, § 239, p. 169, 1-3, reconoce.

aspectos importantes a la hora de entender cuál es el lugar y el modo que le corresponde a la Idea, *i. e.*, al concepto de universal en su relación fundamental con el ser.

En primer lugar, la noción de *substancia como ser general* (I) sólo se menciona por el nombre, sin descender a detalles. De la *substancia que no se da en sujeto alguno* se explica, en un primer momento, la *sección simple* (ἀπλή). Dentro de ella, aparece un criterio digno de reseñar; se trata de el ser más fuerte (κρείττων) o más débil (χείρων) que el compuesto (τῆς συνθέτου) substancial que se halla constituido a partir de los coprincipios ontológicos de la Materia (ύλη) y la Especie (εἶδος), *i. e.*, del σύνολον con el que se entiende la *substancia primera*. Lo significativo es que este tipo de substancia, así constituido, se haga valer como término de referencia a partir del cual cifrar la consistencia del ser con la que poder discernir otros tipos substancia. Así, el Alma (ψυχή), el Intelecto (νοῦς) y Dios (θεός) son los tipos de substancia simple que no están en un sujeto y que son más consistentes (II) que una substancia primera al uso, compuesta de Materia y Forma. Los tres son hipóstasis principales autoinducidas (αἱ τρεῖς ἀρχικαὶ ὑποστάσεις ὡς αὐτοπαράγωγοι), si bien —explica Aretas— sólo Dios es autoinducido en sentido propio, pues las otras dos hipóstasis son generadas por la hipóstasis de Dios. A diferencia de ellas, los componentes substanciales de menor consistencia (III) que la substancia primera al uso son la Materia (ύλη) y la Especie (εἶδος). Esta deficiencia ontológica se debe a que tanto la una como la otra subsisten por el compuesto, aunque no en él, al modo de los accidentes, siendo asumidas sólo por causa de él, de forma instrumental, igual que en el arte de la hípica se usa el freno o la brida, o en el arte de la navegación se ha de usar de la construcción de barcos.⁶⁶

En segundo lugar, está la *sección compuesta* (σύνθετος) de la substancia que no se da en un sujeto. Dentro de ella es el criterio de la aseidad el que sirve para ordenar, por una parte, bajo la clase de lo que es en sí y para sí (καθ' ἑαυτήν) (IV) a las substancias primeras al uso, de las que se da el ejemplo de hombre, referida con distintos nombres propios (Σωκράτης, Ξάνθος, Ἄργος); y, por otra parte, bajo la clase de relacional (σχετική) (V), clasificar estas mismas substancias primeras al uso, pero despojadas de su mismidad concreta y elevadas un grado en la generalidad de las indeterminaciones particulares (τις ἄνθρωπος, τις ἵππος, τις κύων).

Ahora bien, si en el caso de la substancia simple que no está en un sujeto ya hemos tenido la oportunidad de referirnos a substancias puras, *i. e.*, inmateriales, de mayor consistencia que la substancia primera; si, por otra parte, hemos visto cómo ésta tiene, a su vez, mayor consistencia ontológica que los coprincipios substanciales de la Materia y la Especie, actuando esta última como

⁶⁶ *Ibidem*, § 239, p. 168, 24-25: «ἡγεῖται γὰρ ταῦτα τῆς συνθέτου ὡς δι' αὐτὴν παραληφθέντα, ὡς χαλινοποιητικὴ ἵππικῆς καὶ αὐπηγικῆ κυβερνητικῆς».

Forma; y si, por último, hemos visto cómo es posible que la consideración de la substancia primera desde la categoría de relación suponga en aquélla una abstracción que se eleva un grado en cuanto a generalidad (τις), con ello, no se ha dicho lo más decisivo sobre la Idea, abordada aquí a partir de los términos de la substancia y de lo universal. En efecto, además de la substancia general y de la que no se halla en un sujeto, tenemos, en tercer lugar, aquella que es referida bajo la expresión «continente del compuesto y del divisible» (περικεκτικὴ τῆς συνθέτου καὶ μερικῆς) (VI). Los dos objetos contenidos, lo compuesto y lo divisible, son uno, a saber, la substancia primera. Se dice de ella que es un compuesto (συνθέτου) de Materia y Forma, y, por otra parte, que es divisible (μερικῆς), propiedad que corresponde a la Materia, ya que ella, en el caso de ser *materia prima* tiene por primera determinación la cuantificación y, en el caso de la *materia cualificada*, dada su extensión real, es susceptible de ser dividida. Al igual que la substancia que no se halla en un sujeto, la substancia continente también se divide en simple (ἀπλῆ) y compuesta (σύνθετος). La simpleza se debe a que es término ontológico en cuanto a generalidad, *i. e.*, término que actúa como género último, y, por tanto, como género generalísimo. En este sentido se la refiere como «generalísima» (γενικωτάτη). Por su parte, la sección compuesta de la substancia continente viene referida como «especial» (ἐιδική); ello quiere decir que, por oposición a la generalísima, ocupa un puesto de intensión ontológica intermedio, en el que, cuando actúa como género, lo hace a la vez como especie, ya que siempre se da un género de mayor extensión y menor intensión que lo contenga como tal especie.

La substancia continente, con independencia de que sea simple y generalísima o especial y compuesta, se divide, en cuanto a la consistencia ontológica, en dos términos. El primero es más fuerte (κρείττων) que la substancia primera y comprende el universal previo a la multiplicidad (πρὸ τῶν πολλῶν) y el que se halla en la multiplicidad (ἐν τοῖς πολλοῖς). El segundo término es el que es más débil (χείρων) que la substancia primera; en este caso, sin sufrir ulteriores especificaciones, sólo comprende el universal que es posterior a la multiplicidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). Vemos pues, cómo en el estudio de la substancia queda comprendida la triple clasificación alejandrina del universal.⁶⁷ Ello es importante en la medida en que aparece claro cómo el universal guarda relación directa con la substancia (οὐσίᾳ) y, en definitiva, con el ser; por otra parte, hemos de llamar la atención sobre el hecho de que aquí se considere más sólido el

⁶⁷ P. KOTZIA PANTEL, "M. Share, *Arethas of Caesarea's Scholia on Porphyry's Isagoge and Aristotle's Categories (Codex Vaticanus Urbinas 35): A Critical Edition* [The Academy of Athens: Corpus Philosophorum Medii Aevi – Commentaria in Aristotelem Byzantina, 1] Athens-Paris-Bruxelles 1994, xvi+293"... *cit.*, pp. 409-410, ya había llamado la atención sobre la presencia de la triple clasificación alejandrina del universal en el comentario de Aretas, en particular de la interpretación de las Ideas platónicas como universal πρὸ τῶν πολλῶν. Ello no ha de extrañarnos, pues, como hemos visto gracias al estudio de M. Rashed, la fuente principal de Aretas no es otra que David de Alejandría. Más importante es resaltar el hecho de que Aretas utiliza su fuente sin añadir ningún comentario crítico contra la mayor solidez ontológica que aquel tipo de universal tiene respecto a las substancias primeras.

universal en la multiplicidad que cada una de las sustancias primeras que la conforman, pues —como se sabe por lo dicho en el capítulo correspondiente a la escuela neoplatónica de Alejandría— el universal en la multiplicidad de la gradación alejandrina (ἐν τοῖς πολλοῖς) corresponde a la μορφή aristotélica. Tal μορφή es considerada en *Categoriae* la clase περιεκτική de οὐσία, pero sin ser propiamente sustancia en el sentido en el que, como el mismo Aretas nos informa, se dice del εἶδος y de la ὕλη, que son, junto al compuesto de ambas, sustancias. Se ve, pues, que, si bien en *Categoriae* Aristóteles evita referirse a la μορφή como οὐσία, concediendo con ello prioridad ontológica a la sustancia primera sobre la sustancia segunda, la interpretación de Elías y David que Aretas saca a colación, afirma expresamente lo contrario una vez que clasifica como universal en la multiplicidad como más sólido que el compuesto de forma y materia, *i. e.*, que la sustancia primera. Este es un caso en el que puede comprobarse cómo la filosofía «aristotélica» es forzada a albergar tesis explícitamente «neoplatónicas» tanto cuanto lo permite el límite que, en algún sentido, supone que haya de seguir reconociéndose como «aristotélica». Que la referencia a la περιεκτικὴ οὐσία de los alejandrinos que Aretas saca a colación en su comentario tenga un valor neoplatónico, no sólo queda evidenciado por considerar más consistente ontológicamente el universal ἐν τοῖς πολλοῖς que la sustancia primera, sino también por el origen neoplatónico del término «περιεκτική», que no aparece en Aristóteles. En un sentido más general, también hay que llamar la atención sobre el simple hecho de que Aretas utiliza la clasificación de los comentaristas neoplatónicos de Alejandría, pues ello atestigua la vigencia que las doctrinas de esta escuela mantenían dentro de la cultura filosófica bizantina.

Veamos, para mayor detalle, cuál es la forma exacta en que Aretas, siguiendo a Elías,⁶⁸ refiere la explicación de la sustancia continente, que coincide con el concepto de universal en sí, libre de determinaciones:

ἔστι δέ τις καὶ ἄλλη οὐσία παρὰ ταύτας, ἥτις συνθέτου καὶ μερικῆς περιεκτικῆς, ὡς ἡ εἰδικὴ καὶ γενικῆ· σιωπάσθω γὰρ ἡ διαφορὰ νῦν, μήτε κυρίως περιεκτικὴ οὖσα τῆς συνθέτου (οὐ γὰρ λέγεται ὁ Σωκράτης λογικότης), μήτε γνώριμος οὖσα τῷ πολλῷ ἀνθρώπῳ· οὗτος γὰρ λογικὸν ζῶον οἶδεν, οὐ λογικότητα. καὶ αὕτη δὲ ἡ περιεκτικὴ τῆς συνθέτου δύναται καὶ ἀπλῇ εἶναι ὅταν γενικωτάτη ᾖ, καὶ σύνθετος ὅταν εἰδική, καὶ κρείττων τῆς συνθέτου ὅταν πρὸ τῶν πολλῶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς ᾖ, καὶ χείρων ὅταν ἐπὶ ποῖς πολλοῖς.⁶⁹

⁶⁸ ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 162, 28-31; e *ibidem*, p. 36-163.

⁶⁹ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 168, 27 – 169, 1 [«Hay además otra y cierta sustancia además de éstas, la cual es continente de la compuesta y divisible, como especial y general;

Una vez explicada la referencia a la triple clasificación del universal alejandrino, debemos reparar en los siguientes aspectos del pasaje. Una vez que queda claro que con la expresión «περιεκτική οὐσία» se refiere al universal libre de determinaciones, como, *e. g.*, lo es la cualidad abstracta de ser racional o «Racionalidad»,⁷⁰ se derivan dos consecuencias inmediatas: a) que, en sí mismo, no es propiamente continente (μήτε κυρίως περιεκτική) del compuesto, y que b) no es conocido con familiaridad (μήτε γνώριμος). Lo primero se dice en sentido fundamentalmente gramatical o lógico, tal como se deriva del argumento que dice que, en efecto, no se dice «Sócrates Racionalidad» (οὐ γὰρ λέγεται ὁ Σωκράτης λογικότης); sin embargo —ya lo vimos—, como el objetivo de estudio de *Categoriae* es triple y se refiere tanto a los conceptos y a las voces como a las cosas, el sentido es ontológico. El hecho de que la substancia continente no sea habitualmente conocida por el común de los mortales también se evidencia a partir del mismo hecho lingüístico, pues, para referirse al hombre, se dice «animal racional» y no «animal Racionalidad» (λογικὸν ζῷον οἶδεν, οὐ λογικότητα); se pone así de manifiesto que la adjetivación de la diferencia lógica «Racionalidad» es condición tanto de poder ser substancia continente, como de ser susceptible de conocimiento a través de las estructuras lingüísticas correspondientes.

Aretas continúa explicando que, de los seis tipos contenidos en el estudio de la substancia,⁷¹ *Categoriae* no versa más que sobre dos: acerca de a) la substancia primera, *i. e.*, el compuesto de materia y forma, y ello sólo en la medida en que no se la considera como realidad (οὐ περὶ τῆς συνθέτου ὡς πράγματος) —que, en este caso, es objeto de la Fisiología (φυσιολογίας)—, sino como entidad particular (ὡς μερικῆς), opuesta a la entidad universal correspondiente, *v. g.*, cierto hombre (τινὸς ἀνθρώπου) u ‘hombre’ genérico usado como Paradigma.⁷² Esta forma relacional (σχετική) de considerar la substancia, en la que un término particular se dice en relación al todo universal, es el objeto de la Dialéctica (διαλεκτική), ya que ésta, a diferencia de la Fisiología, no versa sobre la naturaleza, sino sobre las relaciones de los seres.⁷³

silenciase por ahora la diferencia, no siendo propiamente continente del compuesto (pues no se dice ‘Sócrates racionalidad’), ni siendo familiarmente conocida para el vulgo. Este conoce el ‘animal racional’, no la ‘racionalidad’. Con todo, esta substancia continente del compuesto puede ser tanto simple, en el caso de que sea generalísima, como compuesta, cuando sea especial, y tanto más sólida que el compuesto, cuando se dé previa a la multiplicidad o cuando esté en la multiplicidad, como más débil, cuando sea posterior a la multiplicidad» *v.i.i.l.*].

⁷⁰ La traducción de λογικότης por «lógica», aunque correcta en cuanto al sustantivo abstracto, está gravada con la homonimia que mantiene respecto al adjetivo femenino singular «lógica» y respecto al nombre de la ciencia o disciplina de la Lógica, si bien es buen uso que, en este último caso, se distinga de las anteriores por comenzar con mayúscula. Para evitar la hominimia, recurrimos a la correspondiente raíz latina, *i. e.*, a «Racionalidad».

⁷¹ Cfr. nota a Figura 3.

⁷² ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 169, 8-9: «διὸ παραδείγματι χρῆται τινὶ ἀνθρώπῳ καὶ τινὶ ἵππῳ, οὐ Σωκράτει οὐδὲ Ξάνθῳ».

⁷³ *Ibidem*, § 239, p. 169, 14-15: «αὕτη [ἡ διαλεκτική] γὰρ οὐ τὰς φύσεις, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τῶν οὐσιῶν ζητεῖ».

En segundo lugar, *Categoriae* versa acerca de b) la substancia continente, *i. e.*, la que, dividiéndose sólo en género y especie y no en diferencias, contiene al compuesto lógicamente divisible. Además de recordar lo que ya se ha dicho acerca de la substancia continente —a saber, que es susceptible de ser dividida, por una parte, en simple y compuesta y, por otra parte, en más fuerte y más débil que el grado de consistencia representado por el compuesto divisible—, Aretas, siguiendo también a Elías,⁷⁴ añade nueva información sobre las determinaciones propias del universal:

περὶ τῆς περιεκτικῆς ταύτης, ἣν καὶ εἰς πρώτην διαιρεῖ καὶ δευτέραν. αὕτη δὲ οὐδὲ ὑπὸ τὴν διαίρεσιν πέπτωκεν, ἅτε δὴ ἐν πᾶσι τοῖς διηρημένοις σκέλεσιν θεωρουμένη καὶ μὴ δυναμένη ἐν ἐνὶ σκέλει ἀντιδιαιρεθῆναι.⁷⁵

De esta última caracterización, hemos de destacar el hecho de que la substancia continente, *i. e.*, el universal que ya se hallaba sujeto a las determinaciones de la división, por una parte, en simple y compuesto y, por otra parte, en más fuerte y más débil que el compuesto, se divide también en primera y segunda substancia. Es cierto que, aunque de modo implícito, esta tercera determinación dicotómica ya se hallaba supuesta en el hecho de considerar la substancia continente más fuerte o más débil que el compuesto. Ello se debe a que, dentro de la sección más fuerte, se comprendía el universal πρὸ τῶν πολλῶν y el universal ἐν τοῖς πολλοῖς, términos que representan respectivamente a la Idea (neo)platónica y a la Forma aristotélica, considerados ambos en *Categoriae* por Aristóteles como substancias segundas; por su parte, en la sección «más débil que el compuesto» de la substancia continente, se comprende el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. Ahora bien, como, para ambas secciones, el término de oposición, así como el límite que define a una y otra, es el compuesto, con independencia de que sea divisible —ya que, aun en este caso, el compuesto divisible, si bien es la consideración relacional de la primera substancia real, conserva, en principio, el mismo grado de consistencia ontológica de ésta—, tenemos con tal compuesto la referencia antitética de la substancia segunda, *i. e.*, la substancia primera. En consecuencia, la división completa de la substancia continente es triple, sin que haya conexión necesaria entre sus respectivos miembros. Esta triple división del universal, interpretado como substancia continente, puede representarse esquemáticamente, de forma complementaria a la doble división de la «Figura 3», del siguiente modo:

⁷⁴ ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 162, 34 - 163, 3.

⁷⁵ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 169, 16-19 [«acerca de esta continente, la cual también se divide en primera y segunda. Pero ésta no ha caído bajo la división, ya que se contempla en todos los miembros contrapuestos por aquélla y no puede ser dividida en un miembro» *v.i.i.l.*].

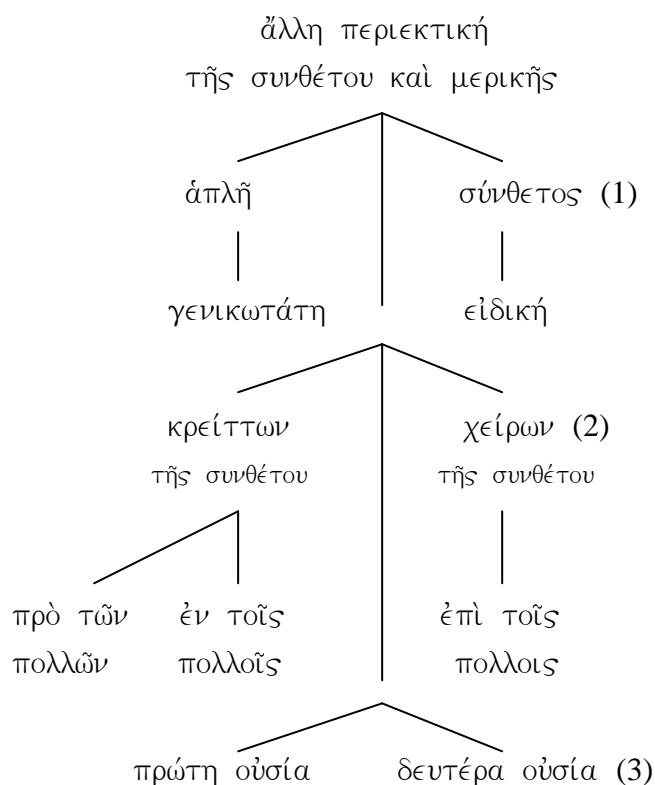


FIGURA 4

En relación con el análisis de los seis tipos de sustancia, Aretas llama la atención sobre la disciplina a la que corresponde a cada uno de ellos como su objeto material propio. Como ya hemos señalado, *Categoriae*, obra que representa a la Dialéctica (διαλεκτική), sólo versa sobre a) el compuesto considerado como término lógico susceptible de división y, por tanto, como entidad particular susceptible de ser opuesta a la entidad universal, así como sobre b) la sustancia universal que lo contiene. Cuando, en vez de tomar la sustancia primera como término divisible, se la considera como realidad, —ya lo dijimos— la disciplina encargada de su estudio no es la Dialéctica, sino la Fisiología (φυσιολογίας). No obstante, la Fisiología también tiene por objeto material a las sustancias simples, aun cuando también constituyen el objeto propio de la Teología (θεολογίας).⁷⁶

3.8. Las categorías como géneros supremos

Ya que Aretas se refiere a las dimensiones de la anchura (πλάτος) y la profundidad (βάθος) para explicar la distribución lógica de las categorías, mantendremos el recurso al espacio para explicar una estructuración que, no obstante, considerada en sí misma, es lógica y corresponde a lo que, tradicional y respectivamente, se reconoce en Lógica como *intentio* (βάθος, ἀνεσις), que es la

⁷⁶ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 169, 1-23.

proporción de notas cualitativamente determinantes, y *extensio* (πλάτος, ἐπίτασις), que es la proporción de sujetos numéricamente comprendidos o contenidos.⁷⁷

Las nueve categorías accidentales se sitúan en una misma línea en cuanto a la profundidad, *i. e.*, en una horizontal que tiene igual intensidad; por encima de ellas se halla la categoría substancial de la οὐσία, respecto a la cual todas las demás se dicen paronímicamente.⁷⁸

El hecho de que, en las categorías, se dé la dimensión de profundidad lógica, *i. e.*, de la intensidad, se pone de manifiesto en la teoría de la predicación que viene definida por ella, ya que, en primer lugar, se predica una especie de cada uno de los sujetos; en segundo lugar, se predica un género; en tercer lugar, se predica otro género más extenso o universal; y, así, hasta alcanzar el género generalísimo bajo el que caiga, que, en cualquiera de los casos, será una de las nueve categorías accidentales; y, después de ella, será definitivamente referido, por predicación paronímica, a la substancia (οὐσία), último término de la ontología aristotélica.

Por otra parte, la dimensión lógica de la anchura, *i. e.*, la extensión, se pone en evidencia con la distinción de las nueve categorías accidentales entre sí, que, a su vez, está fundamentada en la deducción trascendental de las categorías, pues explica la razón de que, junto a la categoría de substancia, sean diez y no más ni menos. La extensión o anchura del espacio lógico no es la que propiamente permite que se dé la división entre géneros y especies (τὸ μὲν κατὰ πλάτος οὐδὲν γένος ἔχει), ya que ésta procede, esencialmente, de acuerdo con la intensidad o dimensión lógica de la profundidad. Sentada la impropiedad extensiva de la división entre géneros y especies, una vez que se constata que tal división, por su naturaleza, sólo puede ser intensiva, empero, la extensión, además de ser la variable base para la función de la intensidad, sirve como dimensión en la que se efectúan las divisiones impropias. Éstas sólo son de carácter heurístico (διδασκαλική) y, por ello, puede decirse que no constituyen más que una mera enumeración (ψιλή ἀπαρίθμησις, οὐ

⁷⁷ Cfr. el uso del término *ibidem*, § 234, p. 163, 5, e *ibidem*, § 304; p. 217, 2, donde, precisamente se refiere a la situación de las diez categorías que, en cuanto a la extensión [x], se sitúan en una misma horizontal referida al eje de ordenadas en el que se gradúa la magnitud de la intensidad [y], ya que ésta es inversamente proporcional a aquélla [$y = f(x) = 1 / x$]. El significado de la extensión se aplica en este caso a la relación que se da entre géneros clasificados bajo categorías distintas, aunque en una misma horizontal en cuanto a la intensidad; la constatación de este uso ha de tenerse en cuenta a la hora de reconocer los precedentes de la distinción entre *intensio* y *extensio*, que fue introducida por la escuela de Port Royal, pero que sólo fue expresada con estos términos, en 1703, por G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* IV, 17, § 9; cfr. *sub voce* "Intensión y extensión", N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia... cit.*, p. 695. Juicios como el de HAMILTON, *Lectures on Logic*, I, 1866, p. 141, que atribuye la formulación de los precedentes medievales de la distinción entre *intensio* y *extensio* a CAYETANO, *In Porphyry Praed.*, ed. 1579, I, 2, p. 37, así como el de A. C. LLOYD, "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II"... *cit.*, p. 149, que afirma que el grado de abstracción de esta distinción no corresponde a ningún filósofo antiguo, quedarían, pues, sujetos a revisión.

⁷⁸ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 221, ed. M. SHARE (1994), p. 146, 12-13: «εἰ δὲ πᾶν παρώνυμον ἀφ' ἑνός, ἀφ' ἑνός δὲ τοῦ ὄντος αἱ κατηγορίαι, οὐ μόνον ἄρα τὰ ὁμώνυμα καὶ συνώνυμα, ἀλλὰ καὶ τὰ παρώνυμα συμβάλλεται ταῖς κατηγορίαις».

διαίρεσις).⁷⁹ Dos ejemplos de tal enumeración son a) la originada en la distinción entre primera y segunda substancia;⁸⁰ b) la que, a un valor constante de intensión, distingue las nueve categorías accidentales entre sí a lo largo de un valor de extensión abierto, permitiendo considerarlas como géneros generalísimos.

Consideradas dos especies en ambas dimensiones, ocurre que los dos tipos de diferencias que los comentadores de Aristóteles explicitan —*i. e.*, a) las constitutivas (συστατικαί), que tienen la virtud de especificar (τὸ εἰδοποιεῖν) un género en su especie, y b) las divisivas (διαίρετικαί), que atienden sólo a aspectos contingentes en cuanto a la esencia— serán o no las mismas, en función de la relación estructural que tengan los géneros a los que, respectivamente, pertenecen.⁸¹ Si los géneros tienen la misma intensión, quiere decir que no se ordenan entre sí (μὴ ὑπ’ ἄλληλα) como, respectivamente, lo hacen la especie y el género; esta es la razón por la que, al converger en géneros generalísimos distintos, habrán de tener las diferencias distintas. En cambio, si las especies se ordenan bajo una misma categoría —lo que no quiere decir que tengan la misma extensión—, las diferencias constitutivas siempre serán las mismas, mientras que las divisivas podrán serlo o no serlo en función de su intensión: serán las mismas, cuando se den a una misma intensión, y no lo serán, cuando se den a diferente intensión.

Aretas explica los ejemplos del género ‘animal’ (ζώου) y de ‘ciencia’ (ἐπιστήμης), que son los mismos que da Aristóteles. Ambos géneros se ordenan bajo categorías distintas: el ‘animal’, bajo la categoría de substancia (οὐσία), y la ‘ciencia’, bajo la categoría de cualidad (ποιότης). Debido a ello, tienen distintas diferencias constitutivas como distintas diferencias divisivas. Por ser ambos géneros no subordinados (ἐτερογενῶν), las diferencias constitutivas son distintas para ‘animal’ (τὸ σῶμα, τὸ ἔμψυχον, τὸ αἰσθητικόν) y para ‘ciencia’ (τὸ ἄπταιστον, τὸ βέβαιον, τὸ περὶ τὰ ἀεὶ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα καταγίνεσθαι);⁸² por lo que hace a las diferencias divisivas de ambos géneros, también son distintas. Así, por una parte, las diferencias divisivas

⁷⁹ *Ibidem*, § 239, p. 171, 10-11.

⁸⁰ *Ibidem*, § 239, p. 170, 22-23: «ὁ δὲ κανὼν ἐπὶ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου κατὰ πλάτος εἴρηται» [«la regla a propósito de lo primero y lo segundo se dice en función de la dimensión lógica de la anchura» *v.i.i.l.*].

⁸¹ ARISTÓTELES, *Categoriae* 1b 15-25, tanto en el caso de los géneros subordinados como de los no subordinados, sólo habla de αἱ διαφοραί en sentido lato, sin distinguir las que pudieran ser constitutivas o divisivas. Esta distinción, que Aretas utiliza en varios pasajes, es obra de los comentadores alejandrinos en los que se basa. Por otra parte, ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 291, ed. M. SHARE (1994), p. 205, 31-33, indica concisamente que lo que distingue los géneros y las especies, de un lado, y las diferencias, de otro lado, es que los primeros se predicán de un sujeto en cuanto a qué, el *quid* o la esencia (ἐν τῷ τί ἐστὶ), mientras que la diferencia sólo se predica en cuanto a la cualidad (ἐν τῷ ποῖόν τι); *ibidem*, 23-24, añade que géneros y especies completan (συμπληρωτικά) la substancia de los individuos, mientras que las diferencias no hacen más que especificar (εἰδοποιεῖν), *i. e.*, determinar una especie a partir del género en el que inmediatamente se contiene; en tercer lugar, la diferencia puede contemplarse sin necesidad de ver una substancia primera, mientras que para poder contemplar la especie es necesario haber visto al menos una substancia primera que pertenezca a ella.

⁸² Cuando una palabra va entre comillas simples, se refiere al género correspondiente; en este caso, la expresión «‘animal’» significa «el género animal».

de ‘animal’ son unas (τὸ λογικόν, τὸ ἄλογον) de acuerdo con a) el modo de conocimiento (ἀπὸ τοῦ τρόπου τῆς γνώσεως); otras (τὸ θνητὸν, τὸ ἀθάνατον) de acuerdo con b) el tiempo de vida (ἀπὸ τοῦ χρόνου τῆς ζωῆς); otras (τὸ ἄπουν, τὸ ὑπόπουν) de acuerdo con la estructuración orgánica (ἀπὸ τῆς διοργανώσεως); y, por fin, otras (τὸ πεζόν, τὸ πτηνόν, τὸ ἔνυδρον) de acuerdo con c) el medio de desplazamiento (ἀπὸ τοῦ τόπου τῆς διαγωγῆς).⁸³ Por otra parte, a la hora de señalar las diferencias divisivas de ‘ciencia’, Aretas no entra en ulteriores distinciones, sino que se remite al modo en que ‘ciencia’ queda dividido en los diálogos platónicos *Gorgias* y *Sophista*, lo cual es una nueva prueba de la vigencia del criterio neoplatónico alejandrino a la hora de interpretar los textos aristotélicos:

ἡ δὲ ἐπιστήμη οὐχ οὕτως, ἀλλ’ ὡς Πλάτων ἐν *Γοργία* καὶ τῷ *Σοφιστῇ*.⁸⁴

Hay que subrayar que, sólo una vez que se ha procedido a la distinción y enumeración heurística entre substancia primera y segunda, tomando a ésta segunda como término lógico, y no como realidad en y para sí, puede considerársela género generalísimo y proceder, siguiendo la dimensión lógica de la profundidad o intensión, a la división en géneros y especies ulteriores hasta llegar a los individuos.⁸⁵ Ésta es una forma de relacionar efectivamente las dos dimensiones que determinan el espacio lógico de las categorías, *i. e.*, extensión e intensión; no obstante, el texto que sigue Aretas no es neutral,⁸⁶ y, así, cuando habla de la división que se produce dentro de los géneros coordinados, en los que las diferencias constitutivas son necesariamente las mismas y en los que las diferencias divisivas lo son sólo contingentemente, recalca que el individuo que es la substancia primera sólo tiene prioridad respecto a la substancia segunda de la especie en el *ordo cognoscendi*, mientras que considerando el *ordo essendi* la prioridad le corresponde a la especie, con lo que invierte y subvierte la filosofía aristotélica de *Categoriae*, supeditándola al criterio de *Physica* y *Metaphysica*, que, a efectos prácticos, significa, en el momento crucial de la decisión, una platonización sin ambages de la lógica aristotélica. En correspondencia con el neoplatonismo imperante en esta orientación, el pasaje sirve, también, para señalar, la prioridad de la intensidad sobre la extensión o, lo que es lo mismo, la prioridad de la cualidad, cifrada en la Idea platónica, sobre la cantidad, cifrada en la categoría aristotélica:

⁸³ ARETAS, *Eἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 235, ed. M. SHARE (1994), p. 163, 16-24.

⁸⁴ *Ibidem*, § 235, p. 163, 24-25.

⁸⁵ *Ibidem*, § 239, p. 170, 21: «Ἡ δὲ οὐσία, εἰς πρώτην καὶ δευτέραν διαιρουμένη, γένος»; que la frase entrecomillada sólo es sintácticamente explicativa, *i. e.*, que no es susceptible de elipsis so pena de modificar esencialmente el significado, lo aprendemos de la sentencia que, poco después, leemos y que refrenda con toda exactitud el paradigma ontológico que caracteriza al pensamiento aristotélico de *Categoriae*: «Διαιρεῖ δὲ τὴν οὐσίαν εἰς πρώτην καὶ δευτέραν οὐχ ὡς γένος εἰς εἶδη».

⁸⁶ OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. A. BUSSE (1902), p. 58, 35-59, 10.

τὸ δὲ κατὰ βάθος πᾶν γένος ἔχει· ἐν παντὶ γὰρ γένει, ὡς ἔφαιμεν, καὶ εἶδη
ἐστὶ καὶ ἄτομα καὶ πᾶν ἄτομον τοῦ οἰκείου εἶδους πρότερον πρὸς ἡμᾶς, τῇ
δὲ φύσει δεύτερον.⁸⁷

Ahora bien, puesto que la primera distinción operada sobre el ser (οὐσία), con el resultado de obtener la mera enumeración entre substancia primera y segunda, se realiza sólo por motivos heurísticos —recuérdese la crítica de esta distinción adjetiva en Focio—, también la ulterior división de las que, según el *ordo cognoscendi*, son substancias segundas —división de cada una de ellas en los géneros, especies e individuos que comprende— es, en última instancia, aproximativo (διακρίσεως γὰρ ἔνεκεν ἐπενοήθησαν αἱ διαιρέσεις).⁸⁸ Lo mismo que sucede con a) la determinación ontológica de los géneros y de las especies ocurre con b) las determinaciones gramaticales, de acuerdo con las cuales se dice que los principios del discurso son letras, sílabas y palabras, así como con c) las determinaciones físicas, de acuerdo con las cuales se dice que los principios de los seres compuestos, *i. e.*, de las substancias primeras, son la Materia, la Especie, el cuerpo indeterminado y los cuatro elementos: en ninguno de estos casos puede decirse que haya verdadera división por el mero hecho de que los elementos más simples se contienen en los más complejos.⁸⁹

A destacar, aquí, la interpretación de la Especie como un concepto instrumental entre otros al servicio de la comprensión de la realidad, para cuya determinación permanece ajena a la verdadera división. Como hemos apuntado, la relatividad del valor científico de estos conceptos se cifra en la artificialidad de la división entre primera y segunda substancia; ahora bien, esta división, que toma la extensión como dimensión lógica *ad hoc*, no es exacta porque la definición de la substancia individual en la que se basa no es solvente ni segura (οὐχ ὑγιὲς δὲ ὁ ὁρισμὸς τῆς ἀτόμου οὐσίας) —pues sólo dice lo que no es—, sino que está dictada en adecuación a la mente humana (τῇ ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ ἀρμόζει), reduciéndose, pues, a nada más que a un producto antropomórfico de la misma.⁹⁰

Por todo ello, en esta explicación de *Categoriae*, Aretas cita un pasaje de Simplicio en el que se interpreta la estructuración categorial como un medio aproximativo para comprender el

⁸⁷ ARETAS, *Eἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 170, 30-32 [«por su parte, de acuerdo con la dimensión lógica de la profundidad, todo género puede <ser dividido>; pues en todo género, como decíamos, hay tanto especies como individuos, y todo individuo es anterior que la correspondiente especie con relación a nosotros, mientras que, en cuanto a la naturaleza, es secundario» *v.i.i.l.*].

⁸⁸ *Ibidem*, § 239, p. 171, 8-9 [«se concibieron las divisiones por mor del discernimiento» *v.i.i.l.*].

⁸⁹ *Ibidem*, § 239, p. 171, 10-16: «τάξις οὖν ἐστὶ διδασκαλικὴ καὶ ψιλὴ ἀπαρίθμησις, οὐ διαίρεσις, ὡς εἰ καὶ ὁ γραμματιστὴς λέγοι τῶν ἀρχῶν τοῦ λόγου τὰ μὲν εἶναι γράμματα, τὰ δὲ συλλαβαί, τὰ δὲ λέξεις, καὶ ὁ φυσικὸς τῶν ἀρχῶν τῶν συνθέτων σωμάτων τὸ μὲν εἶναι ὕλην καὶ εἶδος, τὸ δὲ ἄποιον σῶμα, τὰ δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα· οὐδέτερα γὰρ οὐδὲ τούτων διαίρεσις ἐστὶ διὰ τὸ ἐμπεριέχεσθαι τὰ ἀπλούστερα ἐν τοῖς συνθετωτέροις».

⁹⁰ *Ibidem*, § 239, p. 171, 16-32.

orden de los seres del mundo, sin que haya exacta correspondencia con su realidad, más allá de lo que no representa sino un mero recurso de apoyo (διαδοχῇ μόνῃ). Esto lo evidencia Simplicio con el caso del Ave Fénix: su singularidad real no puede ser tomada como sujeto de la predicación de la especie ‘ave’, ya que, en ella, se pierde la idiosincrasia que le hace ser el Ave Fénix y no cualquier otra ave. Así ocurre, por extensión, con todas las aves tomadas singularmente, de modo que se pone en evidencia la impotencia de la especie y, en general, de la teoría de la predicación aristotélica, para manifestar el ser que, en su *hic et nunc*, se basta a sí mismo durante un tiempo. No obstante, para no desautorizar a Aristóteles ni dar la impresión de que el estudio de la Lógica es una insubstantial vanidad de vanidades, añade Aretas: «οὕτως Σιμπλίκιος».⁹¹

En conclusión, se ve que, si, por una parte, tal como lo demuestra la preeminencia del *ordo essendi* sobre el *ordo cogniscendi* en la apreciación de las substancias primera y segunda, y, por otra parte, tal como lo certifica la referencia a las divisiones epistémicas de *Gorgias* y *Sophista*, los esfuerzos por platonizar la exégesis de *Categoriae* son manifiestos; en definitiva, la teoría de los géneros y de las especies, así como la teoría de la composición de la substancia primera a partir de los coprincipios de la Materia y la Especie, tienen únicamente un valor aproximativo que impide referirlos a la auténtica división. Con todo, el valor de la verdadera división no queda absolutamente cancelado, pues se indica que el antropomorfismo gnoseológico sólo se acusa en el conocimiento de las realidades singulares (τὰ μοναδικὰ) contingentes (τὰ δὲ ἔστ’ ἂν ἦ), *i. e.*, las que pertenecen al mundo sublunar; mientras que en el conocimiento de las absolutas (τὰ μὲν ἀπλῶς), de las que, siguiendo a Alejandro de Afrodisias, cita las celestes, la división procuraría un conocimiento más exacto.⁹²

Por lo demás, con independencia de la correspondencia que la distinción entre substancia primera y substancia segunda pudiera tener con la realidad, Aristóteles ha cometido una inconsistencia en lo que a la terminología se refiere. En el caso hipotético de que la distinción

⁹¹ *Ibidem*, § 232, p. 162, 22-25: «ἵστέον δὲ ὡς οὐ κυρίως ὑπ’ ἄλληλα λέγεται· οὐ γὰρ ἄμφω ὑπὸ τὸ ἕτερον, ἀλλὰ θάτερον μόνον, ὥσπερ καὶ τὸ εἶδος οὐ κυρίως κατὰ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ πᾶν λέγεται· ὁ γὰρ φοῖνιξ τὸ ὄρνειον τῇ διαδοχῇ μόνῃ κατὰ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ. οὕτως Σιμπλίκιος». El pasaje se refiere a SIMPLICIO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 55, 24-56. Más detalladamente, refiere el mismo pasaje en ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 172, 29-36 — 173, 1-4, donde, cita a Alejandro de Afrodisias por conceder, contra Olimpiodoro, prioridad natural a la substancia primera.

⁹² *Ibidem*, § 239, p. 172, 29-36; la cita de Alejandro de Afrodisias la toma Aretas de OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. A. BUSSE (1902), p. 58, 28-35 y de SIMPLICIO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 55, 29-31, autores de notable impronta neoplatónica. Debido a ello, a pesar de que Alejandro destaque en la historia de la filosofía por haber propuesto la solución de las contradicciones inherentes al *corpus aristotelicum* en un sentido contrario al de los neoplatónicos, afirmando que la substancia individual es primera no en cuanto al *ordo cognoscendi* sino en cuanto al *ordo essendi* (τὴν ἄτομον οὐσίαν τῆς καθόλου φύσει προτέραν); el pasaje que saca Aretas a colación tiene la intención de dejar la puerta abierta a la objetividad de la verdadera división, que sólo tiene lugar cuando procede sobre las entidades absolutas (τὰ μὲν ἀπλῶς, ὡς τὰ οὐράνια), de las que sólo cita como ejemplo las celestes (τὰ δὲ ἔστ’ ἂν ἦ, ὡς ὁ φοῖνιξ τὸ ὄρνειον), y no de las contingentes, tal como se evidencia a partir de la aplicación del pasaje del Ave Fénix a éstas y sólo a éstas. *Cfr.* el texto completo en la sección de «Textos y traducciones» incluido como apéndice en el presente trabajo.

aristotélica tuviese fundamento en la realidad, siendo los individuos sustancias primeras y las especies sustancias segundas, siendo las especies más substanciales que los géneros por hallarse más próximas a los individuos, Aristóteles debería haber denominado «sustancias terceras» (τρίται) a los géneros, que ocuparían un tercer lugar.⁹³

3.9. La afirmación del paradigma ontológico

Un pasaje, en el que Aretas sigue a Olimpiodoro, establece explícitamente el acuerdo entre las metafísicas de Platón y de Aristóteles, en particular, en lo que respecta a la calificación aristotélica de la primera sustancia como un esto determinado (τόδε τι) y la correspondiente calificación del universal como un cual determinado (τοιοῦνδε). Platón, nos dice, procedió de forma contraria, determinando el universal cualitativamente y el individuo concretamente. Sin embargo —explica—, uno y otro no están en contradicción, ya que las determinaciones de la cualidad y la concreción no son absolutas, sino relativas a la definición y a la indefinición. Pues bien, como ocurre que estas dos últimas precisiones las comparte tanto el universal como el individuo, puede decirse que Platón y Aristóteles no se hallan en discordancia (οὐ διαφωνοῦσιν);⁹⁴ con ello se evidencia la dependencia de Aretas respecto a la hermenéutica concordista de los neoplatónicos de Atenas y de Alejandría. Es gracias a esta hermenéutica que, en su comentario, Aretas puede hablar del significado del paradigma ontológico, nada más haber presentado, por extenso, el desarrollo del paradigma henológico.

Nos informa Aretas de que cada uno de los tres términos equívocos más generales, que sirven para decidirse por uno de los dos paradigmas, el henológico o el ontológico, corresponde a una de las escuelas filosóficas principales: a) el Uno (τὸ ἓν), de acuerdo con Platón; b) el ser (τὸ ὄν), de acuerdo con Aristóteles; c) la noción de ‘algo’ (τὸ τί), de acuerdo con los estoicos.⁹⁵ El ser se dice equívocamente al ser predicado de las diez categorías, y las cualificaciones (ποιά) que participan (μετέχοντα) de una determinada cualidad (ποιότητος) se dicen paronímicamente. A la hora de saber qué orden se sigue en la concepción de las especies, tiene mayor importancia que las categorías, como géneros, se digan unívocamente al ser predicadas de las especies pertinentes; este último tipo de predicación es el que constituye la base del

⁹³ *Ibidem*, § 250, p. 182, 22; *ibidem*, 266; 189, 21-23: «Ἄλλ’ εἰ αἱ εἰδικαὶ τῶν γενικῶν μᾶλλον οὐδαί, διὰ τί μὴ τριχῶς αἱ οὐσαί, καὶ πρῶται μὲν αἱ ἄτομοι, δεύτεραι δὲ αἱ εἰδικαί, τρίται αἱ γενικαί;».

⁹⁴ *Ibidem*, § 287, p. 203, 21-29: «ἰστέον δὲ ὡς Ἀριστοτέλης μὲν τὴν ἄτομον οὐσίαν τόδε τι καλεῖ, τὴν δὲ καθόλου τοιοῦνδε, Πλατωνὸς ἔμπαντιν φάσκοντος. καὶ οὐ διαφωνοῦσιν· ἔξον γὰρ ἑκατέραν καὶ τόδε τι καλεῖν καὶ τοιοῦνδε· τὸ μὲν γὰρ τόδε τι ὠρισμένον σημαίνει, τὸ δὲ τοιοῦνδε ἀόριστον, ἔστι δὲ ἐν ἑκατέρᾳ ἀμφοτέρᾳ· ἢ τε γὰρ ἄτομος οὐσία τῷ ἐνὶ ἀριθμῷ περιώριστα, τῷ μεταβάλλειν δὲ οὕτως ὡς μηδὲ τὴν περὶ αὐτοῦ ἀναμένειν προσηγορίαν ἀορισταίνει κατὰ τὸ Ἡρακλείτειον τῆς ἀειπαθείας δόγμα, ἢ τε καθόλου ὠρισταί μὲν τῷ ἀμεταβλήτῳ, ἀορισταίνει δὲ τῷ ἀλλάσθαι ἐν τῷ τῶν ἀτόμων πλήθει».

⁹⁵ *Ibidem*, § 215, p. 139, 25-27.

paradigma ontológico aristotélico, que impide la estructuración henológica del ser y, por lo tanto, invalida la realidad de las Ideas como uno de los estamentos hipostáticos de acuerdo con los que, en toda filosofía platónica, procede el ser.⁹⁶ Por lo tanto, vemos cómo la tendencia neoplatónica del comentario de Aretas no impide que se conserven las características básicas de la metafísica aristotélica.⁹⁷

3.10. La concepción del universal como substancia «segunda»

Otro rasgo típicamente aristotélico es la definición del universal como término que se dice de un sujeto y que está en un sujeto, sin que el universal sea sujeto ni substancia. Esta definición del universal es la que corresponde, por una parte, tanto al género como a las diferencias y, por otra parte, al accidente. Por su parte, la substancia primera está en un tiempo y en un espacio, pero no está subsistiendo en otra substancia, como, *e. g.*, lo está la diferencia de la blancura (τὸ λευκόν), que se predica de aquélla como accidente.

El universal, sea género o diferencia, no se halla como una parte en un todo, ya que le es imposible ser al margen de aquello en lo que está; *i. e.*, no puede darse separadamente.⁹⁸ Por otra parte, si bien una de las significaciones del «estar en algo» (τοῦ ἐν τινι) es la que se refiere a la forma en la que el género está en la especie, Aretas matiza que esta relación no es la del todo en sus partes, ya que, en este caso no se da el todo en cada una de las partes como una unidad entera, sino sólo como agregación de todas las partes. Lo que ocurre en el caso del género que «está en» las especies es que se halla enteramente (ὁλόκληρον) en todas y cada una de las especies que comprende y, por tanto, de las que puede predicarse unívocamente de acuerdo con el paradigma ontológico:

καὶ ὅλον μὲν ἐν μέρεσιν, γένος δ' ἐν εἴδει, ἐπεὶ τὸ μὲν ὅλον οὐκ ἔστιν ὁλόκληρον εἰ μὴ ἐν πᾶσιν ἢ τοῖς μέρεσιν, τὸ δὲ γένος καὶ ἐν εἴδει δίδωσιν ἑαυτὸ ὅλον· τοῦ γὰρ ὀρισμοῦ τοῦ γένους πάντα τὰ ὑπ' αὐτὸ εἶδη ἐπίσης μετέχει.⁹⁹

⁹⁶ *Ibidem*, § 214, p. 137, 16-18. *cfr.* la reiteración del paradigma ontológico *ibidem*, § 215, p. 140, 14-19.

⁹⁷ Otras afirmaciones expresas del paradigma ontológico las encontramos *ibidem*, § 270, p. 193, 5-6: «οὐδεμία δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν ὁμωνύμως κατηγορεῖται· ἀλλὰ συνωνύμως»; *ibidem*, 280; 198, 27 – 199, 2: «εἴ γε πᾶν γένος καὶ εἶδος ὧν ἔστι γένος καὶ εἶδος συνωνύμως κατηγορεῖται [ὧν ἔστι γένη καὶ εἶδη], ἀλλὰ τὸ συνωνύμως κατηγορεῖσθαι μόνον»

⁹⁸ *Ibidem*, § 227, p. 151, 10-13.

⁹⁹ *Ibidem*, § 227, p. 151, 29-32: [«aun cuando el todo <está> en las partes y el género en las especies, el todo no es entero si no sea en las partes todas, mientras que el género ya se da entero en una especie; pues todas las especies que están bajo el mismo género participan igualmente de él» *v.i.i.l.*].

Ésta es una de las once formas en las que puede decirse la relación «estar en» de forma legítima (κατὰ φύσιν); ocurre que las relaciones en las que a) el género está en las especies y b) las especies en el género, consideradas desde un punto de vista lógico y predicativo, no son, respectivamente, a') la que se da entre el todo y la parte la parte en el todo, ni b') la que se da entre las partes y el todo, ya que, en el primer caso, a'') el género está entero en cada una de las especies a él subordinadas y, en el segundo caso, b'') las partes que representan las especies son también, de algún modo, un tipo de «todo». El mismo resultado tenemos, por lo que hace a esta relación, en el caso de la especie considerada físicamente; entonces, tampoco puede decirse que la especie está en la materia como una parte: ni la especie es una parte de la materia, porque no es material (μὴ τῆς ὕλης μέρος τὸ εἶδος), ni es una parte del compuesto formado a partir de los coprincipios de la substancia individual, porque no es separable, sino que sólo existe en la materia (εἰ ἐνυπάρχει, ἀλλ' οὐχ ὑπάρχει) conformando la realidad de la substancia primera.¹⁰⁰ Esto se debe a que la composición a partir de la especie y la materia que se da en la substancia individual, *i. e.*, la substancia primera, no significa un todo compuesto de partes, sino la posibilidad de que la especie conforme la realidad en calidad de entidad advenediza (ἐπιγιγνομένου).¹⁰¹ De este modo, tenemos que la especie no está en la materia como una parte del compuesto substancial ni es separable de la materia; afirmar lo contrario constituiría un exceso (πλεονεξίας):

τὸ μὴ ὡς μέρος ἐν ὅλῳ, τὸ αδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστι, τὸ μὴ εἶναι ἀπλῶς ἐν τινι, [...] πάλιν τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ, μὴ ὄν αὐτῆς μέρος μηδὲ δυνάμενον χωρὶς αὐτῆς εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ὑποκειμένῳ.¹⁰²

3.11. Los λόγοι y el ámbito de la Biología

Aretas sigue a Olimpiodoro para solucionar la cuestión de cómo es posible que se hallen los accidentes universales (τὰ καθόλου συμβεβηκότα) en la substancia divisible. En contra de Siriano, el universal se halla, según Aretas, en la naturaleza del esperma (ἐν τῇ φύσει τοῦ σπέρματος) que tiene la razón (λόγον) de la especie, no de los particulares, ya que el objeto de la naturaleza es la creación del género o la especie, no del particular, que se individúa por circunstanciación. En contra de Porfirio, dice que, en la substancia universal, dado que es incorpórea, no están los

¹⁰⁰ Cfr. *item ibidem*, § 227, p. 154, 8-10: «πάλιν τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ, μὴ ὄν αὐτῆς μέρος μηδὲ δυνάμενον χωρὶς αὐτῆς εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν ὑποκειμένῳ». Análogamente a la incorrección que representa la pretensión de querer separar la especie de la materia, como si fuera una parte del compuesto, se da la de pretender poder separar los accidentes, aun cuando no ensitan en sí, sino en el sujeto.

¹⁰¹ *Ibidem*, § 227, p. 152, 15-16: «οὐδὲ γὰρ ἡ σύνθεσις τῶν μερῶν τὸ ὅλον, ἀλλ' ἡ ποιὰ σύνθεσις μετὰ τοῦ ἐπιγιγνομένου εἶδους».

¹⁰² *Ibidem*, § 227, p. 151, 10-12 e *ibidem*, 154, 8-10 [«lo que no está como parte en el todo, lo que le es imposible estar separado de aquello en lo que está, lo que no está en algo absolutamente [...] de nuevo, la especie está en la materia sin ser parte de ella y sin poder separarse de ella, por lo que se halla en el sujeto» *v.i.i.l.*].

accidentes, sino las Razones (οἱ λόγοι) que los transfieren.¹⁰³ Se pone, de este modo, en evidencia cómo la problemática de los universales tenía también que resolverse en el ámbito de la biología, desarrollando los principios, que, si bien obedecían a los planteamientos de Platón y de Aristóteles, encontraban en los λόγοι de Plotino su precedente más notable.

3.12. La referencia explícita a las Ideas platónicas

Las dos referencias explícitas a las Ideas que se contienen en el comentario de Aretas a *Categoriae*, además de la que, indirectamente, se halla en la mención del universal πρὸ τῶν πολλῶν, se hallan en escolios tomados literalmente de Simplicio.¹⁰⁴ Quiere esto decir que, en todo el comentario, Aretas no trata directamente de las Ideas platónicas, como, por lo demás, sucede con el resto de temas tratados. Sin embargo, dado que la teoría platónica de las Ideas puede entenderse como la primera formulación histórica sobre el problema de la naturaleza del universal y puesto que tanto el desarrollo de la lógica aristotélica como el nacimiento de la crítica de la teoría platónica de las Ideas realizada por Aristóteles parten de aquella primera formulación, no debemos perder de vista que, en toda su explicación de *Categoriae*, Aretas no deja de referirse implícitamente a las Ideas platónicas como a un permanente término de oposición. Así lo veíamos en su continua referencia a los textos de los comentaristas alejandrinos, en los que se habla de la triple clasificación del universal, y en sus extractos de Simplicio, donde se estudia el criterio empleado por Aristóteles para establecer la distinción entre la substancia «primera» y la «segunda». En su mayor parte, esta orientación hermenéutica seguida por Aretas viene exigida por la propia referencia de *Categoriae* a la filosofía platónica en general y, muy en particular, a la denominada teoría platónica de las Ideas. Este es un rasgo que está presente en el conjunto de la obra aristotélica, pero que, en el caso de *Categoriae* —por constituir las categorías aristotélicas, en general, la reformulación lógica de las Ideas y, en particular, de los cinco Géneros mayores de *Sophista*— pasa a ocupar un lugar principal. El hecho de que Aretas se pronuncie explícitamente, siquiera bajo la cita literal de Simplicio, sobre las Ideas platónicas no es sino una de las formas en que, en su comentario, viene aludiendo a su naturaleza, una vez que ellas mismas representan no sólo el término de oposición de las categorías, sino, incluso, su horizonte hermenéutico más general.

¹⁰³ *Ibidem*, § 245, p. 178, 20-25: «ἢ πρὸς μὲν τὸ πρῶτον ῥητέον ὅτι ἐν τῇ φύσει τοῦ σπέρματος ἐστὶ τὸ καθόλου ὡς μὴ τοῦ καθ' ἕκαστα ἀλλὰ τοῦ εἶδους λόγον ἐχούσῃ σκοπὸς γὰρ τῇ φύσει οὐ Σωκράτη ποιῆσαι ἀλλ' ἄνθρωπον, ὅς ἐκ περιστάσεως ἡτομώθη. πρὸς δὲ τὸ δεύτερον ὅτι οὐ τὰ συμβεβηκότα ἐν τῇ καθόλου οὐσίᾳ ἐστὶν ἀσωμάτω οὕση, ἀλλ' οἱ λόγοι τῶν συμβεβηκότων καθ' οὓς παράγει αὐτά».

¹⁰⁴ *Ibidem*, § 271, p. 194, 12 e *ibidem*, § 291, p. 206, 34.

Además de tomar a Simplicio como una de las fuentes básicas —junto al mismo Platón, y Alejandro de Afrodisias, Plotino, Porfirio, Jámblico, Siriano, Olimpiodoro, Elías y David— para la redacción de su comentario, Aretas copia literalmente diez fragmentos suyos, que ocupan buena parte de la segunda mitad del comentario; esta circunstancia sólo vuelve a darse con Jámblico, de quien también copia un pasaje literal.¹⁰⁵ No sólo por ser una de sus principales fuentes, ni por copiar los diez fragmentos literalmente queda expreso el aprecio en que Aretas tenía a Simplicio, en correspondencia, también reconoce que es más preciso que el resto de comentadores aristotélicos.¹⁰⁶

Los pasajes que Aretas extracta literalmente de Simplicio, en consonancia con el decidido neoplatonismo de éste, tienen por objeto la crítica de las incoherencias o inconsistencias teóricas en que Aristóteles cae en *Categoriae* y, de forma especial, en lo que toca a la determinación del universal como substancia segunda. Hemos de llamar la atención sobre el hecho de que Aretas utilice fuentes primariamente neoplatónicas para la exégesis de una obra tan fundamental como *Categoriae*, en principio, nada le habría impedido recurrir a fuentes que, tradicionalmente y *a posteriori*, desde un punto de vista de la historia externa de la filosofía, se suelen considerar más fieles a Aristóteles, como es el caso de Alejandro de Afrodisias, a quien, el mismo Simplicio cita, pero sólo para refutar sus posiciones teóricas.¹⁰⁷

El primero de los fragmentos de Simplicio constituye, por sí solo, todo un tratado de reinterpretación neoplatónica de *Categoriae*. En particular, hace ver cómo la determinación

¹⁰⁵ Los fragmentos son fácilmente reconocibles por su epígrafe, que dice «Σιμπλικίου», y corresponden a las siguientes secciones del comentario: 240, 248, 256, 258, 271, 289, 290, 291, 297 y 314; el de Jámblico es el 308.

¹⁰⁶ *Ibidem*, § 245, p. 270, 23: «Σιμπλικίος δὲ ἀκριβέστερον τούτοις ἐπιβάλλων οὕτως φησὶν [...]».

¹⁰⁷ El hecho de que se considere a Alejandro de Afrodisias como exégeta del *corpus aristotelicum* que se mantiene fiel al espíritu de Aristóteles en sus análisis no deja de constituir un gran prejuicio, sólo justificable dentro de una comprensión superficial de la historia de la filosofía que atiende más los aspectos que conforman su historia externa que los que se refieren al pensamiento verdadero de los autores y que deben contarse como la fuente principal de una historia interna de la filosofía que atienda a los desarrollos especulativos del pensamiento originario. El dato objetivo es que Aristóteles dejó constancia de varias inconsistencias teóricas que tienen que ver con los conceptos fundamentales de su pensamiento, todos los cuales remiten al concepto de substancia.

Históricamente, tales inconsistencias fueron resueltas en dos direcciones principales: la neoplatónica y la antiplatónica, con independencia de lo que, al respecto, pudieran añadir el dogmatismo de los estoicos y el de Epicuro. Alejandro es el más eximio representante de la interpretación antiplatónica del *corpus aristotelicum*, lo que no implica en absoluto que Aristóteles fuera, precisamente, antiplatónico. Es éste uno de los tópicos que ha sufrido Aristóteles en la historia de sus interpretaciones; en particular, la falsedad que implica es, al menos, tan grave como la que comentieron los teóricos de la ciencia empiristas y positivistas de los s. XVIII y XIX, especialmente ingleses, al filtrar el genuino espíritu especulativo de Aristóteles a través de fórmulas parciales como la de la «*tabula rasa*», el «*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*», etc. La lúcida e históricamente temprana crítica de este último aspecto la encontramos formulada en G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. II...* cit., p. 238-239, donde critica que se llegue a interpretar la filosofía aristotélica como «empirismo, un lockeanismo de la peor especie»; para la correcta interpretación de los lemas medievales citados, cfr. *ibidem*, p. 306-307.

Los exégetas que, actualmente, han resaltado la pertenencia del pensamiento aristotélico al platonismo son, desde una perspectiva evolutiva, W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; opuesto a él por la adopción de una hermenéutica histórica y sistemática a la vez, cabe destacar a G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della 'Metafisica' di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1984; reimpr. 1993.

«segunda» de la substancia universal se halla en doble contradicción.¹⁰⁸ El Estagirita dice, a modo de ejemplo, que el género ‘hombre’ (τὸν ἄνθρωπον) habrá de contener algún hombre (ὁ τὶς ἄνθρωπος), así como que, en el género ‘animal’ (τὸ ζῷον) no sólo se contiene el mencionado género de ‘hombre’, sino, también, algún hombre individual (ὁ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἄνθρωπος περιέχεται).¹⁰⁹ Lo que ocurre es que Aristóteles no tiene en cuenta que, una vez suprimido el género ‘hombre’, quedan suprimidos los hombres individuales que bajo él se ordenan. Una vez suprimido el género ‘animal’, también queda suprimido el de ‘hombre’ y, con él, los hombres individuales, que, ordenados bajo ‘hombre’, también lo estaban bajo ‘animal’. De este análisis, se sigue la prioridad que, en cuanto a la naturaleza, tienen las especies respecto a los individuos por ellas contenidos, así como la prioridad de los géneros respecto a las especies y a los individuos que, por tener mayor extensión y menor intensidad que ellos, contienen:

ἄλλ’ εἰ ἀνθρώπου μὲν ἀναιρεθέντος ἀνήρηνται οἱ ἄτομοι ἄνθρωποι καὶ ζώου ἀναιρεθέντος ὁ ἄνθρωπος, οὐ μέντοι καὶ ἔμπαλιν, πρῶτα δὲ τῇ φύσει τὰ συναναιροῦντα μὲν μὴ συναναιρούμενα δὲ ἐλέγομεν, πῶς πρῶται μὲν οὐσίαι αἱ ἄτομοι, δεύτεραι δὲ τὰ εἶδη καὶ τρίται τὰ γένη;¹¹⁰

Este argumento de la hipotética supresión es de suma importancia, ya que establece, como presupuesto, la prioridad del universal en cuanto a la naturaleza. Aristóteles no ha planteado la cuestión con exactitud (οὐκ ἀκριβῶς ἠρώτηται), ya que no es la substancia la que es «segunda», pues la substancia (οὐσία) no es susceptible de graduación, sino que, si de algo cabe hablar en calidad de «segundo», es del universal (καθόλου) cuando éste no es concebido como substancia, *i. e.*, como Idea, sino como término común (τὸ κοινὸν, τὰ κοινὰ). Y, es que, en efecto, en dos individuos pertenecientes a una misma especie, como Sócrates y Dión pertenecen a la de ‘hombre’, hay una esencia indiferente (τὶς μία ἀδιάφορος οὐσία) que sirve como término de referencia objetiva para nuestra conceptualización, pues es ella la que también nos permite extraer (ἀποδιαλαμβάνοντων ἡμῶν) lo común por omisión de las múltiples propiedades (ἰδιώμασιν) que, a modo de accidentes, se dan en ellos.¹¹¹ Por ello, Aristóteles se equivoca al pensar que, una vez se suprimen los individuos, es el universal eidético y substancial el que queda suprimido cuando, en

¹⁰⁸ SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 83, 32 - 85; el pasaje discurre sobre las dificultades de ARISTÓTELES, *Categorías* 2a 14-19. Cfr. nuestra traducción completa del pasaje citado por ARETAS, *Eἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 240, ed. M. SHARE (1994), p. 173, 8 - 175, 4.

¹⁰⁹ ARETAS, *Eἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 240, ed. M. SHARE (1994), p. 173, 13-19.

¹¹⁰ *Ibidem*, § 240, p. 173, 19-23 [«pero si, suprimido el ‘hombre’ quedan suprimidos los hombres individuales y suprimido ‘animal’ queda suprimido ‘hombre’, dijéramos que lo que suprime es, por naturaleza, primero que lo suprimido, ¿cómo podrán las substancias individuales ser substancias primeras, las especies ser substancias segundas y los géneros substancias terceras?» *v.i.i.l.*].

¹¹¹ *Ibidem*, § 240, p. 174, 1-3: «ἐνεστι δὲ ὅμως τις μία ἀδιάφορος οὐσία καθ’ ἣν τὸ κοινὸν ἐν αὐτοῖς θεωρεῖται, ἥτις περὶ τὰ καθ’ ἕκαστα καὶ ἐν τοῖς κατὰ μέρος ἔχει τὸ ἐπινοεῖσθαι».

realidad, sólo quedaría suprimido el término común al que nosotros nos remontamos (μεταβαίνομεν) a través de la abstracción:

εἰ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα ἀναιρεθείη, οὐδ' ἂν τὸ κοινὸν εἴη.¹¹²

Es decir, que es el concepto el que desaparece con la supresión de los individuos, mientras que la Idea, dada su aseidad, permanecería en su ser aun en el caso de que no existieran individuos por ella causados. Lo común, además de ser mero concepto, se halla en los individuos como una parte que completa la substancia de éstos, una vez llega a ser en ellos en acto lo que antes era en potencia. También, en este sentido, puede entenderse que lo común desaparezca —esta vez, como una de sus partes— una vez que los individuos fueran suprimidos. Llegados a este punto, se pone de manifiesto la posterioridad ontológica de lo común, no ya con respecto a la Idea, sino con respecto al individuo, y, ello, desde dos puntos de vista: a) lo común es anterior al individuo por llegar a ser en acto (ἐνέργειαν) sólo después de hallarse en el individuo, antes de lo cual era sólo en potencia —y, se sabe, que, en Aristóteles, el acto es anterior a la potencia en cuanto a la naturaleza—;¹¹³ b) lo común es anterior al individuo por hallarse en él como una parte, que tiene la virtualidad de completar su ser (ὡς μέρη συμπληροῦσι τὰς ἀτόμους [...] συμπληροτικήν γὰρ ἔχει τοῦτο τὴν φύσιν τῶν ἀτόμων οὐσιῶν) —y se entiende que el todo es, por necesidad lógica, anterior a sus partes—. ¹¹⁴

De esta circunstancia se deriva una consecuencia que anula la tesis aristotélica de que la substancia primera es el individuo: si lo común se halla en los individuos como término que completa su ser o substancia, se ve que tales individuos no gozan de autosubsistencia, razón por la que no deberían ser denominados «substancia» y, menos aún, «substancia primera»:

ὅλως δὲ εἰ μὴ τὰ καθ' αὐτὰ εἶδη καὶ γένη, ἀλλὰ τὰ ἐν τοῖς ἀτόμοις κατὰ τὴν Περιπατητικὴν συνήθειαν παραλαμβάνομεν, πῶς οὐκ ἂν εἴη ταῦτα δευτέρα ἐν οὐσίαις λόγῳ, μέρη τῶν ἀτόμων ὄντα καὶ κατὰ τοῦτο ἔχοντα τὸ εἶναι, ὅτι μέρη οὐσιῶν εἰσιν; ἐπεὶ ὡς μὴ καθ' ἑαυτὰς ὑφ' ἐστῶσαι οὐδ' ἂν εἶεν οὐσίαι.¹¹⁵

¹¹² *Ibidem*, § 240, p. 174, 6-7: [«si, en verdad, fueran suprimidos los particulares, lo común no sería» *v.i.i.l.*].

¹¹³ *Ibidem*, § 240, p. 174, 25-27: «καὶ ὡς κατ' ἐνέργειαν ἐν τῷ ἀτόμῳ γενόμενα καὶ τοῦτο ὅπερ ἦσαν καθ' ἑαυτὰ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ πρότερον, ὕστερον δὲ τὸ δυνάμει».

¹¹⁴ *Ibidem*, § 240, p. 174, 25: «τὰ δὲ μέρη τοῦ ὅλου δευτέρα».

¹¹⁵ *Ibidem*, § 240, p. 174, 12-16 [«Pero, en suma, si las especies y géneros no son por sí mismos, sino que los establecemos en los individuos de acuerdo con la costumbre peripatética, ¿cómo no podrán ser aquéllos segundos a cuenta de las substancias, siendo partes de los individuos y teniendo el ser en conformidad con esto, porque son partes de los individuos? Ya que no están subsistiendo por sí mismas, tampoco podrán ser substancias» *v.i.i.l.*].

Simplicio concede a Alejandro de Afrodisias que la substancia común (ἡ κοινὴ οὐσία) pueda hallarse en los individuos, pero, a diferencia de él, mantiene que existe por sí misma (καθ' ἑαυτὴν οὐσα) y que, sólo en virtud de ello, es capaz de perfeccionar el ser individual. Llegados a este punto de acuerdo, Simplicio recomienda dar un paso al frente, y decir que, teniendo por sí mismo el universal el más soberano de cuantos tipos de substancia pudiera haber, es él mismo, por la actividad que le es inherente, el que se transfiere a los particulares que, de este modo, participan de él. Así, se ve sin dificultad que es el universal el término supremo en cuanto a la razón de la naturaleza:

κἂν γὰρ σὺν τοῖς ἀτόμοις ἔχη τὸ εἶναι ἡ κοινὴ οὐσία, ἀλλὰ καθ' ἑαυτὴν οὐσα συντελεῖ εἰς τὴν οὐσίαν τῶν ὑποκειμένων. ἄμεινον δὲ λέγειν ὡς τὸ καθόλου καθ' ἑαυτὸ τὴν κυριωτάτην οὐσίαν ἔχον μεταδίδωσι καὶ τοῖς καθ' ἕκαστα ἑαυτὸ καὶ οὕτως κυριώτερόν ἐστι τῶν ἀτόμων κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον.¹¹⁶

De acuerdo con Simplicio, Alejandro de Afrodisias no piensa con sensatez (οὐχ ὑγιῶς τοῦτο νομίζων) cuando afirma la prioridad ontológica del individuo sobre cualquier otro tipo de ser; pues la tal prioridad que se esfuerza por reconocer no es absoluta, sino que está constitutivamente referida al momento en el que, simultáneamente, la materia recibe a la especie. En este caso, no ocurre simplemente que la materia recibe pasivamente a la especie, sino que es ésta la que se da y se entrega activamente a la materia:

πρὸς ὃν ῥητέον ὡς δι' ἄλλην συντυχίαν γέγονεν τοῦτο, τὸ ἅπαξ δέξασθαι τούτων ἑκάστου τὴν ὕλην τὸ εἶδος. ἔστι μέντοι οὕτως παρεσκευασμένος ὁ λόγος ὥστε, εἰ καὶ πολλοὶ πεφυκότες ἦσαν αὐτὸν δέχασθαι, δύναται ἑαυτὸν διδόναι εἰς τὸ πλῆθος.¹¹⁷

Con esto, vemos hasta qué punto resulta significativo que Aretas copie textos de tan marcado carácter neoplatónico en la interpretación de *Categoriae*, la obra más antiplatónica, por lo que a la subordinación de la Idea como substancia segunda se refiere, que escribiera Aristóteles. De los nueve fragmentos restantes de Simplicio que Aretas copia, destacaremos aquellos dos en los que su autor se refiere explícitamente a las Ideas platónicas.

¹¹⁶ *Ibidem*, § 240, p. 174, 20-24: [«pues la substancia común podrá tener también el ser junto a los individuos, pero, al ser por sí misma, perfecciona la substancia de los sujetos. Entonces, mejor decir que, teniendo el universal por sí mismo la substancia más soberana, la transfiere también a los particulares y, de este modo, es más propio que los individuos en cuanto a la razón de la naturaleza» v.i.i.l.].

¹¹⁷ *Ibidem*, § 240, p. 174, 26-30 [«Contra lo que se debe decir que esto ha sucedido a causa de otra concurrencia, el recibir simultánea y mutuamente la Materia la Especie. Ciertamente, la razón está de tal forma preparada que, si también muchos seres generados podían recibirlo, puede darse en sí mismo a la multitud» v.i.i.l.].

El primer pasaje en el que habla expresamente de las Ideas platónicas (αἱ δὲ ἰδέαι κατὰ Πλάτωνα),¹¹⁸ tiene por objeto refutar la definición aristotélica de la substancia de acuerdo con la cual se dice que no puede hallarse en un sujeto (εἶναι ἐν ὑποκειμένῳ).¹¹⁹ El «no estar» implica no ser y no poder ser substancia; en el mejor de los casos es una definición dictada en consonancia con nuestra forma de conocer (πρὸς τὸ γινῶναι [...] πρὸς τὸ εἰδέναι), no con el ser de la substancia, que, precisamente, se cifra en el ser por sí mismas (καθ' ἑαυτὸ εἶναι).¹²⁰ Uno de los argumentos que, de acuerdo con Simplicio, invalida la tesis aristotélica de que la substancia no puede hallarse en el sujeto es la compatibilidad que se da entre varios tipos de substancia, de las que las Ideas representan la cúspide:

ἀπορεῖται πάλιν πῶς οὐκ ἔσται οὐσία ἐν ὑποκειμένῳ, ὅταν νοῦς ᾗ ἐν τῇ ψυχῇ, ψυχὴ δὲ ἐν σώματι, αἱ δὲ ἰδέαι κατὰ Πλάτωνα ἐν τῷ νῷ.¹²¹

De acuerdo con el pasaje de Simplicio citado por Aretas, las substancias sí pueden asentarse unas sobre otras, no como partes de un todo, sino coexistiendo separadamente (ἐνυπαρχούσης χωριστῶς) en la naturaleza imperfecta y en la recepción potencial, posibilitando la actualización (ἐντελεχείας) y substancia actual (ἐνέργειαν).¹²² Uno de los símiles con los que, a continuación, Simplicio trata de ejemplificar el modo en el que las substancias comparecen, de modo que pueda decirse que se da la presencia de unas en otras (τὴν τῶν οὐσιῶν παρουσίαν ἐν ἑτέραις), además del de el timonel y del de la causalidad continua, es el de el centro y los círculos que potencialmente contiene: se trata de un caso de substancia que, unificada y culminada en sí, contiene el culmen. La imagen había sido usada con profusión por Plotino, y fue usada también por Máximo el Confesor.¹²³

*

El segundo pasaje en el que habla de las Ideas es muy breve y apenas significativo por lo que aporta al esclarecimiento de su naturaleza. Una vez sentada la diferencia que se da entre, por una parte, a) los géneros y las especies, que se predicán —de acuerdo con Aristóteles— acerca de algo determinado como un esto (τόδε τι, ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται) y completan (συμπληρωτικὰ) a las substancias primeras, y, por otra parte, las diferencias, que se predicán acerca

¹¹⁸ SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 96, 20-27; e *ibidem*, 95, 10-22.

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Categorías* 3a 7-21.

¹²⁰ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 245, ed. M. SHARE (1994), p. 178, 20-25.

¹²¹ *Ibidem*, § 271, p. 194, 11-12 [«se equivoca de nuevo al no decir cómo se hallará la substancia en el sujeto, cuando el Intellecto se halle en el Alma, el Alma en el Cuerpo, y las Ideas según Platón en el Intellecto» v.i.i.l.].

¹²² *Ibidem*, § 271, p. 194, 14-17: «ὥς οὐσία πάρεστιν ἐν ἑτέρᾳ οὐσίᾳ, οὐχ ὥς μέρους τινὸς ἐν ὅλῳ τούτων ἐνόητων, ἀλλ' ὥς τῆς ἐντελεχείας καὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν οὐσίας ἐν τῇ κατὰ δύναμιν ὑποδοχῇ καὶ ἐν τῇ ἀτελεῖ φύσει ἐνυπαρχούσης χωριστῶς».

¹²³ *Ibidem*, § 271, p. 194, 20-24: «ἢ τῆς ἡνομένης οὐσίας περιεχούσης ἐν αὐτῇ τὴν πεπληθυσμένην, ὥσπερ τοῦ κέντρου ἐν ἑαυτῷ τὸν κύκλον συνειληφότος»; MÁXIMO EL CONFESOR, *Ebd.*, 1081 B-C.

de un algo determinado cualitativamente (τοιοῦνδε, ἐν τῷ ποῖόν τι κατηγορεῖται) y que permiten que un género se especifique (εἰδοποιεῖν) a través de ellas, se señala como tarea digna de estudio la de dilucidar si, por parte de aquéllos que conceden que los géneros y especies son un signo a los que les corresponde, semánticamente, una realidad, también en este caso habrá de decirse que son susceptibles de ser predicados acerca de un esto. Tal era la concepción estoica de los universales, que, por lo tanto, constituía un caso de conceptualismo o de simple nominalismo, según se apreciase la determinación intermedia del concepto entre el objeto real y el término que lo significa. Simplicio afirma que tanto Crisipo, que responde afirmativamente, como, en general, los estoicos, que desconocen el hecho de que no toda substancia significa un algo determinado, se equivocan a este respecto.¹²⁴ Aretas copia, sin añadir crítica alguna, un texto en el que Simplicio critica, como vimos que hizo Focio, la adjetivación aristotélica de la οὐσία. Por otra parte, como acabamos de ver, en el mismo texto se contiene una crítica del materialismo estoico, el mismo que le había servido a Focio para proponer su propia solución al problema de los universales.

4. Discriminación de platonismo y aristotelismo en el comentario a *Isagoge* de Porfirio

4.1. Carácter general

Las fuentes del comentario a *Isagoge* de Aretas no son, por lo que hace los comentadores neoplatónicos alejandrinos, exactamente las mismas había empleado en su comentario a *Categoriae*. Si en éste último encontrábamos a Amonio, Elías, David, Dexipo, Filópono, Olimpiodoro y Simplicio, con destacado predominio de éste, en cambio, en el comentario de Aretas a *Isagoge* sólo encontramos referencias a Amonio, Elías y David, con cierta predominancia del primero sobre los otros dos. Este hecho se debe a que sólo Amonio, Elías y David escribieron un comentario a *Isagoge*, siendo Amonio y Elías los únicos autores neoplatónicos que dedicaron un comentario tanto a *Categoriae* como a *Isagoge*;¹²⁵ a diferencia de ambos, David sólo escribió un comentario a *Isagoge*,¹²⁶ y el grupo de Dexipo, Simplicio, Filópono y Olimpiodoro, siempre por lo que respecta al *Organon*, sólo comentó *Categoriae*.¹²⁷ Por otra parte, en lo que respecta a las fuentes, hay una diferencia ulterior entre el comentario que Aretas escribe a *Isagoge* y a *Categoriae*.

¹²⁴ *Ibidem*, § 291, p. 206, 32-37; en particular, *cfr. ibidem*, 33-34: «Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας εἰ τόδε τι ῥηθήσεται».

¹²⁵ AMONIO, *In Aristotelis Categoriae commentarius*, ed. A. BUSSE (1895); IDEM, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891); ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categoriae commentarium*, ed. A. BUSSE (1900); IDEM, *In Porphyrii Isagogen Commentaria*, ed. A. BUSSE (1900).

¹²⁶ DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE (1904).

¹²⁷ DEXIPO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. A. BUSSE (1888); SIMPLICIO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. KALBFLEISCH (1907); FILÓPONO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. A. BUSSE (1898); y OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. A. BUSSE (1902).

En el primero, se observa una mayor presencia de fuentes clásicas, entre las que destaca la frecuente recurrencia a Platón y a otros autores anteriores a los alejandrinos de los siglos V y VI, como es el caso de Plotino, que contaba a su favor con la circunstancia de haber sido maestro de Porfirio.¹²⁸

Resulta significativo que, por otra parte, Aretas destaque los pasajes en los que Porfirio procede de una forma característicamente platónica a la hora de interpretar las cinco voces con que, en *Isagoge*, sintetiza los predicables de *Categoriae*. Ahora bien, cuando Aretas obra así, no lo hace para rechazar y denunciar la filosofía neoplatónica que Porfirio deja permear en su interpretación y síntesis de *Categoriae*, sino, precisamente, para dejar constancia de la legitimidad de la reinterpretación platonizante de Aristóteles. Sin duda, ello está de acuerdo con la orientación que los neoplatónicos de Alejandría dieron a la propia *Isagoge* de Porfirio en los comentarios que dedicaron a esta obra. Teniendo en cuenta la actitud de Aretas, se observa que la finalidad de su propio comentario no es la de decidir la cuestión en uno u otro sentido, sino la de presentar las dificultades y las diferentes soluciones que históricamente se han propuesto, con una objetividad y neutralidad tales de cara a las «peligrosas» doctrinas platónicas, que hacen a su autor digno de encomio científico. Es éste un rasgo que también se halla presente en su comentario a *Categoriae* y que merece un reconocimiento especial por lo que hace a la objetividad, que no sólo está avalada por una más que suficiente erudición, sino también por la forma de presentar las alternativas, sea de orientación platónica, aristotélica o neoplatónica. Tenemos, en conjunto, una obra extractada a partir de los comentarios alejandrinos, pero compuesta con una sobriedad en los juicios y en los fines que hacen de ella una unidad coherente con valor propio.

4.2. La taxonomía de las cinco voces de *Isagoge*

A lo largo de nuestro estudio, hemos podido comprobar la trascendencia histórica de *Isagoge* de Porfirio, una obra concebida como una introducción escolar a *Categoriae*, que, por otra parte, sentaba las bases para la interpretación neoplatónica de la lógica aristotélica, tal y como sería llevada a cabo en el neoplatonismo tardío y, de forma particular, en la escuela neoplatónica de Alejandría. Consciente de ello, Aretas nos recuerda que la importancia de *Isagoge* se debe a

¹²⁸ Cfr., entre otras, las referencias a Platón en los epígrafes del comentario siguientes: § 9, § 13, § 22, § 23, y § 29; a Plotino se refiere, e. g., en § 9 y § 66. También encontramos expresiones colectivas como, e. g., «οἱ Πλατωνικοί», en ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν* § 66, ed. M. SHARE (1994), p. 38, 32; o como «Περιπατητικοί», e. g., *ibidem*, § 28, p. 15, 18. Por lo demás, encontramos referencias a datos extractados de Diógenes Laercio y otras referencias más curiosas como las que se hacen a Eurípides.

que no sólo fue considerada una introducción a *Categoriae* de Aristóteles, sino a toda la filosofía en general.¹²⁹

Aunque sólo sea para familiarizarnos con la nomenclatura, comenzaremos por señalar la división a partir de la cual se establecen las voces en un número de cinco. El caso no constituye una deducción trascendental propiamente dicha, como era la que, acerca de las categorías, Aretas mismo presentaba en su comentario dedicado a esta obra;¹³⁰ sin embargo, resulta muy útil, ya que es a partir de ella como podemos entender el hecho de que Porfirio modificara el número de predicables que Aristóteles mismo había establecido en *Categoriae* y *Topica*.¹³¹ La división que, siguiendo a los alejandrinos, presenta Aretas es la siguiente, lo mismo para la voz en general que para cada una de las cinco que son reconocidas como predicables:¹³²

¹²⁹ *Ibidem*, § 2, p. 1, 2-3: «χρησιμεύουσι δὲ ταῦτα οὐ μόνον εἰς πᾶσαν τὴν φιλοσοφίαν, ἀλλὰ καὶ εἰς τὰς Κατηγορίας Ἀριστοτέλους»; por lo visto, de acuerdo con esta expresión, Aretas, siguiendo a los alejandrinos, quiere destacar que la introducción es particularmente útil para *Categoriae*. Esto puede deberse a que, como señala A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 6, *Categoriae* ya era considerada por los comentaristas tardoantiguos como una introducción al conjunto de la filosofía; dice el autor, remitiendo a SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 15. 34-35, lo siguiente: «It was considered not only to be consistent with this but to follow from it that the Categories was also the proper introduction to the whole of philosophy».

¹³⁰ Cfr. *supra*; tal deducción trascendental de las categorías la recoge, a partir de las mismas fuentes, Pselo; para ello, cfr. *infra*.

¹³¹ Cfr. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA, “Introducción”, *Isagoge. Texto griego, translatio Boethii...* cit., p. XX; la modificación introducida por Porfirio sobre la teoría aristotélica de los predicables se concreta —como hemos visto en la sección dedicada al filósofo de Tiro—, en: a) añadir la especie, explicitando su diferencia relativa con el género; b) añadir la especie especialísima; c) suprimir la definición, por considerarlo un predicable compuesto a partir de sujeto, cópula y predicado.

¹³² ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν* § 4, ed. M. SHARE (1994), p. 2, 4-18.

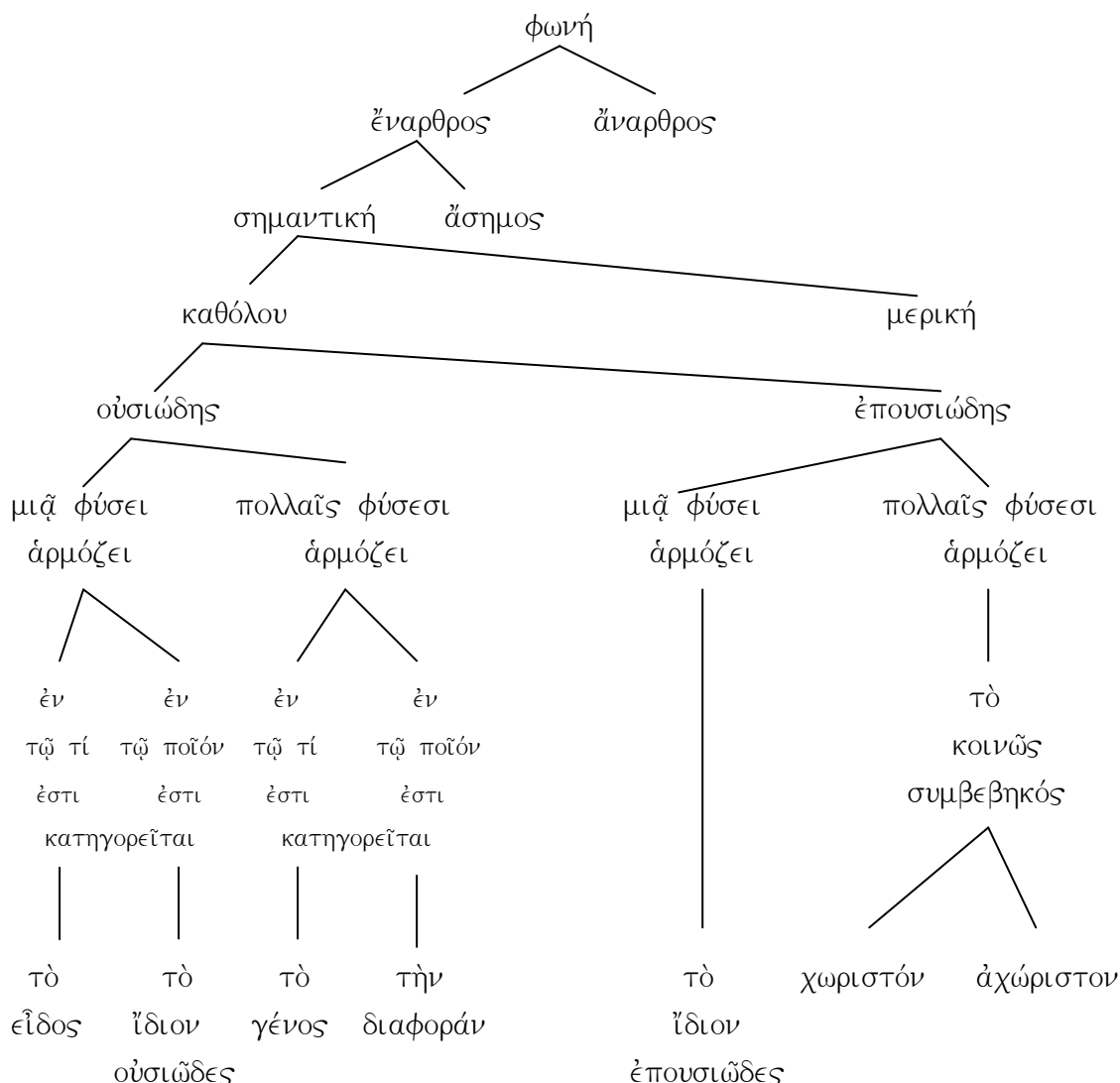


FIGURA 5

La voz articulada (ἔναρθρος) es la que corresponde al hombre, pues es éste el único ser que posee la capacidad discursiva (διανοίας) en virtud de la cual la voz es susceptible de ser articulada; correspondientemente, la voz inarticulada (ἄναρθρος), que es la que corresponde a los animales irracionales (τῶν ἀλόγων ζώων), no es susceptible de ulterior especificación. Por otra parte, la voz divisible (μερική) no es objeto de análisis filosófico, con lo que se ve que la Fonética queda excluida del análisis lógico, que se desarrolla a partir de la voz general (καθόλου).¹³³

¹³³ *Ibidem*, § 4, p. 2, 9: «περὶ τῆς μερικῆς οὐκ ἔστι λόγος τῷ φιλοσόφῳ»; la omisión expresa, aunque no justificada, de la voz divisible, i. e., de la que es susceptible de ser dividida en fonemas, constituye un dato de gran relevancia para ser tenido en cuenta en los estudios sobre el logocentrismo y la supeditación lógica de la oralidad que Jaques Derrida ha venido poniendo de moda; cfr., e. g., J. DERRIDA, *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978, p. 199: «Le logocentrisme structure tout comme un langage - sauf ce qui, arbitraire et violent comme un cri informe, n'a rien à voir avec lui»; en general, el «logocentrisme» puede entenderse como la tendencia de un discurso a encerrarse dentro de la propia lógica lingüística, considerándola como exclusivo o prioritario modelo de referencia.

4.3. La objetividad de la voz universal frente a la subjetividad del mero concepto

El «mero concepto» (ψιλή ἐπίνοια) se diferencia del «concepto simple» (ἀπλῶς ἐπινοία) por ser subjetivo, *i. e.*, una reimpresión de *nuestra* razón discursiva (τῆς ἡμετέρας διανοίας ἀνατύπωσις). Por su parte, el «concepto simple» es objetivo, por ser el resultado de una operación intelectual en la que separamos (χωρίζομεν) con *la* Razón (τῷ λόγῳ) las determinaciones o aspectos que en la naturaleza aparecen unidas, como en el caso de la naturaleza creada ocurre con el color, la masa, etc. de los cuerpos. Este proceso cognoscitivo llega a su fin cuando referimos (ἀναφέρομεν) cada una de las determinaciones encontradas a una de las diez categorías.¹³⁴ Como tendremos ocasión de ver en los análisis llevados a cabo por Juan Ítalo, desde un punto de vista histórico, la subjetividad del «mero concepto» se remonta a la filosofía del lenguaje establecida por Antístenes para refutar la teoría platónica de las Ideas.

A pesar de que los conceptos simples se originan por concepciones, no se reducen meramente a ellas en la medida en que son concepciones acerca de los seres. He aquí el fundamento de su objetividad: ser concepciones de seres reales. Ahora bien, el grado en que, por corresponderse con la realidad de los seres, dejan de ser meras concepciones y llegan a ser determinaciones objetivas es tal que nos permite concluir que los conceptos simples no sólo lo son acerca de los seres, sino que ellos mismos —en particular, los géneros y especies— son también seres o realidades:

καὶ εἰςὶ ταῦτα ἐπίνοια μέν, ἀλλ' οὐ ψιλή· ὄντων γάρ, διὸ δὴ ὄντα καὶ αὐτὰ
(φημὶ δὴ τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη).¹³⁵

Es éste un rasgo en el que la objetividad de las determinaciones conceptuales simples de la Lógica se interpretan en términos esenciales y reales, *i. e.*, de lo que pudiera ser la Óntica. Como veremos, este tipo de objetividad será reconocido por Miguel Pselo, en el caso de las entidades geométricas, así como por Juan Ítalo, en el caso de los universales en general. En estos casos, como en el comentario de Aretas, se llega a un pronunciamiento ontológico que supera el marco de la mera conceptualidad psicológica y que, por tanto, nos permite comprenderlo dentro de las concepciones platónicas y neoplatónicas del universal, en las que éste se define por un fundamento objetivo que permite interpretarlo como ser en sí, ser que es autónomamente en cuanto a la esencia, o ser esencialmente real. Ello está de acuerdo con el hecho de que, por otra parte, como veíamos en la explicación gnoseológica, la racionalidad (τῷ λόγῳ) de tal proceso cognoscitivo garantiza la

¹³⁴ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν* § 21, ed. M. SHARE (1994), p. 10, 2.

¹³⁵ *Ibidem*, § 21, p. 10, 2-4 [«y estos conceptos, ciertamente, son, pero no concepto mero; pues lo son de los seres, por lo que, en verdad, ellos son también seres (me refiero a los géneros y especies)» *v.i.i.l.*].

objetividad de las determinaciones discernidas sobre la unidad en que naturalmente se hallan, bajo el supuesto de que, por ser universal, tal racionalidad se da, no sólo en nuestra razón discursiva, sino también en la naturaleza.

Por el contrario, las meras concepciones no se forman acerca de los seres, sino sobre la nada real: a lo más, son el producto de la actividad intelectual subjetiva una vez que recae sobre determinaciones irreales, *i. e.*, subjetivas, como lo son los meros conceptos, las percepciones y las fantasías o cualquier otro tipo de ficción psicológica nacida de una contingente modificación de la conciencia. Por ello, cabe explicarlas como un efecto, voluntario o involuntario, del repliegue activo de la subjetividad sobre sí misma (ἡ διάνοια τοῦτο ἀνατυπώσεται ἡ ἡμετέρα) con independencia de la realidad de los seres, con toda la arbitrariedad que ello implica, *e. g.*, hasta posibilitar la concepción de algo así como lo que pudiera ser un «capri-ciervo» (τραγέλαφος) o cualesquiera otros monstruos fabulosos.¹³⁶ No es éste el caso, *e. g.*, del ser irracional e inmortal, que Aristóteles y Porfirio rechazaron, mientras que Platón y Juan Damasceno admitieron con la voz «δαίμων», pues aquí no hay arbitrariedad nacida de la reflexión subjetiva sobre su actividad psíquica, sino que se trata de un ser necesario, ora estructuralmente, razón por la que se acepta, ora lógicamente, razón por la que se rechaza.¹³⁷

4.4. La triple clasificación alejandrina del universal y el objeto formal de *Isagoge*

La realidad se clasifica en función del ser y del ser susceptible de ser dicho. De los cuatro tipos de realidades (πραγμάτων) que resultan de la combinación de estas posibilidades, se nos explica cómo Porfirio, a la hora de establecer las variables en las que es preciso plantear el estudio de las voces, excluye las que se no se dicen, con independencia de que sean o no.

A continuación, se recuerda cómo Porfirio, aun diciendo que podría, se abstiene de resolver cuestiones que excederían el nivel de perfección y complejidad a que, por consideración a los alumnos, ha de limitarse una introducción como la que constituye *Isagoge*. Ya lo vimos en su momento: a la hora de plantear el problema de los universales, no se pronunció sobre a) si, diciéndose, son o no son; ni sobre b) si, en el caso de que sean, son entidades corpóreas o incorpóreas; como tampoco acerca de c) si, siendo incorpóreas, se dan separadas, en la materia o con posterioridad a la materia. Consecuentemente, Porfirio aborda el estudio de las voces

¹³⁶ *Ibidem*, § 21, p. 9, 23-24; *cfr. supra*, la nota sobre el empleo filosófico de «τέρας».

¹³⁷ *Cfr.* la explicación *ibidem*, § 140, p. 86, 24 -87, 12, donde se menciona a Aristóteles y a Porfirio como autores que excluyen de sus divisiones lógicas la posibilidad de «τὸ ἀθάνατον ἄλογον», y a Platón, de cuya enumeración dice «τοιαῦτα γὰρ βούλεται δαιμόνια ἄλογα εἶναι»; *cfr.* JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* 7, 29; ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24, donde, dentro del ser inteligible (νοερός) e inmortal (ἀθάνατος), se incluyen las especies de naturaleza divina (θεός), naturaleza angélica (ἡ ἀγγελικὴ φύσις), demonio (δαίμων) y alma (ψυχή).

considerándolas como relaciones lógicas (ὡς σχέσεις), dando a entender que, aun cuando la relación que corresponde a géneros y especies es natural, en la medida en que las obras de la naturaleza se modelan (ἀπομάττεται) de acuerdo con ellos (ἀφ' ὧν), prefiere no dogmatizar (οὐ δόγματα δοκιμάζειν);¹³⁸ con las palabras de Aretas:

ὥς ἡδυνάμην, εἰ μὴ προμηθέστερον ἐκινούμην διὰ τοὺς εἰσαγομένους ζητῆσαι εἰ λέγονται μέν, οὐκ εἰσὶ δὲ, ἢ, εἴπερ εἰσὶ καὶ λέγονται, εἰ σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καί, εἰ ἀσώματα, πότερον χωριστά εἰσι τῆς ὕλης ἢ μετὰ τῆς ὕλης ἢ ἐπὶ τῇ ὕλῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀπομάξεις τῆς ὕλης, ὅθεν καὶ ὑστερογενῆ εἰσιν.¹³⁹

De esta reformulación del planteamiento porfiriano del problema de los universales, hemos de destacar dos aspectos. En primer lugar, Porfirio, con independencia de su declarada voluntad de no abordar las cuestiones más complejas y difíciles acerca de la naturaleza de los universales, al plantear los términos del problema, no puede sino dejar constancia —a medias expresada— de la tendencia platónica en que bien pudiera resolverlo. En efecto, la cuestión de la corporalidad de los géneros y especies (εἰ σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα), aun teniendo su origen en el materialismo estoico, da por supuesto que la cuestión de su existencia debe responderse afirmativamente, pues presupone que, además de poder decirse, aquellos géneros y especies son. Lo mismo ocurre con el planteamiento de la tercera cuestión —a saber, de si los géneros y las especies son anteriores y separables (χωριστά εἰσι τῆς ὕλης), inherentes (ἢ μετὰ τῆς ὕλης) o posteriores a la materia (ἢ ἐπὶ τῇ ὕλῃ)—, pues sólo es susceptible de ser respondida en el caso de que aquellos géneros y especies sean incorpóreos, supuesto que es reconocido expresamente (εἰ ἀσώματα).¹⁴⁰ El planteamiento que Porfirio hace del problema de los universales tiene, pues, una impronta platonizante.

Hasta aquí no encontramos nada significativamente nuevo en relación con lo que dice, aunque de forma mucho más sintética, el texto de Porfirio. En consecuencia, nos interesa detallar las glosas por las que se hace referencia a la triple clasificación alejandrina del universal, dado que esta clasificación es posterior a Porfirio. La hermenéutica alejandrina de Porfirio, de la que Aretas nos informa, supone una ampliación y explicitación del marco hermenéutico al que, por razones pedagógicas, se limitó Porfirio: como veremos con mayor detalle, la interpretación lógica que, en *Isagoge*, asume intencionada y expresamente su autor, no es más que una de las tres que se

¹³⁸ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν* § 21, ed. M. SHARE (1994), p. 9, 28 y 10, 3-6; *ibidem*, 24.

¹³⁹ *Ibidem*, § 21, p. 10, 11-15 [«que podría, si actuara de forma más avisada por causa de los iniciados, investigar si a) se dicen pero no son, o, si precisamente son y se dicen, si b) son corpóreos o incorpóreos, y, si incorpóreos, o separados de la materia o junto con la materia o posteriores con respecto a la materia, esto es, modelaciones de la materia, por lo que también serían generados con posterioridad» v.i.i.l.].

¹⁴⁰ *Ibidem*, § 21, p. 10, 13.

cuentan en la triple clasificación alejandrina del universal. El texto que Aretas extracta a partir de los comentarios alejandrinos nos permite ver cómo se interpreta, en función de la mencionada triple clasificación alejandrina, el planteamiento del denominado problema de los universales que Porfirio había propuesto, sin resolverlo explícitamente, en *Isagoge*.¹⁴¹

Así, en segundo lugar, por lo que hace a las novedades introducidas por los comentarios alejandrinos que Aretas sigue, a diferencia de Porfirio, la tercera cuestión, *i. e.*, la cuestión de su localización, no se plantea dicotómicamente, considerando sólo las alternativas de que los géneros y las especies se den o separados o en los sensibles (πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφ'εστῶτα);¹⁴² antes bien, nos encontramos aquí con la triple clasificación alejandrina del universal que, además de considerar la separación o la presencia de los universales con relación a la materia, contempla también la posibilidad de que, en calidad de meros conceptos, les corresponda el «lugar» lógico de la posterioridad genética. Se trata de una localización lógica expresada bajo la categoría de la temporalidad, precisamente, porque halla su razón de ser en la posterioridad temporal que, gnoseológicamente, nos permite alcanzar el universal a través del proceso abstractivo que parte de la representaciones sensibles. Vemos, pues, que, de las tres cuestiones del planteamiento que Porfirio hace del problema de los universales, *i. e.*, la de la subsistencia, la de la corporalidad y la de la localidad, es esta última la que da entrada a la triple clasificación alejandrina del universal.

¿Cuál es la relación entre la localización de los universales y las tres modalidades de su existencia reconocida por los comentadores alejandrinos que Aretas trae a colación? La que, precisamente, interpreta la localización del universal en función de estas tres modalidades. En efecto, como ya veíamos en la cita anterior, las alternativas de la localización que Aretas concede al universal son a) la de que se den separadamente; b) la de que se dé junto a la materia y c) la de que se dé con posterioridad a la materia. El adelanto que ello supone respecto al planteamiento de Porfirio es el de lograr una mayor precisión, a la vez que una mayor abstracción en los términos; esto es lo que observamos en la consideración de la materia como término de referencia local del universal, que no queda, como ocurría en Porfirio, simplemente referido a los seres e impresiones

¹⁴¹ Como ya indicamos en la sección dedicada a la escuela alejandrina, el planteamiento del problema de los universales se halla en PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 2; por otra parte, sobre la interpretación alejandrina de este planteamiento en función de la triple clasificación alejandrina del universal, *cfr.* A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 95.

¹⁴² PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 2; aunque este planteamiento, en la cuestión de la localización de los géneros y especies, no mencione expresamente la alternativa de considerar su calidad conceptual y su posterioridad genética, la posibilidad la contempla Porfirio en la primera cuestión, *i. e.*, en la de la subsistencia, como alternativa en la que tales géneros y especies son meros conceptos.

sensibles (ἐν τοῖς αἰσθητοῖς). En particular, las tres posibilidades que, a partir de Amonio, David, y Pseudo-Elías, contempla Aretas, son las siguientes:¹⁴³

- i. χωριστά εἰσι τῆς ὕλης.
- ii. μετὰ τῆς ὕλης.
- iii. ἐπὶ τῇ ὕλῃ, τοῦτ' ἔστιν ἀπομάξεις τῆς ὕλης, ὅθεν καὶ ὑστερογενῆ εἰσιν.

Vemos, pues, que la cuestión porfiriana de la localización de los géneros y especies es determinante con respecto a la de la subsistencia y la de la corporalidad, pues decide sobre las alternativas contempladas en cada una de estas últimas. Así, a) si el universal se da separadamente es porque subsiste y es incorpóreo; b) si el universal se da junto a la materia, es porque subsiste, pero siendo corpóreo o, al menos, dándose «enmateriadamente» y con afinidad intrínseca para con la materia; c) si, por fin, el universal se da con posterioridad a la materia, es porque ni subsiste autónomamente ni es corpóreo.

Como sea que a) la multiplicidad de seres naturales susceptibles de pertenecer a una u otra especie se caracterizan, frente a los géneros y especies, por ser materiales; y, como sea que b) la anterioridad, simultaneidad o posterioridad lógica del universal se expresa con locuciones preposicionales que, originariamente, apuntan a un significado espacial (πρὸ, ἐν, ἐπὶ);¹⁴⁴ los autores alejandrinos citados por Aretas establecen una correspondencia biunívoca entre α) la localización espacial del universal, que toma la materia como magnitud, y β) la prioridad lógica del universal que, por su parte, toma la multiplicidad de individuos como magnitud o término de referencia. Así, la anterior lista de las tres alternativas de localización material del universal se hace corresponder con la siguiente, que gradúa la prioridad lógica del universal y que constituye la formulación, glosada, clásica de la triple clasificación alejandrina de las modalidades de existencia del universal.¹⁴⁵

¹⁴³ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν* § 21, ed. M. SHARE (1994), p. 10, 14-15: «πότερον χωριστά εἰσι τῆς ὕλης ἢ μετὰ τῆς ὕλης ἢ ἐπὶ τῇ ὕλῃ, τοῦτ' ἔστιν ἀπομάξεις τῆς ὕλης, ὅθεν καὶ ὑστερογενῆ εἰσιν» [«o separados de la materia o junto con la materia o posteriores con respecto a la materia, esto es, modelaciones de la materia, por lo que también son generados con posterioridad» v.i.i.l.].

¹⁴⁴ Esto puede decirse con propiedad de las expresiones que están en el caso de dativo griego, pues, como se sabe, en él se hallan fundidas, además de la del instrumental, las funciones del ablativo y del locativo indoeuropeo; cfr. E. HERNÁNDEZ, S. I. – F. RESTREPO, S. I., *La llave del griego*, Herder, Friburgo, 1912, p. 475.

¹⁴⁵ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν* § 21, ed. M. SHARE (1994), p. 10, 15-22: «ἰστέον γὰρ ὅτι τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη τριττά ἐστιν. ἢ γὰρ πρὸ τῶν πολλῶν εἰσιν, ἃ ἐν τῷ νῦν φαμεν τοῦ δημιουργοῦ (ἃ δὲ καὶ χωριστὰ νῦν καλεῖ), ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς, ἃ εἰσι τὰ ἐνυλὰ καὶ ἀχώριστα τοῦ ὑποκειμένου (ἃ ἐν τοῖς πολλοῖς λέγει), ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ἃ εἰσιν ἀπομάξεις τῶν ὄντων καὶ ὑστερογενῆ, περὶ ἃ ἡ διαλεκτικὴ καταγίνεται, ὥσπερ περὶ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν ἢ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεύεται, ἢ δὲ φυσικὴ περὶ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς)» [«pues, se ha de saber que los géneros y especies son triples. Pues, o son anteriores a la multiplicidad, los que decimos que están en el Intelecto del Demiurgo (que, ahora, ciertamente, llama ‘separados’), o en la multiplicidad, los que son las formas que están en la materia e inseparables del substrato (los que dice ‘en la multiplicidad’), o posteriores a la multiplicidad, los que son modelaciones de los seres y generados con posterioridad,

- i. πρὸ τῶν πολλῶν [...] ἃ ἐν τῷ νῷ φαμεν τοῦ δημιουργοῦ (ἃ δὴ καὶ χωριστὰ νῦν καλεῖ). [...] περὶ τὰ πρὸ τῶν πολλῶν ἢ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεύεται.
- ii. ἐν τοῖς πολλοῖς, ἃ εἰσι τὰ ἔνυλα καὶ ἀχώριστα τοῦ ὑποκειμένου, [...] ἡ δὲ φυσικὴ περὶ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς.
- iii. ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, ἃ εἰσιν ἀπομάξεις τῶν ὄντων καὶ ὑστερογενῆ, [...] περὶ ἃ ἡ διαλεκτικὴ καταγίνεται.

En un principio, una tal correspondencia biunívoca entre localización espacial y prioridad lógica pone de manifiesto la relevancia determinante de la tercera cuestión porfiriana del planteamiento del problema de los universales, *i. e.*, la de la localización espacial. Ahora bien, como a) esta cuestión la plantea Porfirio usando el término de «χωριστὰ» para la alternativa de que los géneros y especies se den separadamente de los seres sensibles y como, por otra parte, b) es ésta una imagen espacial inaugurada por Aristóteles para referir lo que —a su juicio— había de erróneo y excesivo en la formulación platónica del universal, *i. e.*, en el concepto platónico de Idea, tenemos que, finalmente, lo que en la triple clasificación alejandrina del universal destaca como una de las cuestiones eidéticas de Porfirio, es, en realidad, la Idea platónica. Ella y no otra es la que aparece como último término de referencia de toda esta investigación histórica acerca de los géneros y las especies, de forma análoga a lo que vimos que ocurría en el comentario de Aretas a *Categoriae*.

De las tres alternativas de la clasificación alejandrina, la que mejor representa el carácter de la Idea platónica es el universal anterior a la multiplicidad (πρὸ τῶν πολλῶν), pues, se halla localizado en el Intelecto del Demiurgo (ἃ ἐν τῷ νῷ φαμεν τοῦ δημιουργοῦ), de modo que se halla separado (χωριστὰ) con respecto a la multiplicidad de los individuos de los que es causa, y, consiguientemente, separado también de la materia. Por todo ello, son objeto de estudio de la Metafísica.

Los universales que se hallan en la multiplicidad (ἐν τοῖς πολλοῖς) se identifican con las Formas enmateriaadas de Aristóteles, tal como lo atestigua el uso de la expresión «τὰ ἔνυλα». En este sentido, se hallan no sólo en cada uno de los individuos, sino, con más precisión, en su materia, de forma que son inseparables de ellos.

En tercer lugar, están los universales posteriores a la multiplicidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς), que son impresiones o modelaciones de los seres reales (ἀπομάξεις τῶν ὄντων), en el sentido de impresiones producidas de parte de tales seres en la percepción abstractiva humana. Gracias a ello,

acerca de los que se ocupa la Dialéctica, como acerca de los anteriores a la multiplicidad trata la Metafísica, mientras que la Física estudia los posteriores a la multiplicidad» *v.i.i.l.*].

los universales de esta clase son posteriores (ἄ εἰσιν καὶ ὑστερογενῆ) a la multiplicidad de individuos, que es objeto de conocimiento y término de referencia para clasificar la prioridad ontológica de la triple calificación alejandrina de los universales. Esta tercera clase de universal es la que más propiamente coincide con la *substancia segunda* aristotélica, *i. e.*, el universal considerado como entidad objetiva, pero subjetivamente derivada por abstracción a partir de la percepción sensible de los individuos.

Con todo, lo que de novedoso aporta la triple clasificación alejandrina del universal que Aretas saca a colación, en comparación con los términos originales que reúne —*i. e.*, la Idea platónica y el Inteligible en la mente del Demiurgo neoplatónico, la Forma aristotélica, la *substancia segunda* aristotélica—, es, precisamente, la acentuación del sentido unitario del propio universal, que, de este modo: a) puede ser predicado con univocidad de los sujetos por él causados; b) es una entidad unitaria y única, de modo que las tres alternativas del universal son determinaciones modales de su existencia o de su esencia, *i. e.*, de la forma en que es o se da, y no tres entidades independientes. Se establece la noción de universal a partir de la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple, recogiendo las especificaciones aristotélicas y neoplatónicas junto a la originaria de Platón, pero sin que, por el recurso a tal operación integradora, vuelva a poder hablarse de la Idea platónica como tal. Al afirmar la unidad y la univocidad relativa del universal, nos hallamos ante un caso de platonismo; en cambio, al concebirlo a partir de sus modalidades, se introduce no una equivocidad, sino una paronimia o analogía que está muy de acuerdo con el sentido paronímico en que la *substancia* aristotélica se dice respecto a las categorías accidentales. Por tanto, ha de matizarse el grado en el que puede hablarse de platonismo dentro del texto de Aretas.

Este platonismo, relativizado por la especificación modal del universal, no podía ya aspirar al planteamiento dogmático de la simple existencia absoluta y real de la vieja Idea platónica. Consecuentemente, se preocupa de afirmar que, incluso en la modalidad *πρὸ τῶν πολλῶν*, la más afín a la Idea platónica, los universales no son substancias y no subsisten: ni por sí mismos, ni de forma que constituyan una unidad, *i. e.*, que sean numéricamente unos y universales a la vez. Antes bien, los universales se abordan como relaciones, aunque, eso sí, relaciones fundadas en la objetividad natural:¹⁴⁶

πανταχοῦ δὲ τὸ πολλῶν κομίζει, οἷον πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς πολλοῖς, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, βουλόμενος τῶν γενῶν καὶ εἰδὼν τὴν ὑπόστασιν παριστᾶν, ὡς σχέσεις ταῦτα καὶ οὐ καθ' αὐτὰ ὑφ' ἑστώτα ὡς ἓν τῷ ἀριθμῷ ἢ οὐσίαι. καὶ γὰρ καὶ τὰ ἐν τῷ νῦ τοῦ δημιουργοῦ ἀνατύπωσις εἰσι τῶν μελλόντων τοῖς

¹⁴⁶ *Ibidem*, § 21, p. 11, 3-4: «σχέσις δέ ἐστι κοινωνία [...] φυσικῇ».

πολλοῖς ἐπιτεθῆναι γενῶν καὶ εἰδων. ὁμοίως καὶ τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς τὸ ταῦτόν καὶ κοινὸν τῶν πολλῶν ὑποστατικὸν ἔχει, ὡσαύτως καὶ τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, τούτῳ ἀλλήλων διαφέροντα, καθὼς τὰ μὲν εἰς αἰὲ ἀχώριστα τῆς ὑλῆς, τὰ δὲ καθάπαξ χωριστὰ καὶ τῷ ὑστερογενεῖ τῶν πρὸ τῶν πολλῶν διαφέροντα.¹⁴⁷

La expresión que permite la disolución relativa y modal de la Idea platónica tal como acontece en la triple clasificación alejandrina del universal es, precisamente, el término al que, de diverso modo, queda referido el universal, *i. e.*, la multiplicidad entendida bajo el sintagma «τὸ πολλῶν». El universal πρὸ τῶν πολλῶν es relación, en tanto que reimpresión o remodelación de géneros y especies por las cuales queda providencialmente determinado el futuro, que, hallándose en el Intelecto del Demiurgo, se aplica a la multiplicidad como proyecto o programa existencial global. El universal ἐν τοῖς πολλοῖς es relación en tanto que forma hipostáticamente inseparable de la materia que da lugar a la multiplicidad, siendo lo que en ella hay de idéntico y común.¹⁴⁸ Por fin, el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es relación en tanto que término separable y generado abstractivamente con posterioridad a la percepción de los individuos que conforman la multiplicidad.

Menos importancia para nuestro estudio tiene el hecho de que las cinco voces —no sólo los géneros y especies, sino también la diferencia, el propio y el accidente— sean susceptibles de ser divididos en géneros y especies. En particular, el género supremo de la voz de la diferencia será la diferencia en sí (ἡ ἀπλῶς διαφορά); del mismo modo, habrá un propio en sí (τὸ ἀπλῶς ἴδιον); aunque no se habla de un accidente en sí, no repugna a la razón que también lo haya, ya que puede ser deducido a partir de los dos últimos.¹⁴⁹

4.5. La virtud eternizante de la especie y la consideración de los Géneros mayores de *Sophista*

Dos aspectos nos quedan por señalar por cuanto hace a los rasgos platonizantes de los géneros y de las especies. En primer lugar, la virtud de las especies por la que son capaces de instituir un tipo de eternidad, opuesta a la que resulta de la unicidad numérica. Ocurre que, *e. g.*, el hombre y el resto

¹⁴⁷ *Ibidem*, § 21, p. 10, 26 – 11, 2 [«Por todas partes se ocupa de ‘lo de la multiplicidad’, como ‘anterior a la multiplicidad’, ‘en la multiplicidad’, ‘posterior a la multiplicidad’, queriendo presentar el substrato de los géneros y especies, tomándo éstos como relaciones y no subsistiendo por sí como entidades que sean uno en cuanto al número o substancias. Ya que incluso los que se hallan en el Intelecto del Demiurgo son géneros y especies de las cosas por venir para ser aplicados a la multiplicidad. Semejantemente, los que están en la multiplicidad son lo idéntico y lo común que mantiene una relación hipostática con la multiplicidad, y, también de este modo lo que es posterior a la multiplicidad, diferenciándose entre ellos en esto por lo que los unos siempre se dan no separados de la materia, mientras que los otros se dan a la vez separados y diferenciándose de los universales anteriores a la multiplicidad en que son generados con posterioridad» *v.i.i.l.*].

¹⁴⁸ Recordemos la formulación de PLATÓN, *Phaedrus* 72b.

¹⁴⁹ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν* § 21, ed. M. SHARE (1994), p. 11, 7-13.

de seres vivos se hacen eternos por concurso o contribución de los géneros (τῇ διαδοχῇ τῶν γενῶν αἰδία), mientras que Dios o el Alma son eternos en virtud del número.¹⁵⁰ La capacidad de conferir eternidad no deja de guardar relación con una concepción dinámica de los Inteligibles, tal como, característicamente, acontecía en el neoplatonismo clásico de Plotino. Observémoslo en la clasificación de lo eterno:

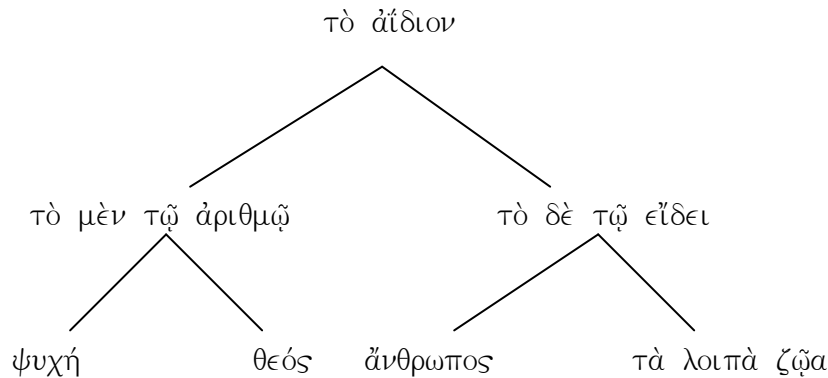


FIGURA 6

Además de poseer tal capacidad para conferir eternidad, los géneros y especies detentan, como propiedad adicional derivada de su condición substancial e inteligible (οὐσιώδη καὶ νοητά), la inmutabilidad, en el sentido de que no son susceptibles de recibir modificaciones cuantitativas; esto les diferencia de los accidentes, que son susceptibles de modificarse en cuanto a lo más y en cuanto a lo menos.¹⁵¹

El último aspecto platónico que nos interesa destacar es la alusión a la especificación analógica de los Géneros mayores que Platón presenta en *Sophista*.¹⁵² La especificación platónica de tales Géneros supone la ruptura del bloque de univocidad en el que había congelado Parménides y, con él, toda la escuela eleática, el devenir del mundo sensible. Es, por tanto, un primer paso hacia la analogía paronímica del Ser aristotélico, que se dirá de forma múltiple, pero sin

¹⁵⁰ *Ibidem*, § 25, p. 14, 1-3: «Ὅτι διττὸν τὸ αἰδίων, τὸ μὲν τῷ ἀριθμῷ, οἷον ψυχή, θεός, τὸ δὲ τῷ εἶδει, ὡς ἄνθρωπος καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα, τῇ διαδοχῇ τῶν γενῶν αἰδία».

¹⁵¹ Por eso, en un alarde de expresividad, dice *Ibidem*, § 129, p. 76, 19: «τὰ μὲν γὰρ τῶν εἰδῶν δραστικώτερον ἄπτεται τῶν ὑποκειμένων καὶ τὸ μᾶλλον ποιεῖ, τὰ δὲ ἀδρανῶς καὶ τὴν τοῦ ἥττον εἰσηγείται μετοχήν. εἶδη δὲ ἀκούσας, μή μοι θορυβηθῆς· οὐ γὰρ τὰ οὐσιώδη καὶ νοητά, ἀλλὰ τὰ αἰσθητά φημι καὶ ἑτεροῦπόστατα, ὧν καὶ τὸ συμβεβηκὸς γνώριμον ὄνομα» [«pues lo de las especies o toma parte de las hipótesis de forma más efectiva y produce el aumento, o inactivamente e introduce la participación de la disminución. Mas, al oír ‘especies’, no te me turbes: pues no me refiero a las esenciales e inteligibles, sino a las sensibles que subsisten por mor de otro, las que también <tienen> el conocido nombre de ‘accidente’» v.i.i.l.]. Como, al comienzo de nuestro examen del comentario de Aretas a *Isagoge* dejamos dicho, no sólo los géneros y especies, sino también el resto de las cinco voces universales eran susceptibles de dividirse y articularse en géneros y especies. Éste es un caso en el que al hablar de las especies de accidentes que, por no subsistir por sí, están sujetas a cambios, Aretas toma la precaución de aclarar que no se trata de la voz lógica ‘especie’, sino de la de ‘accidente’, que también es susceptible de subdividirse específicamente.

¹⁵² PLATÓN, *Sophista* 256a.

caer en la equivocidad.¹⁵³ En el comentario de Aretas, la mención a los Géneros mayores se recoge como una de las cinco formas en que se puede entender un género: procedencia paronímica de un término único (ἀφ' ἐνὸς παρωνομασμένον), procedencia del padre o de la patria, sentido lógico filosófico (τὸ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις), sentido gramatical (τὸ παρὰ τοῖς γραμματικοῖς) y, por fin:

καὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι πέντε, οὐσίας λέγω καὶ ταυτότητος καὶ ἑτερότητος, κινήσεως τε καὶ στάσεως.¹⁵⁴

Pero Aretas nos informa de que Porfirio no se ocupa de estos cinco géneros en la medida en que rechaza una perspectiva metafísica o teológica de estudio (μὴ θεολογικώτερον διαλεχθῆναι).¹⁵⁵

4.6. Referencias expresas a las Ideas platónicas

Después de haber presentado el planteamiento del problema de los universales que Porfirio realizara en *Isagoge*, así como de haber referido sus términos a la triple clasificación alejandrina del universal, Aretas indica que, en esta obra, el estudio de las voces se aborda considerando la relación que el universal mantiene para con la multiplicidad de los individuos del mundo natural. Como indicamos, esta elaboración, aun cuando seguía teniendo a las Ideas platónicas como último término de referencia, conllevaba una especificación de sus posibilidades modales que, a la postre, significaba una relativización de la univocidad del Ser parmenídeo. Sin embargo, las Ideas platónicas no quedan disueltas, sino resueltas, especificadas y precisadas por la triple clasificación alejandrina del universal.

Gracias a ello, se entiende que Aretas no renuncie a la legitimidad de mencionar, en este contexto, las Ideas platónicas por su nombre. Las dos referencias que aparecen en su comentario a *Isagoge* se hallan a un mismo epígrafe, el número 23, y son muy significativas en la medida en que cada una de ellas constituye ora una de las determinaciones de los seres incorpóreos, ora otra de las voces universales.¹⁵⁶ Hasta ahora, en el comentario a *Isagoge*, no se había referido expresamente a las Ideas platónicas, sino que, además de la triple clasificación alejandrina del

¹⁵³ G. REALE, "Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone"... cit., pp. LVI: «*Infatti, Platone e i Platonici, tentarono, sì, una deduzione del molteplice; ma, nel far questo, secondo Aristotele, essi restarono ancora vittime del presupposto eleatico*».

¹⁵⁴ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν* § 29, ed. M. SHARE (1994), p. 16, 14-15 [«y de los cinco que hay en Platón, quiero decir, del Ser, de la Identidad y la Diferencia, del Movimiento y de la Quietud» v.i.i.l.].

¹⁵⁵ *Ibidem*, § 29, p. 16, 17.

¹⁵⁶ *Ibidem*, § 23, p. 13, 5 y 9.

universal y otras expresiones como οὐσία y ἀπόμαξις,¹⁵⁷ había utilizado preferentemente términos como φωνή, καθόλου, γένος, εἶδος, ἐπινοία y σχέσις,¹⁵⁸ que obedecían a la perspectiva lógica que adopta su estudio. Junto a éstas, hay otras expresiones de carácter más neoplatónico, que recuerdan a las que encontramos en *Institutio elementaris* de Juan Damasceno (ὁ ἵππος ὁ ἀπλῶς, ἢ ἀπλῶς ἐλαία).¹⁵⁹ Aretas habla del hombre y del caballo universales (τοῦ γὰρ ἀπλῶς ἀνθρώπου καὶ ἵππου), diciendo que son Inteligibles (νοητῶν ὄντων) y que sirven de sujetos para predicar cualidades sujetas a graduación cuantitativa, como, *e. g.*, lo más blanco o lo más negro.¹⁶⁰ Habla también del animal simple o absoluto (τὸ ζῷον τὸ ἀπλῶς)¹⁶¹ y, en un plano meramente lógico y predicativo, de la voz simple ‘perro’ (ἢ ἀπλῶς κύων), que se predica semánticamente de todos los perros individuales.¹⁶²

Es significativa la forma en que, de acuerdo con Amonio, Elías y David, Aretas da fe de la orientación aristotélica que habría asumido Porfirio, pese al carácter platónico de su propia filosofía:

διαλεκτικῶς δὲ περὶ αὐτῶν καὶ Περιπατητικῶς διαλεξέσθαι ὑπισχνεῖται. διαλεκτικῶς μὲν ἐπειδὴ τῆς διαλεκτικῆς τέλος ἡ ἀπόδειξις, ἥτις συλλογισμός ἐστιν, ὡς προτάσεων συνέστηκεν, ἥτις ἐξ ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου συντίθεται, διδάσκει δὲ τὸ παρὸν σύγγραμμα τί μὲν ὑπόκειται, τί δὲ κατηγορεῖται. Περιπατητικῶς δὲ ἐπειδὴ Πλατωνικὸς οὗτος, καὶ ἵνα δείξῃ ὡς οὐ τὰ αὐτῷ δοκοῦντα λέγει, ἀλλὰ τὰ τῷ Περιπάτῳ.¹⁶³

¹⁵⁷ *Ibidem*, § 21, p. 10, 4 y 29.

¹⁵⁸ *Ibidem*, § 21, p. 10, 29 y 11, 3; para ἐπινοία, *cfr. ibidem*, 21; 9, 21-25.

¹⁵⁹ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* 7, 51-53, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24: «αὐθις ὑποστάσεις εἰσὶν ὁ δεῖνα καὶ ὁ δεῖνα ὁ ἵππος· καὶ περιεκτικὸν αὐτῶν εἶδος ὁ ἵππος ὁ ἀπλῶς. Πάλιν ὑποστάσεις εἰσὶ τόδε καὶ τόδε τὸ φυτὸν τῆς ἐλαίας· περιεκτικὸν δὲ αὐτῶν εἶδος ἢ ἀπλῶς ἐλαία». Dentro de cada uno de estos géneros pertenecientes al género corpóreo se llega a las especies especialísimas de cada ser que ha sido creado por orden de Dios: así, por ejemplo, tenemos el Caballo absoluto (ὁ ἵππος ὁ ἀπλῶς) y el Olivo absoluto (ἢ ἀπλῶς ἐλαία), vale decir, la Idea de Caballo en sí y la Idea de Olivo en sí.

¹⁶⁰ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγὴν* § 129, ed. M. SHARE (1994), p. 76, 32-34: «τοῦ γὰρ ἀπλῶς ἀνθρώπου καὶ ἵππου, νοητῶν ὄντων, κατηγορεῖται τὸ λευκὸν ἢ μέλαν καὶ μᾶλλον ἐπὶ τούτων λευκὸν φαμεν καὶ μέλανα».

¹⁶¹ *Ibidem*, § 137, p. 84, 2; igualmente, *ibidem*, 144; 91, 29-30: «τῷ ἀπλῶς ζῳῷ».

¹⁶² *Ibidem*, § 135, p. 181, 24.

¹⁶³ *Ibidem*, § 22, p. 11, 23-29 [«Asume hablar sobre estas cosas dialéctica y peripatéticamente. Dialécticamente, una vez que el fin de la Dialéctica es la demostración, la cual es silogismo, que está compuesto de premisas, cada una de las cuales se compone de sujeto y predicado, y el presente escrito enseña qué es lo que hace de sujeto y qué es lo que se predica. Peripatéticamente, aun cuando éste es platónico, porque habla para indicar como a él le parece, sino como al Peripato» *v.i.i.l.*]. Otros pasajes del comentario de Aretas a *Isagoge* en los que se llama la atención sobre el carácter platónico de Porfirio, son IDEM, *ibidem*, 83; 54, 9: «τοῦτο ὡς πλατωνικῶς λέγει Πορφύριος», refiriéndose a la equivocidad; IDEM, *ibidem*, 90; 1: «δεύτερον τοῦτο παράγγελμα Πλατωνικόν», refiriéndose al deber de practicar la división de géneros y especies atendiendo a las diferencias esenciales (ταῖς οὐσιώδεσιν), mencionando para ello las indicaciones que Platón da en *Theaetetus* (ὁ Πλάτων ἐν τῷ Θεαιτήτῳ παραδίδωσι λέγων μὴ δεῖν τὰς τομὰς δίκην κακῶν μαγείρων ὑπὲρ τὰ ἄρθρα ποιεῖσθαι, ἀλλὰ κατ’ ἄρθρα· τὰ γὰρ ἄρθρα φυσικὴ τίς ἐστι τομή), *Phaedo* y *Sophista* (τὰ δὲ ἄλλα δύο παραγγέλματα παραδίδωσιν ἐν τῷ Φαίδωνι καὶ τῷ Σοφιστῇ); IDEM, *ibidem*, 148, 94, 8-9: donde, en relación con PORFIRIO, *Isagoge* XI 4-5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 46, se dice «τοῦτο ὡς μὴ πάνυ ἀρεσκόμενος τῇ τοιαύτῃ δόξῃ τέθηκεν· Πλατωνικὸς γὰρ ὁ Πορφύριος, αὕτη

Se trataría, pues, de una perspectiva más lógica (λογικώτερον) que física (φυσικώτερον) o teológica (θεολογικώτερον), en el sentido de que, en este último caso, lo que se pone en cuestión es que los universales o bien sean eternos (ἄδιον) o bien pertenezcan al ámbito de la generación y de la corrupción (ἐν γένεσει καὶ φθορᾷ) y que, en función de ello, Dios haga la Creación a través de su naturaleza o con independencia de ellos:

εἰ ἀμέσως τούτων ὁ θεὸς τὴν δημιουργίαν ποιεῖται ἢ διὰ μέσου τῆς φύσεως.¹⁶⁴

Sin embargo, el comentario copiado por Aretas, aun cuando en la mayor parte aborda el tema de forma lógica, también alude a temas clasificables como metafísicos. Por una parte, ya hemos visto cómo menciona los géneros y especies dentro de la clasificación de los seres eternos; por otra parte, queda ver la forma en que hace mención a las Ideas, tomadas en su sentido platónico. Por ello, vemos que una tal perspectiva lógica no es óbice para que Aretas considere como tema digno de estudio el de las Ideas platónicas. La primera referencia a las Ideas aparece en la siguiente clasificación de los seres:¹⁶⁵

δὲ Ἀριστοτελικὴ ἡ δόξα». Las razones por las que los alejandrinos que sigue Aretas clasifican a Porfirio entre los filósofos platónicos no sólo se hallan en el hecho de que muchos pasajes de *Isagoge* contienen orientaciones platonizantes, como, *e. g.*, la respuesta implícita a la naturaleza de los universales en el planteamiento del problema que hace en PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 3, sino por el resto de su obra, de la cual nos interesa destacar las *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, obra de marcado carácter neoplatónico que estudiamos en la sección correspondiente a Porfirio; *cfr. supra*.

¹⁶⁴ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγήν* § 28, ed. M. SHARE (1994), p. 15, 21-22 [«si Dios hace la Creación sin la mediación de éstos <universales> o a través de la naturaleza <de ellos>» *v.i.i.l.*]. Aretas sigue a AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 43, 25 – 44, 4 y a DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE (1904), p. 120, 24 -26; el hecho en que en un pasaje tan crucial como éste no encontremos ulteriores matizaciones de carácter cristiano por parte de Aretas puede indicar dos cosas: a) o que la expresión es, en la escuela neoplatónica de Alejandría —que, al contrario que la ateniense, estuvo cristianizada desde un principio— suficientemente ambigua como para referirse a la tradición de la filosofía griega y al Cristianismo a la vez, o que b) Aretas procede con fidelidad objetiva a la versión del texto que comenta, dejando para sus escritos propiamente personales los temas que puedan suscitar alguna polémica.

¹⁶⁵ *Ibidem*, § 23, p. 13, 1-7.

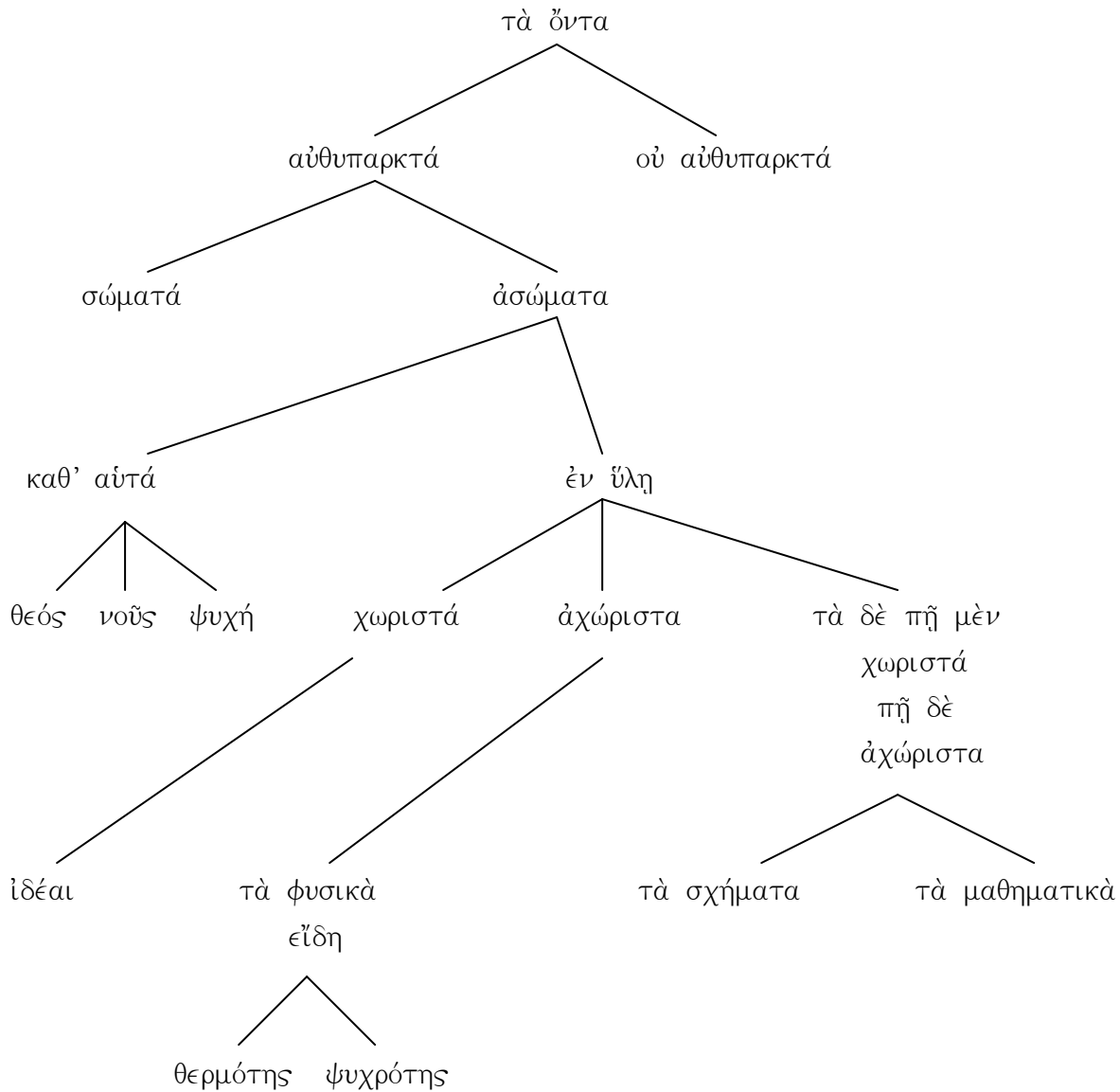


FIGURA 7

Por una parte, al pertenecer las Ideas al grupo de los seres, se entiende que las Ideas tienen entidad, *i. e.*, que son seres (ὄντα). Por otra parte, obedeciendo a la división, vemos que el ser de las Ideas queda caracterizado por las siguientes determinaciones: a) hallarse separadas (χωριστά) respecto a la materia, b) ser incorpóreas (ἀσώματα) y c) ser autosubsistentes (αὐθυπαρκτά).

Hemos de llamar la atención sobre el hecho de que no pertenezcan al grupo de seres incorpóreos que son en sí (καθ' αὐτά), con independencia de la materia, como ocurre con las tres hipóstasis clásicas del neoplatonismo, *i. e.*, Dios (θεός), el Intelecto (νοῦς) y el Alma (ψυχή). Por el contrario, las Ideas, siendo seres incorpóreos en la misma medida que las hipóstasis mencionadas, se hallan separadas, sí, de la materia, pero no dejan de guardar una relación para con ella. Esta relación de las Ideas con la materia consiste, precisamente, en la separación, de forma que la separación no significa absoluta autonomía, sino que mantiene una relación de dependencia con

respecto a la materia, aun cuando la positividad de esta relación se mantenga vigente, una vez que lo decisivo es la separación. Tal separación indica independencia local, pero no una independencia absoluta en sentido ontológico, que es lo que caracteriza a las tres hipóstasis aludidas; por ello, puede decirse que las hipóstasis de Dios, el Intelecto y el Alma mantienen una independencia ontológica absoluta con respecto a la materia, siendo del todo incompatibles con ella, mientras que, por el contrario, las Ideas no son absolutamente independientes de la materia, por mucho que puedan subsistir localmente separadas de ella. Las Ideas, dentro del marco de la cosmología, sólo son independientes de la materia en la medida en que se hallan separadas de ella, manteniendo una dependencia material *de iure* como posibilidad de hallarse en ella (ἐν ὕλῃ) —eso sí, negada *de facto* por la separación—.

Es importante reseñar que, con lo que se dice de la Idea en esta clasificación de los seres, se ha respondido con creces a las tres cuestiones señaladas y no resueltas explícitamente por Porfirio en *Isagoge*.¹⁶⁶ A la cuestión de si los géneros y las especies son o no son, ahora se responde que son, pues tanto las Ideas como las especies (τὰ φυσικὰ εἶδη) pertenecen al grupo de los seres (ὄντα); a la cuestión de si son entes corpóreos o incorpóreos, se responde que tanto las Ideas como las especies son incorpóreos (ἀσώματα); por último, a la cuestión de la localización de los géneros y especies se responde con una doble especificación, a saber, la de las Ideas como seres separados y la de las especies físicas como seres inseparables de la materia.

Esta última especificación tiene mucho que ver con la triple clasificación alejandrina del universal, pues, al igual que, en ella, el universal se especifica en tres modalidades de existencia, en el texto de Aretas, el ser incorpóreo relativo a la materia a) se especifica en tres modalidades de relación: la de la Idea platónica separada, la de la la Forma aristotélica que se halla en la materia, que comparece bajo la expresión «τὰ φυσικὰ εἶδη», y la de las figuras corpóreas o geométricas, que se hallan separadas o en la materia de forma circunstanciada y contingente (τὰ δὲ πῇ μὲν χωριστά, πῇ δὲ ἀχώριστα). Por otra parte, la relación de esta clasificación de los seres incorpóreos con la triple modalidad del universal de la escuela neoplatónica alejandrina se pone de manifiesto con el hecho de que b) tanto Ideas como especies físicas mantienen una relación con la materia: negativa, en el caso de la Idea; positiva, en el de la Especie; y contingente en el de las figuras corpóreas o geométricas. Ya hemos visto cómo en la enunciación de la triple clasificación alejandrina del universal, Aretas decía que tanto el universal anterior a la multiplicidad, como el que se halla en la multiplicidad, como, por último, el que se da posterioridad a la multiplicidad quedaban unificados por la concepción del universal

¹⁶⁶ PORFIRIO, *Isagoge* I 2, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 3.

como una relación (σχέσις, ὡς σχέσεις) para con la multiplicidad. Ahora vemos que tanto las Ideas, como las especies físicas, como, además, las figuras de los cuerpos y las figuras geométricas —de las que hasta ahora nada habíamos dicho— no dejan de hallarse determinadas por la relación que mantienen —de forma distinta en cada uno de los tres casos— con la materia, dándose el caso de que, precisamente, es la vigencia de esta relación la que las diferencia de las tres hipóstasis del neoplatonismo clásico, que, como decíamos, no mantienen relación alguna con la materia, sino que son independientes de ella en sentido absoluto.

La segunda referencia a las Ideas platónicas aparece en la siguiente clasificación de las voces lógicas:

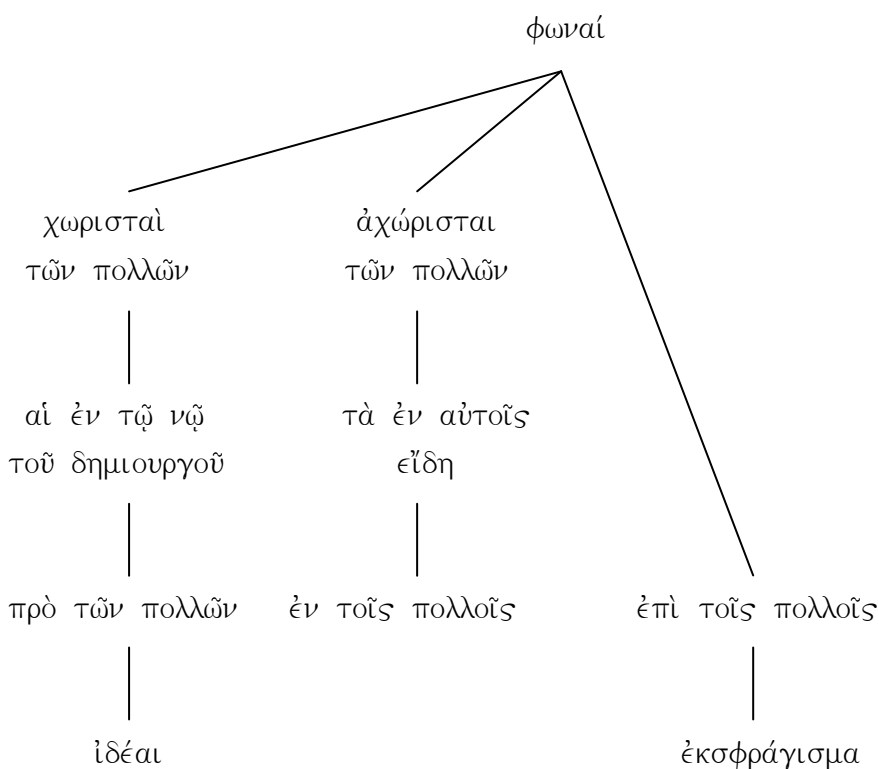


FIGURA 8

Las voces son universales en el sentido de que, siendo únicas en cuanto al número (τὸ ἐν ἀριθμῷ), se hallan participadas por una multiplicidad, de modo que es posible observarlas como un todo a partir de sus partes.¹⁶⁷ Por ello, aun cuando existen universalmente, las voces mantienen una relación necesaria con la multiplicidad, de modo que puede decirse que precisan de ella:

¹⁶⁷ Esta es precisamente la diferencia entre universal (καθόλου) y unidad entera (ὅλον); el todo del universal (καθόλου ὅλον) puede observarse como un todo en sus partes, mientras que la simple unidad entera (ὅλον) no. Cfr. ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφυρίου Εἰσαγωγήν* § 23, ed. M. SHARE (1994), p. 13, 20-21.

αὗται γὰρ αἱ φωναὶ καθόλου ὑπάρχουσιν τῶν πολλῶν δέονται.¹⁶⁸

De acuerdo con ello, hay que decir que, aun en el caso de que las voces se den separadas de la multiplicidad, necesitan de ella por lo que hace a la materia (ύλη); así lo demuestra el hecho de que estén moduladas en función de la triple clasificación alejandrina del universal, asumiendo la relativización que ello implica. Así hemos de entender el hecho de que, en la clasificación de las voces, nos encontremos cada una de las tres modalidades del universal características de los comentadores neoplatónicos de Alejandría:

αἱ οὖν παροῦσαι φωναὶ καὶ χωρισταὶ εἰσι τῶν πολλῶν, οἷς ὕλη κεχρήνται, καὶ ἀχώριστοι. καὶ χωρισταὶ μὲν αἱ ἐν τῷ νῷ τοῦ δημιουργοῦ, ἃς καὶ ἰδέας ὁ Πλάτων καλεῖ (πρὸ τῶν πολλῶν γὰρ αὗται, ἅτε εἰκόνες αὐτῶν καὶ ὑποδείγματα), ἀχώριστοι δὲ τῶν πολλῶν τὰ ἐν αὐτοῖς εἶδη· ἐν τοῖς πολλοῖς γὰρ ταῦτα καὶ ἀχώριστα καθότι αὗται διαμορφοῦσι τὴν ὕλην καὶ εἰδοποιοῦσιν. ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τῶν χωριστῶν τῶν πολλῶν σημαινόμενον, ὃ καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς φαμεν· ἐπὶ τοῖς πολλοῖς γὰρ τοῦτο καὶ χωριστὸν τῶν πολλῶν φαμεν, ἐπεὶ περ γινώσκεις τοῦτο τῆς ἡμετέρας διανοίας καὶ οἶον εἰπεῖν ἐκφράγισμα τῶν πολλῶν καὶ ὑστερογενές — ὅθεν καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ὀνομάζεται. Πανταχοῦ δὲ τὸ "πολλοῖς" εἰρήκαμεν διὰ τὰς καθόλου.¹⁶⁹

Las voces separadas son las que se hallan en la mente del Demiurgo. Éstas —explica Aretas— son las que Platón denominó «ἰδέας» y las que la escuela alejandrina clasificó como universal con anterioridad a la multiplicidad (πρὸ τῶν πολλῶν); de modo que las imágenes (εἰκόνες) y las ejemplificaciones (ὑποδείγματα) se hacen a partir de ellas.

En cambio las especies (εἶδη) son las voces que se dan inseparablemente de la multiplicidad. Por ello, se dicen en la multiplicidad (ἐν τοῖς πολλοῖς) y la razón de su inseparabilidad se debe a que informan (διαμορφοῦσι) y especifican (εἰδοποιοῦσιν) la materia. Otra forma muy distinta, en la que una voz puede hallarse separada de la multiplicidad, es la del universal posterior a la materia (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς): en este caso, se halla separado no ontológica, sino gnoseológicamente

¹⁶⁸ *Ibidem*, § 23, p. 13, 19 [«pues estas voces, existiendo universalmente, necesitan de la multiplicidad» v.i.i.l.].

¹⁶⁹ *Ibidem*, § 23, p. 13, 7-18 [«Las presentes voces se dan tanto separadas de la multiplicidad, por la que tienen comercio con la materia, como inseparadas. Por una parte, separadas son las que se encuentran en el Intelecto del Demiurgo, las que Platón llama 'Ideas' (pues éstas son anteriores a la multiplicidad, de modo que las imágenes y las ejemplificaciones vienen a partir de ellas); por otra parte, inseparables de la multiplicidad son las especies que se hallan en ella: por eso se dice que éstas están en la multiplicidad y que lo están de forma inseparable porque informan la materia y la especifican. Hay también otro significado de los que se hallan separados de la multiplicidad, que referimos como 'posterior a la multiplicidad': pues decimos que esto es 'posterior a la multiplicidad' y separado de la multiplicidad, una vez que es *datum* de nuestra razón discursiva y, como por así decir, imprimación de la multiplicidad y originado con posterioridad —de donde también se denomina 'posterior a la multiplicidad'—.» v.i.i.l.].

(γνώσις) de la multiplicidad, pues es un dato de nuestra razón discursiva que se origina con posterioridad (ὕστερογενές) al ser una abstracción de tal multiplicidad.

5. Cierre

A diferencia del comentario de Aretas a *Categoriae* de Aristóteles, el que el erudito bizantino dedica a *Isagoge* de Porfirio, precisamente gracias a la mediación de éste y de sus fuentes alejandrinas, se halla relativamente más alejado de los planteamientos propiamente aristotélicos o, mejor, de los planteamientos propios de la lógica aristotélica. Debido a ello, los pasajes en los que Aretas sigue fielmente a Aristóteles son menos numerosos en el comentario a *Isagoge* que en el comentario a *Categoriae*. Ambos comentarios dependen en igual grado de los comentaristas neoplatónicos de Alejandría, que, como hemos indicado, son la fuente principal y casi exclusiva de la que Aretas extrae la información.

Sin embargo, la abundancia de elementos platónicos y neoplatónicos que nosotros hemos destacado no implican la cancelación de la filosofía aristotélica. Antes bien, permanecen vigentes varios puntos claramente aristotélicos, como es el caso de la repetida negación de que el ser constituya un género, lo que demuestra que, tanto en Porfirio como en los alejandrinos y en Aretas mismo, se mantiene el paradigma ontológico de *Categoriae*.¹⁷⁰ Un segundo aspecto en contra del neoplatonismo es la atenta crítica al dogmatismo implícito en la costumbre platónica de proceder en la división lógica de forma disyuntiva,¹⁷¹ ya que, de este modo, no todos los seres quedan contenidos: es lo que, *e. g.*, ocurre en las clases de lo ‘animado’ e ‘inanimado’, pues, además de ellas, se dan lo ‘incorpóreo’ y la misma ‘substancia’; o en la de lo ‘racional’ e ‘irracional’, pues además se dan lo ‘mortal’ e ‘inmortal’. En ambos casos, puede decirse: «ἐπειδὴ εἰσιν ἄλλα τινὰ ὄντα παρὰ ταῦτα».¹⁷²

¹⁷⁰ Aretas afirma el paradigma ontológico mediante la negación de que el ser sea un género *ibidem*, § 80, p. 49, 14 - 50, 19; *ibidem*, § 82, p. 52, 20 - 53, 3; *ibidem*, § 108, p. 65, 15-20. La negación del paradigma henológico es un rasgo que junto al criterio de la prioridad natural de la forma, *cfr. ibidem*, § 198, p. 125, 1-2, aparece también en el comentario a *Categoriae*, aunque ocurriendo en éste muchas más menciones.

¹⁷¹ PLOTINO VI 1, 2, 8.

¹⁷² ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν* § 68, ed. M. SHARE (1994), p. 40, 18-19 [«después que hay algunos otros seres además de éstos» *v.i.i.l.*].

§ 2

La restauración sistemática de la ciencia

1. Miguel Pselo como filósofo bizantino

1.1. La actividad filosófica de Miguel Pselo

Cuando, a partir de 1050, Miguel Pselo (1018-1078) irrumpe en la escena cultural bizantina, se ha producido ya un salto cualitativo respecto al humanismo de la época anterior, al que pertenecían Focio y Aretas.¹ El protagonismo de la actividad cultural representado por la escuela imperial de filosofía, promovida por Juan Mauropus y aupada a su ἀκμή por su discípulo Miguel Pselo supone un avance tal de la actividad filosófica en Bizancio, que puede ser caracterizado como una verdadera «resurrección de la filosofía griega».² En la medida en que la preferencia por la filosofía platónica de Pselo fue clara y manifiesta, puede hablarse también de un auténtico renacimiento neoplatónico. Las tendencias peripatéticas de Focio y Aretas, que ellos mismos trataron de conciliar con un cierto reconocimiento del valor teológico del platonismo, ceden, con Pselo, a una dedidida preferencia por la tendencia neoplatónica,³ en la cual se mantiene, como ocurría en la Antigüedad, un comedido reconocimiento del valor explicativo de la filosofía aristotélica.⁴ En su *Chronographia*, Pselo nos habla de «los Plotinos, Porfirios y Jámblicos, con cuya compañía recorrí el camino que conducía hacia el admirable Proclo, en el que atraqué como en un amplio puerto».⁵ Este entusiasmo personal por la filosofía neoplatónica

¹ J. DUFFY, "The Lonely Mission of Michael Psellos"... *cit.*, p. 145; B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* *cit.*, p. 187, se refiere a Pselo como «*homme de la Renaissance*»; *cfr. item ibidem*, p. 209; sobre el reconocimiento de un humanismo distinto, pero deudor, del promovido por Focio y Aretas, *cfr.* U. CRISCUOLO, "Introduzione", *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo*, (Hellenica et Byzantina Napolitana, 14) Bibliopolis, Napoli, 1990, p. 14; IDEM, "L'umanesimo di Michele Psello", *ibidem*, p. 42: «*affermeremo che egli fu senz'altro un umanista, un umanista 'bizantino'*»; para ello, el autor recurre a un concepto ahistórico del humanismo, que, en nuestra opinión, ha de prevalecer sobre el empleo histórico de cualquier concepto del que se trata, habida cuenta de que un determinado hecho histórico mereció, historiográficamente, una determinada caracterización conceptual en función de la connaturalidad que objetivamente pudo reconocerse entre el hecho histórico, contingente como tal, y el concepto en cuestión, al que le es propio un grado de necesidad mayor que al meramente histórico. Sin embargo, como el mismo autor advierte *ibidem*, p. 31, n. 1, hay conveniencia en la matización del término y, así, se deberá hablar de un humanismo bizantino caracterizado fundamentalmente por la erudición, frente al carácter preeminentemente artístico del Renacimiento histórico de la Italia del s. XV. En este caso, se trata de la reivindicación del humanismo como renovación cultural dimanada del estudio de la ciencia y la literatura antigua, que, en el caso de Pselo, no es incompatible con el humanismo del que se hace merecedor en calidad de humanista cristiano; *cfr.* G. PODSKALSKY, S. I., *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung...* *cit.*, p. 23-25.

² A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle) Presses Universitaires de France, Paris, 1993; trad. it., *Storia della filosofia medievale*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1995, p. 28.

³ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 75.

⁴ G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 207.

⁵ MIGUEL PSELO, *Chronographia*, trad. esp. de J. SIGNES CODOÑER, *Vidas de los emperadores de Bizancio*, Gredos, Madrid, 2005, p. 233.

constituye, por sí mismo, un aspecto novedoso y, en cierto modo, transgresor, de la forma con que, hasta el momento, se venía afrontando la actividad filosófica en Bizancio.⁶

Bajo el imperio de Constantino IX Monómaco (1042-1055), Pselo inaugura el puesto oficial de «cónsul de los filósofos» (ὑπατος τῶν φιλοσόφων) que habría de heredar su discípulo Juan Ítalo;⁷ como discípulo, aunque no en la escuela, Pselo tuvo al futuro emperador Miguel VII Ducas (1071-1078).

Hay que tener en cuenta que su obra filosófica es la expresión literaria de las cuestiones docentes y exegéticas dimanadas de su condición de «filósofo de corte».⁸ En este sentido, es conveniente llamar la atención sobre el hecho de que la actividad filosófica que, como docente y exégeta de la filosofía clásica y helenística, Pselo realiza dentro de la oficialidad de las instituciones pedagógicas superiores del Imperio bizantino representa, ya de por sí, un hito histórico.⁹ En sus escritos, Pselo aborda las temáticas naturales que más controvertidas podían resultar desde una interpretación dogmática de la Ortodoxia cristiana —la relativa autonomía de las leyes de la Naturaleza y la dificultad de que ésta se subordine enteramente a la Providencia divina, así como cierto pesimismo antropológico—, y, sin embargo, siempre se mantuvo fiel a las directrices

⁶ I. PÉREZ MARTÍN, “Miguel Pselo y el neoplatonismo en el s. XI”, *Debats* 90 (2005) 98: «El propio Pselo afirma el carácter excepcional de su actividad en distintas ocasiones, aireando una inmodestia que constituye uno de los rasgos de su personalidad más llamativos y opuestos a una civilización como la bizantina, en la que priman la humildad intelectual y el anonimato».

⁷ Aun cuando, como se indica en A. KAZHDAN, *sub voce* “Hypatos ton philosophon”, *O.D.B.*, vol. 2, p. 964, el título oficial es el de ὑπατος τῶν φιλοσόφων; MIGUEL ATALIATES, *Historia* V, ed. I. PÉREZ MARTÍN (2002), p. 17, 21 emplea la expresión «πρόεδρον τῶν φιλοσόφων»; Miguel Ataliates (1020-1085) es la fuente principal para el conocimiento de la institución del cargo por parte del emperador Constantino Monómaco; el historiador bizantino no se refiere a Miguel Pselo por su nombre sino, vagamente, de acuerdo con la traducción de la editora, como a «un hombre que se distinguía entre sus contemporáneos por su saber»; *cfr.* el relato, de importante valor histórico, y su traducción: «οὕτω καὶ τὴν μάχην κατορθώσας ὁ βασιλεὺς ἡσυχίαν ἦγε καὶ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἡδέως ἀντείχετο, μουσεῖον τῆς νομοθετικῆς ἀναγείρας καὶ νομοφύλακα προστησάμενος, ἀλλὰ καὶ τοῦ τῆς φιλοσοφίας οὐρανοβάμονος ἐπεμελήθη μαθήματος, πρόεδρον τῶν φιλοσόφων προχειρισάμενος ἄνδρα τῶν καθ’ ἡμᾶς διαφέροντα γνώσει, καὶ τοὺς νέους πρὸς ἄσκησιν τῶν σοφῶν λόγων καὶ μαθημάτων προὔτρεψατο σὺν τῷ εὐμαρεῖ τῶν διδασκάλων καὶ γέρων τούτους ἐν τῷ δημεγορεῖν βασιλικῶν ἀξίων» [«El emperador, habiendo ganado así también esa batalla, disfrutó de un período de tranquilidad que aprovechó para afrontar con agrado las tareas de gobierno. Fundó un museo de legislación poniendo a su frente a un ‘custodio de las leyes’, pero también se preocupó de la excelsa enseñanza de la filosofía y eligió como próedro de los filósofos a un hombre que se distinguía entre sus contemporáneos por su saber. Animó a los jóvenes al cultivo de las letras y las ciencias, facilitando su labor con profesores y recompensando sus dotes oratorias con premios imperiales» *trad. cit.*].

⁸ A. KAZHDAN, *sub voce* “Michael Psellos”, *O.D.B.*, vol. 3, p. 1754.

⁹ Sobre el carácter de Pselo como docente, *cfr.* D. J. O’MEARA, “Aspects du travail philosophique de Michel Psellus (*Philosophica minora*, vol. II)”, C.-F. COLLATZ – J. DUMMER – J. KOLLESCH – M.-L. WERLITZ (hrsg.), *Dissertationum criticae. Festschrift für Günther Christian Hansen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1998, p. 433: «On peut ainsi s’imaginer Psellus dépuillant, pendant de longues années, les manuscrits philosophiques antiques à sa disposition, à fin de pouvoir répondre aux exigences et aux besoins de ses étudiants et de tous ceux qui s’adressaient à lui en tant que ‘consul des philosophes’ à Byzance»; *cfr. ibidem*, p. 436; L. CLUCAS, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, (Miscellanea Byzantina Monacensia, 26), University of Munich, München, 1981, p. 129: «Psellos was more of an enthusiast for philosophy and philosophical ideas than a philosopher in the true sense». Sobre el significado de Pselo como hito histórico, *cfr.* B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, pp. 197 y 209.

fundamentales del Cristianismo,¹⁰ siguiendo con ello las directrices del teólogo contemporáneo Nicetas Estétato (s. XI).¹¹ Precisamente, uno de los rasgos generales que ha de ser tenido en cuenta como una aportación histórica y doctrinal de Pselo es su conciencia de la responsabilidad científica que como griego le compete.¹²

1.2. La valoración de la filosofía helena

Para enmarcar nuestro estudio sobre la recepción crítica de la teoría platónica de las Ideas dentro de la concepción que Pselo se hace de la ciencia, en general, y de la filosofía, en particular, nada más adecuado que comenzar por ver el modo en que valora las diferentes raíces históricas y culturales del conocimiento. Así podremos constatar su intención de otorgar a la cultura antigua un nuevo sentido dentro del marco de la cultura cristiana.¹³

Pselo, consciente de su pertenencia a la heredad de la honrosa estirpe de los helenos, no duda en rechazar absolutamente la sabiduría de los caldeos y de los egipcios, aun cuando considera a éstos fuente del saber de los hebreos. Respecto a éstos, admite la Ley y los libros proféticos, pero rechaza la circuncisión, la fiesta del sábado y la fiesta de las linternas. Considera que el Cristianismo constituye un género religiosamente superior (θειοτέρου γένους) que se caracteriza por haber declarado la tierra prometida hebrea como reino de los cielos (ἐν οὐρανοῖς βασιλεία).¹⁴ Asumiendo esta identidad cristiana, Pselo dice que, a diferencia del rechazo absoluto de la cultura

¹⁰ El carácter cristiano de Pselo se evidencia por: a) valorar la cultura clásica como una anticipación de la cristiana; y b) valorar a Platón sobre Aristóteles por su mayor afinidad con el Cristianismo; cfr. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., pp. 168, 184-186 y 190; L. G. BENAKIS, "Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos – I", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961) p. 219-220, donde además de reconocer el carácter cristiano de Pselo, añade la interesante observación siguiente: «*Psellos darf also weder als Platoniker noch Aristoteliker bezeichnet werden*» [cfr. la edición de este comentario de MIGUEL PSELO, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. L. G. BENAKIS (2008), como número 5 de la serie «Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina»]; cfr. item, G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* cit., p. 207; G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* cit., p. 111, que recuerda cómo Pselo interpreta a Platón como precursor de los dogmas cristianos; cfr. *ibidem*, p. 75. Teniendo en cuenta los dos puntos anteriores, no ha de extrañarnos que Pselo procediera a realizar la confesión de fe a la que se viera obligado tras la acusación del Patriarca Jifilino —ocurrida antes de 1064— sin que viera comprometido su credo personal; cfr. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 190; esto se mantiene vigente, aun cuando en la carta con que le responde mantenga un tono ambiguo y no alcance una retractación completa; cfr. U. CRISCUOLO, "Introduzione", *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo*, p. 18. En definitiva, teniendo en cuenta los tres puntos, la pretensión de atribuir un nietzscheanismo *avant la lettre* a Pselo —tal como la reivindica A. KALDELLIS, *The Argument of Psello's 'Chronographia'*, Brill, Leiden, 1999, especialmente en pp. 35-185— no tiene visos de ser legítima.

¹¹ F. LAURITZEN, "Psello discepolo di Stetato", *Byzantinische Zeitschrift* 101 (2008) 725, presenta a Nicetas Estétato como un teólogo dispuesto a subordinar la Lógica a la Teología que coincide, en ello, con su contemporáneo Pselo y que se opone, por lo mismo, al libre espíritu científico de Ítalo.

¹² B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 196.

¹³ *Ibidem*, p. 188.

¹⁴ MATEO, *Evangelium secundum Mattheum* 5, 12, donde dice Jesús «χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς».

caldea y egipcia, la de los helenos (Ἑλλήνων) no es, como ocurría en el caso de los hebreos, rechazable en todo.

La forma en que juzga la cultura helena es muy matizada: por una parte, deja bien claro que la condena que merece la cultura de otros pueblos no ha de aplicarse a la de los helenos; por otra parte, hace ver que las doctrinas helenas que están libres de condena no se deben admitir tal cual las encontramos en los textos antiguos, sino sólo por la proximidad a las doctrinas cristianas. En este sentido, dice que «admitimos todo cuanto dijeron sobre la naturaleza».¹⁵ Ahora bien, no se trata de una aceptación íntegra de las doctrinas antiguas, sino, primero, sólo de tolerarlas y, segundo, de hacerlo en la medida en que son semejantes a las que considera propiamente cristianas. Por eso dice que, habiendo amado la teología natural helena, la rechaza por ser monista y no estar definida trinitariamente; en segundo lugar, que, dándose por satisfecho con el dogma de la inmortalidad del alma, no afirma la preexistencia de las almas respecto a los cuerpos; finalmente, que rechaza los discursos en los que se trata de la materia como de un elemento increado (ἀγεννήτου) y eterno.¹⁶

1.3. La preferencia por el neoplatonismo

Este programa general se traduce en una apreciación del neoplatonismo más directa y objetiva que la que, en los siglos anteriores, habían ensayado Pseudo-Dionisio Areopagita, Máximo el Confesor y Juan Damasceno, así como Filópono y Esteban de Alejandría.¹⁷ Pselo también va más allá de la actitud que sus precursores más inmediatos habían adoptado con relación a la filosofía. Si, por una parte, Focio había reestablecido la costumbre de escribir comentarios neoplatónicos a las obras de Aristóteles y si, por otra parte, Aretas había contribuido a ella con la copia de algunos comentarios alejandrinos, Pselo refuerza esta tendencia, una vez que no sólo se dedica a comentar las obras lógicas del Estagirita, sino que hace lo propio con su *Physica*; y, lo que aún es más importante desde nuestro punto de vista, reestablece la costumbre de escribir comentarios a obras platónicas, como sucede con *Timaeus*.¹⁸ El hecho de que, la filosofía aristotélica ocupe un lugar preponderante en los tratados exegéticos de Pselo, especialmente en lo que respecta al examen del alma y de la teoría del conocimiento, amén de cuestiones biológicas y físicas, no es óbice para que encontremos opúsculos dedicados al análisis y exégesis de la filosofía

¹⁵ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 3, 212; J. M. DUFFY (1992), p. 11: «ἀλλ' ὅσα μὲν περὶ φύσεως εἰσεδεξάμεθα».

¹⁶ *Ibidem*, § 3, 210-213, p. 11: «Ἑλλήνων δὲ οὐ πᾶσι τοῖς λόγοις διαβεβλήμεθα, ἀλλ' ὅσα μὲν περὶ φύσεως εἰσεδεξάμεθα, τοῖς δὲ περὶ τῆς ὕλης ὡς ἀγεννήτου λόγοις ἀπείπαμεν».

¹⁷ *Ibidem*, p. 162.

¹⁸ J. DUFFY, "The Lonely Mission of Michael Psellos"... *cit.*, p. 153.

platónica *per se*; privilegio éste que Pselo no concede más que a Platón. Los títulos de las obras que Pselo dedica a este fin son los siguientes:¹⁹

- i. *Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος.*
- ii. *Ἐξήγησις τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ τοῦ Πλάτωνος μαθηματικῆς περὶ ψυχῆς ὑπάρξεως καὶ γενέσεως.*
- iii. *Ἐτέρας πλατωνικῆς διανοίας ἐξήγησις ἀπὸ Τιμαίου.*
- iv. *Ἐξήγησις τελεωτέρα τοῦ λείμματος.*
- v. *Ἐξήγησις τῆς πλατωνικῆς ἐν τῷ Φαίδρῳ διφρείας τῶν ψυχῶν καὶ στρατείας τῶν θεῶν.*
- vi. *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει.*²⁰
- vii. *Τίνα τρόπον ὁ Πλάτων οἶται εἰσοικίζεσθαι τὰς ψυχὰς τοῖς τῶν ἀλόγων ζώων σώμασι.*²¹
- viii. *Τίνος χάριν τριμερῇ τὴν ψυχὴν οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην εἰρήκασι.*²²

Esta actividad de comentarista y exégeta ha hecho de Pselo un promotor del estudio de la filosofía antigua en su conjunto; pues no sólo se ocupa de Platón y de Aristóteles, sino también de los presocráticos hasta los neoplatónicos, pasando por el estoicismo y la Patrística. Un programa de tales dimensiones históricas y filosóficas, que exige los fundamentos de una actitud racionalista,²³ no podía llevarse a cabo más que con la acentuación del carácter pedagógico de

¹⁹ Cfr. L. G. BENAKIS, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy...* cit., p. 425, n. 1, para la referencia a las ediciones de las obras de la lista que no llevan nota; las que la llevan son las editadas por D. J. O'MEARA en la edición de Teubner que se refiere. Aunque *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει* está contenida en esta edición, seguimos la de L. G. Benakis; el hecho de que lleve nota sólo se debe a la intención de dejar constancia de las dos ediciones. Para el listado complejo de sus 171 opúsculos filosóficos, cfr. P. MOORE, "Philosophical Works", *Iter Psellianum. A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*, by Paul Moore, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2005, pp. 233-340; *ibidem*, pp. 626-684, el autor incluye un apéndice bibliográfico con los estudios sobre Pselo en general.

²⁰ L. G. BENAKIS, "Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*. Εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοσις καὶ νεοελληνικὴ μετάφρασις", *Φιλοσοφία* 5-6 (1975-1976) 393-423; la misma edición, con un apéndice de *Addenda et corrigenda*, forma parte de L. G. BENAKIS, "Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*. Εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοσις καὶ νεοελληνικὴ μετάφρασις", *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy...* cit., pp. 425-461. La obra está reeditada en MIGUEL PSELO, *Michaelis Pselli philosophica minora. Ediderunt J. M. Duffy et D. J. O'Meara. Vol. II. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica. Edidit D. J. O'Meara*, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1989, pp. 111-115.

²¹ *Ibidem*, pp. 104-106.

²² *Ibidem*, p. 107.

²³ Para valorar correctamente el racionalismo de Pselo no sólo hemos de tener en cuenta la forma en la que renueva la interpretación del neoplatonismo a partir de sus predecesores, sean más o menos inmediatos, sino también que una tal valoración positiva de esta corriente filosófica supone una neta oposición a las corrientes de la teología mística representada por contemporáneos suyos como Simeón el Nuevo Teólogo y Nicetas Estético; cfr. G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* cit., p. 201; B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 139; sobre el racionalismo del autor, cfr. *item ibidem*, pp. 169, en torno a un manifiesto en la acusación de magia que dirige contra las prácticas teúrgicas de Cerulario; *ibidem*, pp. 180-181, en torno a un racionalismo limitado por el recurso a la alegoría y por el reconocimiento de la condición social y física del ser humano; *ibidem*, p. 204, en torno a un racionalismo de corte

sus escritos y con la consiguiente ausencia de coherencia sistemática.²⁴ Para dar cima a esta serie de consideraciones, así como para comprobar la vigencia hermenéutica que para Pselo tenía la interpretación neoplatónica de Platón, hemos de recordar que, a la hora de defenderse de las acusaciones de platonismo y de racionalismo que, entre otras, le había dirigido el patriarca Jifilino, uno de los argumentos que Pselo esgrime en su defensa es que el platonismo es incompatible con el racionalismo.²⁵

Una vez enmarcadas la orientación neoplatónica de la actividad filosófica de Pselo dentro del contexto de la docencia imperial y del Cristianismo ortodoxo, estamos en condiciones de poder abordar algunos aspectos más precisos de su obra filosófica.

2. La obra filosófica de Miguel Pselo

Desde un punto de vista filosófico, la obra de Pselo puede, atendiendo al formato y al estilo, clasificarse en dos grandes grupos. El primero está representado por los doscientos un párrafos que componen *De omnifaria doctrina*; el segundo, mucho más extenso, está constituido por opúsculos de mayor longitud y de mayor autonomía temática que los párrafos mencionados.

estoico y neoplatónico; U. CRISCUOLO, “L’umanesimo di Michele Psello”, *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo... cit.*, p. 33 e ibidem, p. 35, n. 18, llama la atención sobre el hecho de que Pselo rechazó el irracionalismo, viniese de parte del ascetismo monacal cristiano o de cierto neoplatonismo decadente; D. J. O’MEARA, “Aspects du travail philosophique de Michel Psellus (*Philosophica minora*, vol. II)”... *cit.*, p. 439, reconoce una actitud racionalista en el rechazo que pselo hace de las supersticiones populares; finalmente, I. PÉREZ MARTÍN, “Miguel Pselo y el neoplatonismo en el s. XI”... *cit.*, p. 100 se hace eco de la opinión de que la demonología de Pselo representa la única reflexión autónoma sobre el mal perteneciente a la cultura bizantina; *cfr.* la apreciación de este dato como un signo de incipiente racionalismo en A. BRAVO GARCÍA, “De Pselo a Pletón: la filosofía bizantina entre tradición y originalidad”, *Ciencia y cultura en la Edad Media. Actas VIII y IX*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Canarias, 2003, p. 275.

²⁴ Sobre el carácter no sistemático de Pselo, *cfr.* G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 112, afirma el carácter de promotor de Pselo y, en consecuencia, niega tanto su carácter sistemático como su originalidad; de acuerdo con él, G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 207, presenta a Pselo como a un promotor de la filosofía de su tiempo; D. JENKINS, “Psellos’ Conceptual Precision”, C. BARBER – D. JENKINS (eds.), *Reading Michael Psellos*, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 133, repite la opinión de Podskalsky; según B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 191, si cabe hablar de sistema en Pselo, es en el sentido enciclopédico y teológico del programa científico neoplatónico. En cualquier caso, P. ATHANASSIADI, “Byzantine Commentators on the *Chaldean Oracles*: Psellos and Pletón”... *cit.*, p. 246, reconoce una pretensión de sistema en la interpretación pseliana de *Oracula chaldaica*.

²⁵ U. CRISCUOLO, “Introduzione”, *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo... cit.*, p. 24-25; como vemos, Pselo interpreta neoplatónicamente a Platón sin precisar las diferencias entre la filosofía del Ateniese y las del neoplatonismo tardío: MIGUEL PSELO, *Epistola ad Ioannem Xiphilinum* § 2, ed. U. CRISCUOLO (1990) p. 50, 40-43, después de caracterizar el estoicismo de Cleantes y de Zenón como racionalista en sentido totalizador, dice de Platón, a modo de contraste: «Πλάτων δὲ καὶ τοῦτο ἐφεῦρεν, εἰς Νοῦν ἀναβάς, καὶ τὸ ὑπὲρ Νοῦν εἶδεν εἰς τὸ Ἐν καταπαύσας· οὐ πάντα κατηγορεῖς, ὦ μισοπλάτων καὶ μισόλογε, ἵνα μὴ λέγω μισοφιλόσοφε».

2.1. *De omnifaria doctrina*

De omnifaria doctrina es, en general, una obra muy rica desde el punto de vista filosófico. Al estar dedicada al emperador Miguel VII Ducas (1071-1078), a quien —como señalamos— Pselo tuvo como pupilo, en el seno de la obra encontramos varias interpelaciones a su persona. Es éste un aspecto que confiere a la obra el carácter pedagógico de un diálogo diferido, complementario al que va implicado en el recurso la forma de ἐρωταπόκρισεις de sus opúsculos filosóficos,²⁶ a la vez que permite leer con mayor ligereza la variada, densa y concisa cantidad de conocimientos que, sobre materias distintas, se recogen en la obra.²⁷

Los diferentes párrafos están ordenados temáticamente en el siguiente orden: Teología (§§ 1-20), Psicología (§§ 21-61), Ética (§§ 62-81), Metafísica (§§ 82-107), Biología (§§ 108-119), Astronomía (§§ 120-150), Cosmología (§§ 151-162), Geofísica (§§ 163-193); de nuevo, Psicología (§§ 194-197), un segundo grupo de tratados de Metafísica (§§ 198-201) y tres apéndices sobre Teología y Metafísica, entre los que, como veremos, se halla uno de suma importancia para hacernos cabal concepto de la forma en que el autor, por una parte, acepta y, por otra, critica la teoría platónica de las Ideas.

La variedad de temas y el arte de síntesis y concisión con que se nos presenta nos hace suponer que nos hallamos ante una obra de carácter enciclopédico,²⁸ un epítome o un manual de las cuestiones físicas, biológicas, metafísicas y teológicas más importantes, que todo hombre culto de su tiempo debería conocer. El mérito de la obra no se encuentra en la originalidad de los temas, una vez que los cotejamos, desde nuestro punto de vista, con los de las fuentes en las que se basa; Pselo sigue de cerca a Juan Damasceno y a Máximo el Confesor, en Teología,²⁹ y a varios

²⁶ Y. PAPADOYANNAKIS, “Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis”, S. FRITZGERALD (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate, Aldershot – Burlington, 2006, pp. 99-100, reconoce el empleo de esta metodología didáctica en autores bizantinos como Focio, miguel Pselo y Eustracio de Nicea.

²⁷ Cfr. L. G. WESTERINK, “Introduction”, *Michael Psellus. De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction by Dr. L. G. Westerink*, Centrale Drukkerij, Nijmegen, 1948, p. 2-4, donde el editor muestra las variantes de los títulos de la tradición manuscrita. Por otra parte, Pselo se interpela al emperador en los siguientes epígrafes y con las siguientes expresiones: § 3: «δέσποτα μου»; § 6: «σύ, ὁ βασιλεὺς Μιχαήλ»; § 8: «σύ»; § 12: «δέσποτά μου [...] θεióτατε βασιλεῦ [...] δέσποτά μου»; § 23: «δεσποτά μου καὶ βασιλεῦ»; § 14: «Ὁφείλεις ὁμολογεῖν»; § 62: «τοῦτο δέ σοι ἰστέον»; en § 65, se refiere a la emperatriz: «βασίλιδι ἀπεικάζουσι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κλίνῃ βασιλικῇ»; § 201: «θεióτατε βασιλεῦ»; *Appendix II*: «φιλοσοφώτατε [...] ἔχεις οὖν ἐντεῦθεν κάλλιστον πόρισμα».

²⁸ No en vano, B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 192, dice: «Psellos est avant tout un esprit encyclopédique».

²⁹ U. CRISCUOLO, “L’umanesimo di Michele Psello”, *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo... cit.*, p. 34, ha subrayado, por otra parte, la fuerte dependencia que Pselo mantiene con respecto a Juan Damasceno, que, además de en Lógica, resultó decisivo para orientar la confesión de fe de 1054 —año del cisma entre las Iglesias católica y ortodoxa—, tras las acusaciones del patriarca Cerulario. De acuerdo con el autor, la importancia de Juan Damasceno en la obra de Miguel Pselo es incluso superior a la que se reconoce a Basilio de Cesarea o a Gregorio Nacianceno; sin embargo, es un hecho que, con independencia de esta valoración de

autores medioplatónicos y neoplatónicos, en Cosmología, Psicología, y Metafísica, entre quienes cabe destacar a Ecio, Plutarco, Plotino, Proclo y Pseudo-Dionisio Areopagita.³⁰ Entre ellos, ocupa un lugar preeminente Proclo, filósofo especialmente querido por Pselo,³¹ a quien, en ocasiones, toma como fuente única para la redacción de un solo tratado. Por otra parte, llama la atención la ausencia de referencias a los autores neoplatónicos de la escuela alejandrina, lo que se echa aún más de ver en la ausencia de mención a la triple clasificación alejandrina del universal.³²

Aun cuando Pselo depende de la tradición científica, filosófica y teológica de los períodos clásico y tardoantiguo, *De omnifaria doctrina* constituye una obra original, una vez que la estimamos desde el punto de vista de la historia del pensamiento científico y filosófico, ya que, retrocediendo en el tiempo, no encontramos una síntesis de tal envergadura teórica hasta la que representa la obra del filosóficamente respetable Juan Damasceno.³³ Un segundo rasgo por el que cabe hablar de originalidad en *De omnifaria doctrina*, es la forma de abordar los contenidos: el polígrafo bizantino demuestra un conocimiento científicamente solvente, por lo que hace a la extensión, y preciso, en cuanto a su comprensión de aquéllos. Pselo coteja con ingenio y soltura los diferentes puntos de vista que sobre un mismo tema tienen varios autores clásicos o tardoantiguos, haciendo gala de un criterio propio en lo que hace tanto al juicio personal como a la cosmovisión del Cristianismo ortodoxo que, con ocasión de los temas más polémicos, hace valer.³⁴

sus fuentes, en el tiempo de Pselo, se comenzaba a sentir que la Patrística no puede dar respuestas a todos los problemas del conocimiento.

³⁰ Por ejemplo, Pselo toma a Juan Damasceno como única fuente en los párrafos §§ 2-5; sigue a Máximo en el § 6; la presencia de autores neoplatónicos es constante a lo largo de toda la obra, aunque adquiere preeminencia en lo que versan sobre Psicología, *i. e.*, en §§ 21-61.

³¹ G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 207, señala a Proclo como una de las dos autoridades principales, junto a Gregorio Nacianceno, venerandas para Pselo.

³² D. J. O'MEARA, "Aspects du travail philosophique de Michel Psellus (*Philosophica minora*, vol. II)"... *cit.*, p. 434, critica la frecuente falta de indicación de las fuentes que Pselo utiliza. En particular, la falta de referencias a los alejandrinos quizá sirva para entender que es un tratado de los primeros y que sólo después trabajó conocimiento de los alejandrinos, tal como aparece en los *opuscula*, *e. g.*, en MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 36, 12-17, donde, significativamente, aclara que, pese a lo que pudiera parecer, cuando Aristóteles emplea la definición por género próximo y diferencia específica, no utiliza el universal «πρὸ τῶν πολλῶν», sino el universal «ἐν τοῖς πολλοῖς» que es generado por abstracción con posterioridad a los seres particulares que constituyen tal multiplicidad: «φαίνεται ὁ Ἀριστοτέλης δοξάζων τὰς πρὸ τῶν πολλῶν ιδέας ἐν τῷ λέγειν '[...]' οἱ ὁρίσμοι οὐκ ἐν τοῖς πρὸ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ ἐν τοῖς ἐννοηματικοῖς (τὴν γὰρ ἐννοίαν ἦν ἔχομεν περὶ τῶν πραγμάτων ὀρίζομεθα), ταῦτα δὲ ὑστερογενῆς».

³³ Esto, por lo que a la cultura bizantina se refiere, ya que, en Occidente, por limitarnos al neoplatónico favorito de Pselo, no se tuvo conocimiento sólido de Proclo hasta una fecha tan tardía como 1268; *cfr.* A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... *cit.*, p. 31.

³⁴ Dentro de *De omnifaria doctrina*, Pselo se refiere al Cristianismo en varias ocasiones. Unas veces se refiere a su doctrina con la expresión «καθ' ἡμᾶς», como en MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 156, 1; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 80; una expresión afín se halla *ibidem*, § 157, 1; p. 81: «οὔτε ἀγέννητος παρ' ἡμῖν ὁ κόσμος δοξάζεται οὔτε ἀφθαρτος». En ocasiones, utiliza otras expresiones, como «ὥσπερ γὰρ ἡμεῖς οἱ τῷ ἀποστολικῷ λόγῳ». En el cotejo de autores paganos y cristianos, cual para el caso lo representan Proclo y Pseudo-Dionisio, no deja de hacer patente su preferencia por la versión del *reditus* procesional de los seres a lo Divino del último de los autores, *cfr.* *ibidem*, § 101, 9-11, p. 57: «τοῦτο δὲ τὸ φιλοσόφημα καὶ ὁ φιλόσοφος Πρόκλος ἐν τοῖς κεφαλαίοις αὐτοῦ τίθησι καὶ διευκρινεῖ, καὶ πρὸ τούτου ὁ Ἀρεοπαγίτης Διονύσιος σαφέστερον τούτου διακριβοῖ». Veces hay

Este modo de articular los contenidos de toda la tradición anterior a él lleva implicadas la vivencia y la revivencia contemporáneas y actuales de la misma. Actitud que explica el interés de Pselo en tematizar una cuestión, en indicar las diferentes soluciones que se han propuesto, dejando un margen de libertad al lector para que escoja aquella que, a su juicio, podría estar más próxima a la verdad; o, simplemente, para que esté informado de una cultura que no se debe desconocer so pena de caer, irresponsablemente, en el pozo de la ignorancia. Gran parte de las cuestiones son abordadas, en un primer momento, a partir de las soluciones propuestas por Platón y Aristóteles, filósofos que Pselo valora como los dos más grandes de la cultura helena, tal como de muestra al referirse a ellos, en el contexto de la investigación acerca de la vida del universo, como «οἱ δὲ τελεώτεροι τῶν φιλοσόφων, Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης».³⁵ De acuerdo con ello, puede decirse que estos filósofos son los dos pilares básicos de *De omnifaria doctrina*.

Sin embargo, en modo alguno puede decirse, por ello, que exista dogmatismo. Muy al contrario, Pselo ejerce una aguda, deliberada y contundente crítica sobre los contenidos que, como pensador cristiano, no puede tolerar.³⁶ Es una crítica que también lleva a cabo en el caso de

en que Pselo se refiere únicamente a los helenos, haciendo ver que son el contrapunto de su propia visión, como *ibidem*, § 49, 7-8, p. 37: «Ἕλληνες δὲ ποικιλώτερον περὶ τούτου διεξίσουσιν».

No faltan las críticas y condenas expresas de tesis helenas, como la de la forma en que el alma se une al cuerpo, *ibidem*, § 65, 3-4, p. 43: «αὕτη δὲ ἡ δόξα ἐμοὶ οὐκ ἀρέσκει, ἔστι γὰρ καὶ Ἑλληνικὴ καὶ ἀδιανόητος»; y la de las Dioscórides, por las que, *ibidem*, § 138, 1, p. 72, dice: «ἐπὶ τοσοῦτον ἡ ματαία τῶν Ἑλλήνων σοφία ἡπάτηται». Sin embargo, el pasaje más revelador acerca del valor que Pselo concede a la sabiduría pagana lo constituye en su integridad el último epígrafe de la obra, en el que advierte al emperador que, en su estudio, ha mezclado las sagradas y poderosas doctrinas cristianas con otras aguas más amargas, a saber, las de los helenos; *cfr. Ibidem*, § 201, 1-14, p. 98-99: «τὰ μὲν ἀπὸ τῶν ἡμετέρων ἱερῶν κρατήρων ἀρυσάμενος συναγέροχα, πολλὰ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἀλμυρῶν ὑδάτων, φημι δὴ τῶν Ἑλληνικῶν»; ésta es una bella metáfora que describe geográficamente una situación de coincidencia cultural y que, aun cuando acentúa la condena, no deja de albergar cierta ambigüedad en el enjuiciamiento de los antiguos griegos, ya que el calificativo de «ἀλμυρός», a más de significar «amargo», significa «salado»; es, más bien, el sabor del mismo mar, salado o amargo según la cantidad que se tome, que en un tiempo limitó la tierra de los helenos y que, pasado el tiempo, habría de bañar las costas del Imperio Bizantino. La cristiana es la cultura de las verdaderas y divinas razones (τῶν μὲν ἀληθεστέρων λόγων καὶ θειοτέρων), de modo que insta a Miguel Ducas a otorgarle el asentimiento de la fe; mientras que la helena y pagana, siendo la sabiduría de extramuros (τῆς θύραθεν σοφίας), discurriendo de forma ajena (ἄλλως ἐδόξασαν) y contraria (ἄντικρυς ὄντα) a la cristiana, no merece sino ser tenida en cuenta como mera anécdota (ὥσπερ ἀπαριθμουμένου), sin que por ello haya que dejar de precaverse contra el veneno que en la flor de alguna de sus doctrinas oculta con gran peligro para los incautos (σὺν τῷ ἄνθει καὶ τὸ φαρμακῶδες ἐγκεκρυμμένον ἔχοντα).

³⁵ Para la valoración de Platón y de Proclo, *cfr. Ibidem*, § 156, 1-2, p. 80; cotéjese esta valoración con esta otra de Proclo, en la que se refiere a él como al principal de los teólogos helenos: IDEM, *Theologica I* § 22, 38-39, ed. P. GAUTIER (1989): «οἱ τοίνυν θεωλογικώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν δὴ Πρόκλος κατὰ τὴν ἐμὴν ψῆφον τὸ κεφάλαιον»; en realidad, parece tener en igual estima de principalidad a Platón y a Proclo: IDEM, *Historia syntomos*, ed. W. J., AERTS (1990), p. 52, 37: «Πρόκλος ὁ μέγας ἦνθαι φιλόσοφος, ὃν ἐγὼ μετὰ γε Πλάτωνα τίθημι».

³⁶ Además de los pasajes en que hemos visto cómo Pselo hace valer el punto de vista cristiano, *cfr. supra*, hay otros en los que ejerce una crítica filosófica para con los contenidos de la tradición, incluidos algunos patrísticos, que, no obstante, estima como conocimientos dignos de ser tenidos en cuenta. Una crítica de tal tipo la encontramos, e. g., cuando viene a denunciar el hecho de que Gregorio Nazianzeno no tematicase con suficiente claridad el momento en el que el alma viene a unirse al cuerpo; *cfr. IDEM, De omnifaria doctrina* § 59, 1-2; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 41: «ὁ μὲν τὴν θεολογίαν μέγας Γρηγόριος ἀσαφὴς ἐστὶ περὶ τοῦτο τὸ μέρος». De forma análoga, en el contexto de la teoría sobre el Alma, critica al filósofo presocrático Anaxágoras por no haber disertado claramente sobre el tema y por haber cometido el error de identificar el Alma con el Intellecto; *cfr. ibidem*, § 45, 12-13; p. 36: «Ἀναξαγόρας δὲ οὐ σαφῶς ψυχὴν λέγει τὸν νοῦν, ὃν πρῶτον κινεῖν τίθεται». Citaremos un

que tenga que sacrificar la admiración que, como filósofos, despertaban en él Platón y Aristóteles, lo que puede observarse en la forma en que rechaza la teorías helenas acerca de la unión entre alma y cuerpo, al decir que está dispuesto a deshacerse de ellas aun en el caso de que «mil Platones y Aristóteles hubieran dicho tales tonterías».³⁷ Como veremos con mayor pormenor, esto es precisamente lo que ocurre con la teoría platónica de las Ideas.³⁸ Por todo ello, *De omnifaria doctrina* representa una prueba de que, tras los esfuerzos de sistematización teológica de Juan Damasceno, tras las cuitas de Focio por recuperar la conciencia cultural de toda la tradición literaria helena y tras los avances de Aretas, tanto en la transmisión de la filosofía platónica y neoplatónica, así como en la recuperación del género de comentario a la lógica aristotélica, la cultura bizantina vive, con Pselo, un renacimiento y hasta una plenitud en lo que se refiere a la destreza en el manejo de los conceptos y a la erudición de la ciencia en sentido lato y de la filosofía en particular.³⁹

En definitiva, la redacción de *De omnifaria doctrina* constituye, por sí mismo, un dato suficiente como para poder hablar de un vigoroso florecimiento de la ciencia dentro de la cultura bizantina del s. XI, que, por lo que hace a la concepción holística y sistemática, no encuentra un precedente comparable antes de Juan Damasceno y que, aunque, a diferencia de lo que ocurre con los demás opúsculos pselianos, comparte el tono impersonal de obras como *Institutio elementaris*, *Dialectica* y *Expositio fidei*, en ocasiones, consigue mayor claridad expositiva que la que caracteriza estas obras.⁴⁰ En particular, la filosofía encuentra en esta obra de Pselo todos sus

tercer y último caso en el que Pselo critica la teoría de PLATÓN, *Timaeus* 28b, según la cual el universo, al estar sujeto al cambio físico, ha menester de nutrición y excreción; en realidad, aunque MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 135, 1-11; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 81, al decir que «οὐ πόρρω μοι εὐθείας δοκοῦσιν εἶναι οἱ τρέφεσθαι τὸν κόσμον ὑπολαμβάνοντες» y, además, con cierta afectación personal rayante en el desdén y cierto prurito propio de quien juzga las cosas con criterio propio, que «τοῦτο δὲ πρὸς τῷ ἀτόπῳ καὶ γελοῖον ἀντικρὺς»; en realidad, no hace sino seguir la doctrina que ECIO, *Placita philosophorum* II 5, p. 33, atribuye a Aristóteles, según la cual el universo no necesita de nutrición en la medida en que ello implicaría su corrupción, lo que contradice la tesis de la eternidad del universo sostenida por el Estagirita.

³⁷ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 65, 4-5; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 43: «ἂν εἰ μυρίοι Πλάτωνες καὶ Ἀριστοτέλεις τοῦτο πεφλυαρήκασιν». Cfr. item MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 11, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 22, 17-21, donde, después de admitir como teoría ambigua (ἐπαμφότερα) la de los diversos grados en que se corresponden las entidades del Alma y del Intelecto, rechaza, por ser extramadamente irrisoria (γελοῖωδέστατα) la afirmación de Proclo acerca de la condición de «ingenerada» (ἀγέννητον) del alma.

³⁸ L. G. BENAKIS, “Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos – II”... cit., p. 61, n. 93, que, en referencia al epígrafe § 84 de *De Omnifaria doctrina*, afirma «Die persönliche Lehre des Psellos bildet eine entschiedene Ablehnung der platonischen Lehre, nach der die Ideen als hypostasierte Begriffe durch Gott das existentielle Moment bekommen bevor sie in den Einzeldingen wirklich werden»; IDEM, “Michael Psellos’ Kritik an Aristoteles und seine Eigene Lehre zur „Physis“- und „Materie-Form“- Problematik”... cit., p. 215, esta vez refiriéndose al epígrafe § 21 de la misma obra de Pselo, dice: «Es ist nicht die platonische Idee, d. h., ein ausser Gott existierendes Vorbild, nach dem der Demiurg die Dingwelt schafft, sondern „der unzeugte und unerforschbare Nus“ ».

³⁹ Cfr. supra.

⁴⁰ Es el caso de MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 14; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 43; en este párrafo, a la hora de referir los dos sentidos de λόγος, como φύσις y como ὑπόστασις, según los cuales puede decirse que, en la

contenidos relevantes, expresados con concisión y precisión, presentados con una organización sistemática y disciplinar que hace que cada parte adquiera su importancia con relación al lugar que ocupa en el todo.

2.2. Los opúsculos filosóficos

Por lo que hace al segundo grupo de obras filosóficas, a los opúsculos en general,⁴¹ nos hallamos ante una serie de obras de temática diversa que o bien responden a las demandas académicas de algún alumno, o bien son la respuesta a una carta recibida de parte de algún erudito, compañero de nuestro autor. Pselo comienza muchos de estos tratados mencionando la pregunta que, en calidad de maestro iniciado en los arcanos de la filosofía clásica y helenística, —presuntamente— se le ha dirigido;⁴² así mismo, es frecuente que, antes de iniciar la explicación técnica de la cuestión que haga al caso, deje constancia de su voluntad de responder, unas veces de forma humilde, otras de forma más pretenciosa.⁴³

En la medida en que todas las obras tienen por objeto la clarificación de una cuestión filosófica, generalmente nacida de los planteamientos platónicos y aristotélicos, puede decirse que el conjunto constituye un conspicuo testimonio de exégesis filosófica. Pselo discurre de forma ordenada, escolástica en ocasiones, planteando la aporía (ἀπορία) que es objeto de estudio y la solución (λύσις) adecuada, que él propone con tono seguro y certero.⁴⁴ El estudio de estas cuestiones, resuelto con ardimiento, perspicacia y agudeza; desarrollado con estimulante viveza y probado esfuerzo de síntesis, da fe de la profunda vivencia que el autor tuvo de la historia de la

encarnación de Cristo, hay o no hay pasión carnal, Pselo se basa en Juan Damasceno, alcanzando, por el esfuerzo de síntesis, una relativa mayor claridad expositiva.

⁴¹ Nos referimos a todos los que han sido publicados, bajo las categorías generales de Teología y Filosofía por la editorial Teubner; para más detalles, *cfr.* la Bibliografía.

⁴² La génesis magisterial o epistolar de muchos de estos opúsculos, especialmente de los dedicados a solucionar aporías particulares, está demostrada por las expresiones en las que Pselo hace mención, dirigiéndose a su interlocutor, de la pregunta que se le ha dirigido; *cfr.*, e. g.: IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 4, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 3, 12: «ἐκ μέρους ἡρώτηκας με...»; *ibidem*, 5; 6, 19: «Ἐρᾶς τῆς...»; *ibidem*, 6; 9, 12: «Τί ποτέ ἐστὶ τὸ λεῖμα ἡρώτηκας...»; *ibidem*, 8; 14, 22: «θαυμάσιόν τι ἠπόρησας...»; *ibidem*, 8; 17, 7: «Ἠρώτησας δὲ καὶ τί ἐστὶ τὸ μόριον...»; *ibidem*, 10; 20, 24: «Ἀέγνως μὲν ἥδιστα ὡς ἔγραψα τὴν ἐπιστολήν...»; *ibidem*, 11; 22, 1: «ἰδοῦσιν καὶ τὰ περὶ ψυχῆς...»; *ibidem*, 14; 72, 15: «ἠρώτησας πότερον τὰ...»; etc. Sin embargo, varios estudiosos han probado que, en muchos de los comienzos de los opúsculos filosóficos de Pselo en los que dice responder a un interlocutor, no tenemos sino una ficción literaria, que, en ocasiones, nace de las diferencias filosóficas que Pselo constata en el estudio de un mismo tema a partir fuentes pertenecientes a escuelas distintas; *cfr.* L. G. WESTERINK, “Exzerpte aus Proklos’ Enneaden-Kommentar bei Psellos”, *B.Z.* 52 (1959) 3: «Die Briefform ist offenbar, wie in vielen Abhandlungen des Psellos, reine Fiktion»; D. J. O'MEARA, “Aspects du travail philosophique de Michel Psellus (*Philosophica minora*, vol. II)”... *cit.*, p. 434: «Ainsi la discussion que suggère le traité n° 8 s'avère être une fiction littéraire».

⁴³ *Cfr.*, e. g., MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 111, 27 – 112, 1; *ibidem*, 112, 14-16, donde, antes de proceder a la explicación del sentido de la Idea platónica, afirma que quienes hasta ahora la han interpretado no acertaron a dar con su auténtico sentido.

⁴⁴ *Cfr.*, e. g., *ibidem*, § 13, p. 62, 29-31.

filosofía antigua; a diferencia del tono impersonal de *De omnifaria doctrina* —debido, en buena parte, a su dependencia de las fuentes—, en lo opúsculos «pedagógicos», en ningún caso se trata de un discurso repetitivo, mecánico o estandarizado, por más que el origen de los temas y de sus soluciones pudieran sugerir esta impresión, a primera vista, en el lector no avisado.

Siguiendo el desarrollo de estos originales opúsculos se percibe gran interés y pericia por lo que al ejercicio de la filosofía se refiere. Como hemos indicado de forma más general, esta actitud de Pselo ha de ser comprendida a la luz del contexto pedagógico y humanista en el que Pselo impartía sus lecciones, suscitando problemas y cuestiones entre sus alumnos. Ello se hace patente no sólo con las primeras palabras de muchos de estos opúsculos, en las que dice responder a las dudas de cierto interlocutor, sino también en el tema específicamente humanista que plantea y que aborda teniendo en cuenta la influencia de la educación y de la cultura: a saber, el de la razón de que haya hombres sabios y prudentes o necios e insensatos, tema que se hace eco de la oposición sofística entre φύσις y νόμος.⁴⁵ Estos dos rasgos —uno formal y literariamente, otro material y filosóficamente— hacen que los presentes escritos de Pselo puedan ser entendidos como una modulación del género del diálogo platónico, si bien es cierto que diferido en el contexto de las instituciones pedagógicas bizantinas.

En tal exégesis, se percibe la autoridad teórica con que eran estimados, por parte de los eruditos bizantinos, los temas de la filosofía clásica. Sin embargo, nada es más ajeno a Pselo que algo así como una servidumbre filosófica a Platón y a Aristóteles, como si de un mero comentarista aficionado se tratara. Muy diferente es la verdadera actitud con que Pselo se enfrenta a la filosofía de estos dos autores y a la filosofía antigua en general. Por mucho que sean ellos quienes proporcionen los temas, la forma de abordarlos e incluso, en ocasiones, las mismas soluciones, lo cierto es que Pselo coteja lo que uno y otro dicen —entre sí y con la tradición de doxógrafos y comentaristas de la Antigüedad tardía— demostrando con ello no sólo gran erudición, sino, además, un exquisito y exigente criterio propio.

Por lo que a las fuentes se refiere, Pselo se apoya preferentemente en autores neoplatónicos, de quienes hace mención con expresiones generales como «οἱ Πλατωνικοί», aunque lo más frecuente es que, cuando se refiere a ellos, les cite por su nombre, como ocurre en el caso de Plutarco (50-120), Plotino (205-270), Porfirio (233-305), Jámblico (250-325) fundador de la escuela de Siria,⁴⁶ Siriano (s. IV-V) de la escuela de Atenas, Sinesio (370-413) de la escuela de Alejandría,

⁴⁵ *Ibidem*, § 19, p. 90, 5-6, donde se menciona la educación, junto al carácter y la naturaleza, como uno de las diferencias que determinan la calidad moral humana: «τριττὰ οὖν εἶδη τῆς ἐξαλλαγῆς αὐτῶν ἐγὼ θεωρῶ, παιδείαν, ἔθος καὶ φύσιν».

⁴⁶ Cfr. M. SICHERL, "Psellos und Jamblichos' *De mysteriis*", *B.Z.* 53 (1960) 8-19.

Proclo (410-485), Marino (s. V), Prisciano (s. VI) de la escuela de Atenas, Amonio de Hermias († 517), Damascio (s. V), último diádoco de la escuela de Atenas, y Simplicio (s. VI).⁴⁷ A pesar de tal predominancia de fuentes neoplatónicas, Pselo también sigue a los representantes de la escuela aristotélica, de la que se destacan los argumentos de Temistio y Alejandro de Afrodisias,⁴⁸ así como a varios autores cristianos, como Pseudo-Dionisio.⁴⁹ Por lo que hace a la interpretación de Platón y de Aristóteles, Pselo mantiene la pauta alejandrina del acuerdo (οὐ διαφωνεῖ) entre las partituras filosóficas de ambos filósofos, para el caso de las causas del movimiento del alma.⁵⁰

Tomando en cuenta estos elementos, vemos que, en sus escritos, Pselo procede llevado de un impulso filosófico genuino, que le sitúa muy por encima de la fidelidad con que, *e. g.*, Aretas sigue y refiere las lecciones de los comentadores alejandrinos a la hora de interpretar *Categoriae* de Aristóteles e *Isagoge* de Porfirio —obras estrictamente lógicas que exigían mayor proximidad a los textos originales que aquella otra con la que es posible epitomar las presentes cuestiones psicológicas y metafísicas—; la actitud filosófica de Pselo supone también una progresión sobre la de Focio, férreamente delimitada por el patrón del Cristianismo ortodoxo; esto

⁴⁷ Entre las varias referencias que, en su obra, Pselo hace a los neoplatónicos, destacan literariamente aquéllas en que se refiere a algunos de ellos en plural, confiriendo un rasgo de generalidad arquetípica a cada uno de ellos y estableciendo la sinfonía de conjunto que, entre unos y otros, constituyen: MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 16, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 78, 2-4: «ὁ φιλόσοφος Πρόκλος καὶ ὁ μέγας Συριανός, Πλωτῖνοί τε καὶ Ἰαμβλῖχοι, ἄνδρες ὑπὲρ τὰ σώματα καὶ αὐτὸ δὴ τοῦτο νόες γυμνοί, καὶ σύμπαντες οἱ Πλατωνικοί. Οὐχ ἦττον δὲ τούτων, εἰ μὴ καὶ μᾶλλον, ἡ ἀλήθεια μαρτυρεῖ»; *cfr.*, *item*, en un sentido crítico, por lo que se refiere a los temas religiosos, la referencia que así se opone al tono encomiástico de la cita anterior, *ibidem*, 19; 89, 26-27: «Ταῦτα μὲν οὖν Ἰαμβλῖχοι καὶ Πλωτῖνοι καὶ Πρόκλοι καὶ πρό γε πάντων ὁ τὰς ἀφορμὰς τούτοις δοὺς Πλάτων περὶ τούτων ληρούντων». Otras veces, como ocurre con Plotino, procede a encomiarlo directamente: *cfr. ibidem*, 29; 106, 25-26: «τὸν θαυμάσιον Πλωτῖνον»; lo mismo hace con Proclo en los pasajes que ya citamos: IDEM, *Historia syntomos*, ed. W. J., AERTS (1990), p. 52, 37 y en IDEM, *Theologica I.* § 22, 38-39, ed. P. GAUTIER (1989), p. 84. Sin embargo, una de las más bellas y expresivas de las aposiciones referenciales, es la que acompaña al nombre de Platón en el inicio de la conocida carta a Juan Jifilino; *cfr. IDEM, Epistola ad Ioannem Xiphilinum* § 1, ed. U. CRISCUOLO (1990) p. 49, 1-2: «Ἐμὸς ὁ Πλάτων, ἀγώτατε σοφώτατε. ἐμός, ὦ γῆ καὶ ἥλιε»; más sencilla y significativa, por cuanto a la conexión entre platonismo y *Oracula chaldaica* se refiere, es IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 16, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 77, 28: «τὸν θεσπέσιον Πλάτωνα».

Entre paréntesis citamos los siglos en que se desarrolló su actividad, de acuerdo con G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. 10. Bibliografia dei pensatori greci e romani. Schedario dei pensatori antichi e della loro produzione filosofica con una bibliografia selezionata con la collaborazione di Giuseppe Girgenti, Roberto Radice e Ilaria Rameli. Indici di Alberto Bellanti*, Tascabili, Milano, 2004; *cfr. sub voce* para cada uno de los autores.

⁴⁸ Llama la atención que, a este respecto, mencione a varios autores neoplatónicos entre los investigadores de la naturaleza (φυσικοί) que siguieron las pautas de *Physica* de Aristóteles; *cfr. MIGUEL PSELO, Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 16, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 77, 25-28: «οἱ μετ' αὐτὸν προσήκοντο φυσικοί, Ἀλέξανδρος καὶ Πορφύριος καὶ Ἀμμώνιος, ἔτι δὲ καὶ Δαμάσκιος καὶ Σιμπλίκιος καὶ Πρισκιανός, καὶ μετ' αὐτοὺς ὁ φιλοπονώτατος Ἰωάννης, πρὸ δὲ τούτων ἀπάντων Θεόφραστος ὁ Ἀριστοτέλους διάδοχος καὶ ὁ λοιπὸς τῶν φυσιολόγων χορὸς».

⁴⁹ *Ibidem*, § 12, p. 29, 2; G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 112, indica que la dependencia de Máximo y de Damasceno es aún mayor que la del falsario Pseudo-Dionisio Areopagita: «*Mehr der neuplatonischen Philosophie als Ps.-Dionisios, den er in der Διδασκαλία παντοδαπή —im Unterschied zu Maximus Homologes und Johannes von Damaskos— nur einmal zitiert, verdankt der Philosoph die Einsichten seiner theologia negativa*».

⁵⁰ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 71, 15-16; G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 75, subraya la intención de Pselo de diferenciar las contribuciones de los dos grandes filósofos clásicos, actitud que le diferencia de sus precedentes bizantinos del s. IX.

es cierto aun cuando no podemos dejar de reconocer en el patriarca una agudeza y profundidad filosófica superior a la de Pselo, que, en comparación, se presenta con un espíritu más grácil. A este respecto, es significativo que Pselo se muestre mucho menos vivaz en los tratados que dedica al análisis de la lógica aristotélica —en los que, al igual que Aretas y Focio, sigue a los comentaristas neoplatónicos de Alejandría y también a Juan Damasceno— que en los tratados metafísicos, donde sigue con preferencia a los neoplatónicos de la escuela de Atenas.

En definitiva, gracias al criterio propio con el que Pselo desarrolla sus tratados de psicología y metafísica, la selección de textos y de cuestiones, así como el cotejo con la tradición posterior cobran valor propio y, por lo tanto, han de ser considerados como un paso sucesivo que implica, a la vez, un progreso y una consolidación de aquella misma tradición.⁵¹

No es extraño que Pselo, a lo largo de estas obras, se conduzca hablando en nombre propio y expresándose de forma personal. Ciertamente que, cuando habla de Platón, Pselo se muestra fiel a los textos que comenta y glosa. Pero, aún en este caso, se ve con claridad que Pselo refiere al mismo Platón desarrollos filosóficos que sólo se hallan en el neoplatonismo posterior, especialmente de Plotino y de Proclo, atribuyéndole algunas de las cotas históricas en que fructificó su filosofía.

Es, sin embargo, cuando se refiere a la filosofía de Aristóteles, el momento en el que Pselo se muestra más crítico y desenfadado, —diríase— hasta desdeñoso. Hay ejemplos muy expresivos de esta actitud crítica, como cuando se refiere a Aristóteles bajo el pronombre de la segunda persona del singular, tratándole directamente de «tú», cual si lo tuviera delante y no le mereciera más reverencia que la que ha menester un semejante. Pselo reprocha a Aristóteles las mismas críticas que, con irreverencia propia del discípulo infiel, éste dirigió a Platón, después de haber sido alumno suyo en la Academia por más de veinte años. Aristóteles no es más que una suerte de discípulo irreverente e infiel, que, sin embargo, tuvo que ver cómo la historia de la filosofía acabaría por someterlo a la autoridad del sin igual fundador de la Academia. Por ejemplo, tratando de los problemas comprendidos en la teoría del conocimiento aristotélica, de acuerdo con la cual se da una identidad entre el intelecto que piensa y el objeto inmaterial pensado,⁵² dice

⁵¹ La crítica de Pselo procede siempre sobre una argumentación razonada; *cfr.*, *e. g.*, al respecto de la percepción sensible, MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 522-26. No obstante, tiende a acompañar tal clase de crítica con expresiones indecorosas, como, *e. g.*, además de los pasajes ya mencionados sobre la teoría del conocimiento aristotélica, *Ibidem*, § 11, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 22, 21-22, donde se refiere a algunas doctrinas paganas (Ἑλληνικά δόγματα) sobre el alma como «ἃ δὲ φασὶ μετὰ ταῦτα γελοιωδέστατα», demostrando que sólo admite de ellas una parte; lo airado de la expresión puede tener que ver, como resulta patente, del conflicto sentido por el autor entre religión cristiana y filosofía helena.

⁵² ARISTÓTELES, *De anima* III 4, 429b: «τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον».

Pselo al Estagirita: «¿Cómo es que en tu *Metaphysica* investigas lo puramente inmaterial?»;⁵³ por otra parte, después de mencionar el caso de Aristóteles, que se preguntó cómo fue posible que Platón señalase dentro del alma irracional las partes animosa (θυμικὸν) y concupiscente (ἐπιθυμητικὸν), Pselo responde al Estagirita: «como tú diferencias el intelecto dentro de la racional».⁵⁴

Con todo, la crítica que Pselo ejerce sobre los filósofos antiguos, en general, y sobre Aristóteles, en particular, no se reduce a este trato aparentemente desafiante. Tanto en este como en otros casos en que no hallamos tan pródiga expresividad, las cuestiones que se discuten son de primer orden teórico. En el caso mencionado, Pselo critica la gnoseología aristotélica por no haber distinguido en ella con mayor claridad lo que se da en la materia y lo inmaterial, así como por hacer depender al intelecto de la fantasía también en el caso del conocimiento de los objetos inmateriales y no sólo en el del conocimiento de los objetos sensibles originados en la percepción.⁵⁵ Son éstas observaciones de gran trascendencia teórica que demuestran una actitud crítica sobre la base de una exacta erudición de la materia; de este modo, se pone de manifiesto que el desenfado con que Pselo se dirige a Aristóteles nace de un disgusto sentido a partir de las razones objetivas de disensión, y que, debido a ello, no constituye más que un aspecto literario y accidental, eso sí, muy significativo a la hora de valorar la relación de los filósofos bizantinos con los antiguos y, consecuentemente, a la hora de reconocer una cultura propia en aquéllos.

2.3. Sobre la metodología aplicada en nuestro estudio de la obra de Pselo

En todas las obras filosóficas de Pselo, tanto en las dedicadas expresamente a la interpretación de Platón —que no sólo siguen las pautas exegéticas de Plotino, Proclo y otros neoplatónicos como Jámblico, Siriano y Sinesio, sino que también se basan en los diálogos platónicos que Pselo cita por su nombre—,⁵⁶ así como en los varios epítomes de lógica que compuso siguiendo a Juan Damasceno y a los comentaristas neoplatónicos alejandrinos, en todas ellas, encontramos datos interesantes que han de ser tenidos en cuenta para el estudio de la recepción crítica del concepto de Idea y de universal en Pselo.

Presentamos el estudio a partir de una estructuración de los pasajes que obedece a las disciplinas o a la temática general a las que pertenece. Se da el caso de que, desde el esfuerzo de

⁵³ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 69, 14-15: «πὼς ἐν τῇ Μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεῖα σου ἐζήτησας τὰ πάντη ἄυλα».

⁵⁴ *Ibidem*, § 13, p. 69, 28: «ὡς σὺ τῆς λογικῆς τὸν νοῦν».

⁵⁵ *Ibidem*, § 13, p. 69, 15-21. en correspondencia con este pasaje, cfr. IDEM, *De omnifaria doctrina* § 154, 2-4; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 80, donde dice que, por ser la Forma una entidad inmaterial (ἀσώματον δὲ τὸ εἶδος), no puede decirse que sea recibida por la materia como si se asentara sobre un lugar (τόπος).

⁵⁶ Esto ocurre de forma especial en *De omnifaria doctrina*.

recuperación de la cultura antigua realizado por Focio, el renacimiento y la revivencia de la cultura en sí misma, que se evidencia en la obra de Pselo, es desarrollada en toda su amplitud de temas y, lo que es más importante, de forma que se halla presidida por un concepto sistemático de la ciencia, gracias al cual cada una de sus partes se ordena a un todo armónico.⁵⁷ En consecuencia, dividiremos el estudio en secciones correspondientes a la Teología, Metafísica, Astronomía, Cosmología, Biología, Geología, Ética, y Psicología. Dentro de estas secciones nos referiremos al completo y sintético compendio *De omnifaria doctrina*, del que destaca el epígrafe “Περὶ ἰδεῶν”;⁵⁸ pasaremos al estudio de los opúsculos recogidos bajo el subtítulo de *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, de los que destaca “Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει”;⁵⁹ seguiremos con los que responden al título de *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, en los que encontramos numerosas aportaciones teóricas que nos permiten comprender complementariamente la noción de «Idea», no sólo a partir del concepto más general de «universal» (καθόλου, κοινόν), sino también de muchas otras referencias a las conceptualizaciones de la tradición platónica;⁶⁰ y, finalmente, terminaremos con el análisis de otras obras de importancia ineludible para acabar de comprender el sentido de la Idea platónica en la obra de Miguel Pselo, a través de menciones a la Idea y a la filosofía platónica en general. Así, damos cuenta de las frecuentes alusiones al conocimiento del universal y de la especie que aparecen dentro del contexto de la psicología aristotélica y de otros pasajes que estudian, con una perspectiva propiamente metafísica, los principios del Ser. Para tal fin, seguimos las principales ediciones de la obra filosófica de Pselo —que, por su calidad, pueden considerarse definitivas— y extractamos las referencias que hace al concepto de Idea a través de las expresiones que recoge de entre las varias escuelas de la filosofía clásica y helenística, tal como vienen dadas por los términos «ἰδέα», «εἶδος», «νοητός», y «λόγοι», sin descartar otras expresiones nacidas del intercurso entre neoplatonismo y *Oracula chaldaica*, como «τὰ θεῖα» y «πληρώματα».

⁵⁷ Ya nos hemos referido a los indicios de sistema que alberga el ideal científico de Pselo; este es el objeto del estudio de S. A. SOFRONIUS, “Michael Psellos’ Theory of Science”, *Αθηνᾶ* 69 (1966-1967) 78-90. E. A. VARELLA, “Michael Psellos- Beitrag zum Studium der Experimentellen und Heilwissenschaften im Oströmischen Reich”, *Κληρονομία* 22 (1990) 286, explica cómo la jerarquización de las ramas y los criterios del saber permiten que Pselo pudiera abordar el estudio de la naturaleza desde un punto de vista empírico que ni se veía complicado con la Teología ni conllevaba por ello la negación de ésta: «Im Gegenteil erlaubt ihm die hierarchische Teilung der Branchen und die Meinung [...] sich rein praktisch zu engagieren, so dass er sich vorbildlich den angewandten Arten zu widmen vermochte, ohne seine eklektische philosophische Ausrüstung und die Grundlinien der Theologie der Ostkirche zu leugnen». Más recientemente, A. KALDELLIS, “Michael Psellos and the Instauration of Philosophy”, IDEM, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 202 y 219, ha llamado la atención sobre el hecho de que la reinstauración sistemática de la ciencia forma parte del propio proyecto filosófico de Pselo.

⁵⁸ MIGUEL PSELO, “Περὶ ἰδεῶν”, *De omnifaria doctrina*, pp. 50-51.

⁵⁹ IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, pp. 111-115.

⁶⁰ IDEM, *Michaelis Pselli philosophica minora. Ediderunt J. M. Duffy et D. J. O’Meara. Vol. I. Opuscula logica, Physica, allegorica, alia. Edidit J. M. Duffy*, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1992.

3. Usos no marcados de «ἰδέα» y «εἶδος»

En algunos pasajes, Pselo utiliza tanto el término «ἰδέα» como el de «εἶδος» en sentido ordinario, no técnico, significando «noción», «concepto» o «figura» y, en el segundo caso, «clase» o «tipo».

Por ejemplo, Pselo usa «ἰδέα» en pasajes de exiguo contenido filosófico, como cuando se refiere al aspecto de los colores de los cuerpos.⁶¹ No obstante, también encontramos el uso no marcado de «ἰδέα» en pasajes filosóficamente relevantes,⁶² como el que dedica a la exégesis platónica de *Phaedrus*, donde, al preguntarse por el sentido de la expresión «ἡ τῆς ψυχῆς ἰδέα» toma la «ἰδέα» con el valor de «forma» o «figura», el mismo que tiene en el pasaje de Platón,⁶³ sin que haya connotaciones a la interpretación metafísica de la Idea como causa formal objetiva y paradigmática.⁶⁴

A la «ἰδέα» del Alma se vuelve a referir Pselo en un texto que tiene por finalidad explicar, de acuerdo con Proclo, la génesis del Alma y la consecución progresiva de sus facultades.⁶⁵ Esta referencia, al igual que la anterior, no tiene el sentido de la Idea, como causa y Paradigma del mundo sensible, sino que representa una de las fases a través de las cuales el Alma llega a formarse. Desde un punto de vista trascendental, en un primer momento, se distinguen su substancia (οὐσία), su potencia (δύναμις) y su acto (ἐνέργεια); en un segundo momento, se distinguen su existencia (ὑπαρξις), su armonía (ἀρμονία), y su especie (εἶδος) o Idea (ἰδέα), que es un compuesto de los dos últimos.⁶⁶ La existencia determina el ser (τὸ εἶναι), mientras que la armonía ordena la multitud de contenidos esenciales (τὸ οὐσιῶδες αὐτῆς πλῆθος) que se hallan sitos en el Alma. Ahora bien, el orden trascendental en que han ido dándose las determinaciones del Alma, que tiene a la substancia, a la potencia y al acto como los primeros capítulos de su génesis (τρία πρῶτα ταῦτα κεφάλαια), no corresponde al orden cronológico de las mismas determinaciones. Desde este último punto de vista, el Alma comienza por la existencia y sigue, progresivamente, por la armonía, el aspecto —que viene referido aquí con el término «ἰδέα»—, la potencia, el acto y, finalmente, el aspecto final que se compone de todos los demás —esta vez

⁶¹ Pasajes de «Idea» en sentido a filosófico los encontramos en MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 89, 6; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 52: «τὰς ἰδέας τῶν χρωμάτων»; IDEM, *Theologica I* § 56, 63, ed. P. GAUTIER (1989), p. 219: «ἔχειν τινὰ ἰδέαν καὶ ὁμοιότητα»; *ibidem* § 59, 72, p. 231: «τὴν ἀληθινὴν ἰδέαν»; *ibidem* § 73, 80 y 94, con el significado de «aspecto»; a destacar, las repetidas menciones en las que el término tiene sentido de «figura» retórica: IDEM, *Theologica I* § 25, 32 y 40, ed. P. GAUTIER (1989), p. 99; *ibidem* § 68, 60 y 62, p. 263: «ἡ δικανικὴν ἰδέαν» y «πάσας τὰς ἰδέας συνταξάμενος»; *ibidem* § 68, 44-45, p. 262; *ibidem* § 75, 131, p. 301; *ibidem* § 102, 13, p. 403: «τὴν μὲν τῆς πανηγυρικῆς ἰδέας ἐχομένην».

⁶² Pasajes de «Idea» en sentido filosófico, pero no técnico los encontramos *ibidem*, § 13, 83, p. 54: «τὰς ἰδέας τῶν ἀρετῶν».

⁶³ PLATÓN, *Phaedrus* 246a.

⁶⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 7, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 13, 27; *ibidem*, 7; 14, 4 y 14.

⁶⁵ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 52; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 38.

⁶⁶ *Ibidem*, § 52, 8-9, p. 38: «εἶδος δέ ἐστι τὸ ἐκ τούτων τῶν δυοῖν ἀποτελούμενον».

referido por el término «εἶδος»—. Vemos, pues, que lo que en el orden trascendental, como compuesto de la existencia y de la armonía, es «εἶδος», en el orden temporal resulta «ἰδέα». Por otra parte, lo que en el orden trascendental, como uno de los tres primeros capítulos de la génesis del Alma es substancia, en el orden temporal termina siendo el «εἶδος» o aspecto definitivo. Se da, pues, una analogía entre el «εἶδος», la «ἰδέα» y la «οὐσία». El hecho de que, en principio, los términos «εἶδος» e «ἰδέα» aludan al aspecto que el Alma va adquiriendo a medida que es generada, no permite interpretarlos como causa paradigmática autosubsistente, *i. e.*, como Idea en el sentido clásico de Platón; ahora bien, al relacionarse análogamente el «εἶδος» y la «ἰδέα» con la «οὐσία», tanto el uno como el otro no pueden ser interpretados como «aspecto» en el sentido de mera apariencia desprovista de realidad, sino que, como corresponde a las fases genéticas del Alma, se trata de lo que podríamos denominar «aspectos reales». Con todo, por mucha realidad que tenga el aspecto del Alma a medida que se constituye a partir de los pasos previos de la existencia y de la armonía, no puede identificarse con la realidad de la Idea, aun cuando contenga en sí misma la multitud de aspectos esenciales aludida.

Por otra parte, el uso no marcado de «εἶδος» también lo encontramos en referencias temáticamente variadas, como la que se refiere a la «clase» de vida inmaculada;⁶⁷ a la «figura» que se refleja en la pupila o niña del ojo,⁶⁸ etc. Otro ejemplo lo encontramos donde dice que el movimiento, concepto de difícil comprensión, es un «aspecto» y actividad de la cosa movida.⁶⁹

4. Teología

4.1. Que Dios no puede ser interpretado como Idea

El párrafo que lleva, a modo de epígrafe, el título “Τὶς ὁ θεός” tiene más valor filosófico que los párrafos sobre Cristología, ya que en él se aborda la cuestión desde el punto de vista de la Teología natural. El caso tiene interés para nuestro estudio, no sólo por la originalidad, sino también por que en ella hay una referencia expresa a la Idea platónica.⁷⁰ Pselo nos dice que Dios, aun en el caso de que, además de como creador (ποιητὴν) y providente (προνοητὴν), pueda ser definido

⁶⁷ IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 6, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 11, 17: en expresiones como «τὸ ἀχραντὸν τῆς ζωῆς εἶδος».

⁶⁸ *Ibidem*, § 8, p. 15, 20-21: «τὸ ἐμφαινόμενον εἶδος ἐν τῇ κόρῃ».

⁶⁹ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 103, 1; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 23.

⁷⁰ *Ibidem*, § 15, 2-3; p. 23; aunque Pselo se informa de las diferentes concepciones que, a lo largo de la historia de la filosofía, han ido formulándose siguiendo a ECIO, *Placita philosophorum* I 7, la negación de que Dios sea Idea es original de Pselo.

como principio (ἀρχὴν) y como causa (αἰτίαν),⁷¹ no es susceptible de ser comprendido ni identificado con los conceptos de la teología natural helena. A pesar de que identifica la cualidad del «τὸ ὄντως ὄν» con la cualidad de Dios, que en ambos casos es ser indefinido en cuanto a la potencia (ἄπειρον [...] κατὰ μόνην τὴν δύναμιν),⁷² Pselo niega que Dios pueda ser comprendido o interpretado como Idea:

οὔτε ὁ οὐρανὸς θεός, οὔτε ὁ ἥλιος, οὔτε ἄλλο τι τῶν ὁρωμένων· ἀλλ' οὐδὲ ὁ πολυτίμητος καὶ πολυθρύλλητος νοῦς, οὐδὲ ἰδέα τις κατὰ Πλάτωνα χωριστὴ σώματος.⁷³

Tampoco puede ser interpretado como naturaleza supramundana, como vida, como luz, como alguna entidad incorpórea o entidad inteligible, *i. e.*, susceptible de ser inteligida puramente. Contrariamente a todo esto, Dios es una naturaleza inescrutable (φύσις ἀνεξερεῦνητος) que no se puede trazar ni concebir de acuerdo con las categorías del tiempo ni de la naturaleza. A diferencia de lo que ocurre con las entidades que sí caen bajo este tipo de categorización mundana, a Dios no se le conoce directamente por su substancia (οὐκ ἀπὸ τῆς οὐσίας), sino, indirectamente y a través de sus cualidades o atributos (αἰδιότητος, ἀγαθότητος, ἀπειρίας, δικαιωμάτων, οἰκονομιῶν, κρίσεων), que sí son objetos susceptibles de ser conocidos.⁷⁴

4.2. Teología de la Creación

Preguntándose por la causa y el modo de proceder del Alma, Pselo distingue claramente las respuestas de los griegos de la que, como cristiano, estima propia. Se trata de que Dios, causa creatriz (ἡ αἰτία δημιουργική), la insufla en el mismo soplo con el que modela y crea al «primer hombre».⁷⁵ El pasaje de Pselo utiliza el lenguaje de la versión griega de *Genesis* veterotestamentario y constituye un dato expresamente opuesto a las teorías cosmológicas helenas,

⁷¹ Predica de Dios los atributos de creador y providente en MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 19, 12-13; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 25; se refiere a Dios como principio y como causa *ibidem*, § 1, 1, p. 17: «πιστεύομεν εἰς ἓνα πατέρα τὴν πάντων ἀρχὴν καὶ αἰτίαν».

⁷² *Ibidem*, § 16, 2-3, p. 24; la expresión «τὸ ὄντως ὄν» es aquella con la que PLATÓN, *Phaedrus* 247e, caracterizaba el ser verdadero de la Idea por oposición a la mixtura de ser y de no-ser que, en un plano inferior, dententa el mundo sensible; no obstante, Pselo se basa en PROCLO, *Institutio theologica* § 86, ed. E. R. DODDS (1977), p. 39-40. Por otra parte, a la indeterminación del «τὸ ὄντως ὄν» en cuanto a la potencia que aquí menciona Pselo, ha de añadirse la que realiza en MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § § 35, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 120, 12-14, donde siguiendo a PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 36, afirma que «τὸ ὄντως ὄν οὔτε μέγα οὔτε μικρόν ἐστι».

⁷³ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 15, 1-3; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 23 [«Dios no es cielo, ni Sol, ni alguna otra cosa de las que se ven; pero tampoco el muy venerado y citado Intelecto ni una Idea separada del cuerpo en el sentido de Platón» *v.i.i.l.*].

⁷⁴ *Ibidem*, § 15, 8-11, p. 24.

⁷⁵ *Ibidem*, § 49, 6-7, p. 37: «ἡμεῖς οὐσιοποιούμεν αὐτὴν ἀπὸ τοῦ ἐμφυσήματος ᾧ ἐνεφύσησεν εἰς τὸν πρῶτον ἄνθρωπον». La versión de *Septuaginta* dice, en *Genesis* 2, 7: «καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχῆς ζῶσαν».

en especial, a la procesión, entendida como proceso de autocausación real a partir del principio de que lo perfecto engendra por necesidad. Un segundo motivo por el que el pasaje de Pselo cobra valor —esta vez, valor histórico— se debe a que Nicéforo Cumno (1250-1327), en el tratado que, dos siglos después, dedica a la refutación de las Ideas platónicas, se refiere a él en un texto en el que combina la teoría de la abstracción aristotélica con la teología de la Creación de *Vetus Testamentum*.⁷⁶

No es este el único pasaje en el que contrapone la sabiduría pagana a la judeocristiana, que estima propia. Es lo que observamos en uno de sus comentarios exegéticos a *Oracula chaldaica*.⁷⁷ Dice el oráculo en cuestión que el Padre perfeccionó todo y que luego lo transmitió al Intelecto, y denuncia que todos los hombres estiman a éste como si fuera el primer responsable de la Creación. Pselo sale al paso para defender la teología de la Creación cristiana, contestando que ésta constituye una excepción a tal olvido, ya que, de acuerdo con *Vetus Testamentum* (τῇ Μωσαϊκῇ βίβλῳ) Dios Padre comunica la «Idea» de la producción de las Creaturas (τὴν ἰδέαν τῆς παραγωγῆς τῶν κτισμάτων) al Hijo, quien llega a ser creador por sí mismo (αὐτουργός).

4.3. Cristología

En los primeros veinte párrafos de *De omnifaria doctrina*, encontramos dos tipos de mención al universal por parte de Pselo. Uno de ellos lo realiza en los que están dedicados a la explicación teológica de la Cristología de Nicea, de acuerdo con la cual en la sola Persona de Cristo se dan dos naturalezas, sin que una quede afectada ni subordinada por la otra. En todos, Pselo sigue de cerca las definiciones acuñadas por Juan Damasceno, tomando a este autor como como fuente exclusiva de normatividad ortodoxa para la mayoría de ellos.

Pselo reitera la identidad entre substancia (οὐσία), naturaleza (φύσις), forma (μορφή) y universal (κοινὰ καὶ καθολικὰ [...] λεγόμενα) que, como vimos, era aceptada por Juan

⁷⁶ NICÉFORO CUMNO, *Περὶ τῆς ὑλῆς καὶ ἰδεῶν ἀπειργασμένον ἀντιθετικῶς πρὸς Πλάτωνα λόγον*, 226-227, ed. L. G. BENAKIS (1973), p. 375, donde emplea la expresión de «primer hombre» para negar la validez de las Ideas mediante el argumento del «Tercer hombre», que implicaría un *regressus ad infinitum*: «καὶ γοῦν καὶ εἶδη καὶ ἰδέαι κατὰ τοσοῦτον ἔσονται καθ' ὅσον καὶ ἕκαστον ἔστι τῶν μετεχόντων αὐτῶν, καὶ ἄλλο μὲν ἂν εἴη εἶδος τοῦ πρώτου γεγονότος ἀνθρώπου, ἄλλο δὲ τοῦ μετ' αὐτόν· καὶ ἄπειρα ἂν οὕτως εἴη τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἶδη»; *ibidem*, 269, p. 377: «καὶ ἡμεῖς ἐξ ἐπαγωγῆς ἐπὶ πάντας ἰόντες, ἐκεῖνον δὴ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον καὶ ἀρχὴν ὄντα θεωρήσαντες»; en este segundo pasaje, Nicéforo Cumno menciona el «primer hombre» como término de nuestra actividad abstractiva o inductiva que parte de la contemplación de una multiplicidad de hombres y que puede volver a ser referido a ella por deducción. En realidad, tanto Cumno como Pselo toman la expresión de JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 2, 56-57, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 75: «καὶ ὥσπερ ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἦγουν ὁ Ἀδάμ μὴ ἐσχηκὼς πατέρα οὐ λέγεται υἱός, λέγεται δὲ πατήρ».

⁷⁷ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 38, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 139, 11-17.

Damasceno, a través de la apelación a la autoridad teológica de la primera Patrística, para referirse a la unidad del Dios trino cristiano.⁷⁸

Una segunda aclaración de carácter general tiene por objeto la explicación del significado del término «ἐνυπόστατον», que, como vimos, había sido aceptado por Damasceno a partir de la escolástica neoplatonizante de Leoncio de Bizancio. Antes de explicar su sentido cristológico, de acuerdo con el cual las naturalezas de la divinidad y de la humanidad se hallan sin confusión en una misma hipóstasis, advierte que se trata de un término que da lugar a equívocos, dado que alberga varios sentidos (πολυσήμαντον γάρ ἐστι).⁷⁹ Por una parte, hay un sentido general del término que viene a mentar toda existencia universalmente considerada (καθόλου πᾶσα ὑπαρξίς);⁸⁰ por otra parte, el término tiene tres sentidos propios.⁸¹ De estos últimos, nos interesa examinar con mayor detalle el que Pselo refiere en tercer lugar. Se trata de la especie especialísima:

πάλιν λέγεται ἐνυπόστατον ὁ καθόλου ἄνθρωπος, ὅπερ ὀνομάζουσιν οἱ ἔξω φιλόσοφοι εἶδος εἰδικώτατον. ἐνυπόστατον δὲ λέγεται ὁ καθόλου ἄνθρωπος ὡς ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενος, οἷον ἐν τῷ Πέτρῳ καὶ τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς μερικοῖς ἀνθρώποις.⁸²

El concepto de especie especialísima fue acuñado por Porfirio y pasó a los comentarios que los alejandrinos escribieron acerca de su *Isagoge*;⁸³ de ellos, pasará a Juan Damasceno,⁸⁴ que es de

⁷⁸ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 2, 7-11; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 17: «δόξαζε οὖν τρία πρόσωπα ἢτοι τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν δὲ φύσιν τὴν αὐτὴν καὶ οὐσίαν οἱ οὖν ἄγιοι πατέρες ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ τάττουσι τὸ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως καὶ ὄνομα [...]. μία οὖν θεότης, μία φύσις, μία οὐσία, μία μορφή»; cfr. *ibidem*, § 5, 10, p. 19, donde, en el contexto trinitario de la consubstancialidad de las tres hipóstasis, repite la fórmula anterior, aunque con algunas variantes sintácticas y sin referencia a la «οὐσία»: «ἢ μία θεότης, ἢ μία φύσις, ἢ μία μορφή»; otra variante, que incluye «δύναμις», la encontramos *ibidem*, § 1, 12, p. 17: «μία θεότης, μία ἀρχή, μία μορφή, μία φύσις, μία οὐσία καὶ δύναμις». Cotéjense estos pasajes de Pselo con JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 2, 7-9, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 21.

⁷⁹ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 3, 1; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 18.

⁸⁰ *Ibidem*, § 3, 3, p. 18.

⁸¹ *Ibidem*, § 3, p. 17. Tales sentidos son a) el de la existencia propia (ἰδίαν ὑπαρξιν); b) el que sólo *de facto* (καταχρηστικῶς) puede hacerse corresponder a la «οὐσία» (ἢ δὲ οὐσία κυρίως ὑπόστασις, ἀλλ' οὐκ ἐνυπόστατον); y c) el de la especie especialísima (εἰδικώτατον εἶδος), sentido que destacamos en el cuerpo del texto.

⁸² *Ibidem*, § 3, 9-13, p. 18 [«De nuevo, 'enhipostático' se dice el hombre universal, al que los filósofos profanos denominan 'especie especialísima'. Y el hombre universal se dice enhipostático en cuanto contemplado en las hipóstasis, como en Pedro y en Pablo y en el resto de los hombres particulares» *v.i.i.l.*]; compárese este pasaje con *ibidem*, § 198, p. 96, en el que se define el uso del término «ὁμοὑπόστατον» de acuerdo con la filosofía helena y con la doctrina cristiana; de acuerdo con la primera son 'homohipostáticas' las dos partes que constituyen una especie especialísima, que en el caso del hombre es el cuerpo y el alma; de acuerdo con la segunda, se dice también del alma y del cuerpo, pero se destaca el hecho de que ambos se dan en una 'hipóstasis' y, sobre todo, se llama la atención sobre el hecho de que ninguna de las dos partes tiene preeminencia sobre la otra: «οὐδέτερον τοῦ ἐτέρου προγενέστερον ἢ τῷ χρόνῳ πρεσβύτερον». Pselo sigue la lección de JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 45, 7-10, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 59: «κυρίως δὲ ἐνυπόστατον ἐστὶν ἢ τὸ καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφιστάμενον ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον, ὥπερ τὸ εἶδος».

⁸³ PORFIRIO, *Isagoge* III 3; ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 12, donde explica la especie especialísima como aquella que sólo es especie, por no ser susceptible de ulteriores divisiones lógicas y, consecuentemente, por no poder ser género: «ἢ ἀπόδοσις τοῦ εἰδικωτάτου ἂν εἴη καὶ ὃ ἐστὶ μόνον εἶδος».

⁸⁴ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 13; ed. P. B. KOTTER (1969), p. 23.

quien Pselo lo toma en el presente texto. Así lo confirma la atribución de esta doctrina lógica a los filósofos profanos o «de afuera», expresión que Pselo también la toma del mismo autor.⁸⁵ En los párrafos que tienen por objeto presentar los conceptos básicos que serán utilizados en el estudio de la Cristología, Pselo da algunas notas de interés para la determinación del universal. Entre otras consideraciones, da a entender que la substancia (οὐσία) es un universal captable sólo por la razón, que, por tanto, carece de realidad.⁸⁶ Interpreta cada una de las dos naturalezas de Cristo (ἡ θεότης καὶ ἡ ἀνθρωπότης) como substancia y como razón universal (οὐσίαν ἥτοι τὸν λόγον τῆς ἀνθρωπότητος), indicando que el elemento que permite que tales naturalezas se hallen substancialmente unidas (οὐσιώδης ἔνωσις) en la hipóstasis de Cristo, pero sin confundirse y sin menguar por predominancia de una de ellas, es la diferencia esencial (τὴν οὐσιώδη διαφοράν) de cada una de tales naturalezas.⁸⁷ Con ello se ve que Pselo, siguiendo a Juan Damasceno, aplica la relación lógica que se da entre la especie universal y sus individuos concretos al caso de la relación teológica que se da entre la hipóstasis concreta de Cristo y las dos naturalezas. Esta aplicación de la relación lógica con la teológica se hace a expensas de invertir el carácter extensional, sea universal y concreto, de los distintos términos. Esta inversión teológica de la lógica es el medio establecido para alcanzar el fin de mantener la identidad de cada una de las dos naturalezas que se dan en Cristo, a pesar de su unión substancial e hipostática, a través del concepto de diferencia específica.⁸⁸

Una vez explicado el sentido de los conceptos básicos, Pselo se dispone a explicar, con mayor precisión, el sentido cristológico de «ἐνυπόστατον». Debido a la complejidad de la materia, pide al emperador Miguel VII Ducas que aguce el entendimiento a la hora de comprender las referencias semánticas de los términos «θεός», «ἄνθρωπος», «θεότης» y «ἀνθρωπότης» en dos contextos diferentes, el de la Teología revelada y el de la Lógica.⁸⁹ Cuando, dentro del contexto de la Teología revelada, decimos «Cristo», nos referimos a la hipóstasis en la que las naturalezas de la Divinidad y de la Humanidad se hallan unidas substancialmente, pero inmixtas y en paridad de esencia; ahora bien, cuando, para referirnos a Cristo, utilizamos el término «θεός» o el término «ἄνθρωπος», en

⁸⁵ IDEM, *Dialectica* § 31, 3 y 23; ed. P. B. KOTTER (1969), p. 93 y 94 respectivamente.

⁸⁶ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 5, 5-6; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 19-20: «ὕπὸ δὲ μίαν οὐσίαν ἀναγόμεθα τῷ κοινῷ λόγῳ τῆς ἀνθρωπότητος».

⁸⁷ *Ibidem*, § 7, p. 19.

⁸⁸ Acabamos de ver que la calificación de unión substancial (οὐσιώδης ἔνωσις) de las dos naturalezas en la hipóstasis de Cristo trata de destacar que lo que se unen son dos naturalezas que permanecen inmixtas, que Pselo, siguiendo a Juan Damasceno, interpreta como substancias; en el párrafo siguiente, *cfr. Ibidem*, § 8, p. 20, Pselo acentúa el hecho de que esta misma unión substancial se da en una misma Persona, de modo que, sin contradicción, ahora se refiere a ella como a una unión hipostática (ὑποστατική ἔνωσις). La unión de las dos naturalezas en la hipóstasis de Cristo es, pues, tanto substancial o esencial como hipostática.

⁸⁹ *Ibidem*, § 12, 1-3, p. 21: «πρόσεχε, δέσποτά μου, τῷ δόγματι τούτῳ· λίαν γάρ ἐστι καὶ δυσκολώτατον καὶ ἀναγκαϊώτατον, ὅθεν διὰ πλείονων σοι λόγων διατρανωθήσεται».

ambos casos se mantiene simultáneamente la referencia semántica a las dos naturalezas, *i. e.*, a la «θεότης» y a la «ἀνθρωπότης», sin que quede cancelada la referencia a la naturaleza que, nominalmente, no se menciona, ya que, en última instancia se alude a la única hipóstasis que las contiene unidas pero inmixtas. A diferencia de lo que ocurre en el contexto de la Teología revelada, cuando, en el contexto de la Lógica, decimos «Divinidad», no queda necesariamente comprendida la referencia a la Humanidad, pues la Divinidad, en tanto que concepto universal y abstracto, no incluye las notas, determinaciones o propiedades de la pasión ni de la condición de Creatura. Análogamente, ocurre lo mismo cuando, también fuera del contexto cristológico, al decir «Humanidad» no queda referida semánticamente la Divinidad, ya que la Humanidad, como concepto universal, no está determinado por las propiedades de la impassibilidad y la condición de no Creatura.⁹⁰

Representa éste un caso teórico de verdadera relevancia, ya que, por una parte, se pone de manifiesto la forma en que los universales lógicos adquieren nuevo significado en su uso teológico; por otra parte, pone en evidencia que este uso teológico de los términos universales no puede considerarse sin relación a la Lógica que, por fuerza natural, reivindicaba, dentro de la misma Teología, la vigencia de las propiedades que, en cuanto conceptos susceptibles de determinación genérica, específica, diferencial, propia y accidental, tienen aquéllos universales gracias a su extensión e intensión correspondientes. El tratado de Pselo, pese a discurrir a través de una argumentación lógica y semántica fundada sobre principios metafísicos autónomos, no pone el acento sobre la concepción de los universales como clases o esencias objetivas, sino sobre la particular condición de las hipóstasis trinitarias que, dentro de la Teología revelada, quedan especificadas por aquéllos.

Del mismo recurso que la Teología revelada hace a la Lógica, se derivan otros problemas que exigen una aclaración, por ejemplo, la de saber cuál de las tres hipóstasis trinitarias es accesible a los hombres particulares una vez que, por la Gracia y la Eucaristía, cada uno de ellos puede comulgar con Cristo, en quien se hallan tanto la naturaleza humana como la divina. En efecto, en la Persona de Cristo, se da una relación entre la naturaleza divina —de la que, a su vez, participan las otras dos hipóstasis de la Trinidad— y naturaleza humana en general —de modo que, como ya vimos en el platonismo teológico de Gregorio de Nisa, todos los hombres particulares están implicados en ella—. De este modo, sólo en la hipóstasis de Cristo se unen la naturaleza divina en toda su extensión y la naturaleza humana en toda su extensión; por tanto, no

⁹⁰ *Ibidem*, § 12, 24-30, p. 22: «θεότητα μὲν γὰρ λέγοντες οὐ συνεμφαίνομεν αὐτῇ καὶ τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα, οὐ γὰρ φάμεν θεότητα παθητὴν ἢ κτιστὴν· οὐδὲ πάλιν λέγοντες ἀνθρωπότητα καὶ τὰ τῆς θεότητος ἰδιώματα μετ' αὐτῆς συνεκλαμβάνομεθα, οὐ γὰρ φάμεν ἀνθρωπότητα ἄκτιστον ἢ ἀπαθῆ».

hay lugar a decir que las hipóstasis de Dios Padre y del Espíritu Santo estén presentes en cada una de las hipóstasis humanas en que la Humanidad se viene a realizar.⁹¹ Además, la hipóstasis de Dios Padre comunica la hipóstasis del Espíritu Santo a la hipóstasis del Hijo no por razón alguna (κατ' οὐδένα λόγον), lo que entrañaría necesidad lógica, sino por complacencia y voluntad (κατ' εὐδοκίαν καὶ βούλησιν), tal como corresponde a la caracterización cristiana de Dios.

Por último, en correspondencia con lo dicho sobre la unión substancial de las dos naturalezas universales en Cristo, Pselo aclara que el hecho de que la naturaleza del «λόγος» se encarnara no implica que padeciera por la carne; tal encarnación hay que entenderla como unión de la naturaleza divina y naturaleza humana en una hipóstasis, no como unión de la naturaleza humana y un hombre particular, pues sólo con esta precaución pueden conservarse las dos voluntades que en la hipóstasis de Cristo corresponden a las dos naturalezas que en ella se hallan unidas substancialmente y, a la vez, inmixtas.⁹² El hecho de que la naturaleza divina se uniera a la naturaleza humana en la hipóstasis de Cristo no implica que la naturaleza divina se convirtiera en la mera particularidad de los hombres; en Cristo se conservan sin confusión las dos naturalezas y, por tanto, su única hipóstasis mantiene las dos voluntades (θελήματα) o actividades (ἐνεργείας) correspondientes.⁹³

5. Metafísica

5.1. Mención del sistema henológico platónico

Una vez presentada su concepción orgánica y holística de la ciencia, seguida por la enumeración de las fuentes generales de la filosofía (judía, caldea, egipcia y griega) y la presentación de las diferentes escuelas de filosofía griega (Tales, Epicureos, Estoicos, Platón, Aristóteles, Dogmática, Escéptica), Pselo menciona la clase de los seres sobrenaturales (ὑπερφύες) como una de las dos, junto a la de los seres físicos, con que especularon los antiguos helenos.⁹⁴ Lo interesante es que, entre ambas, —dice— se sitúan los entes matemáticos (μαθηματικὴν οὐσίαν). Esta gradación entre seres supranaturales, entes matemáticos y seres físicos es, precisamente, la que pervive en la tradición neoplatónica, de la cual ya dio testimonio el propio Aristóteles —situando las Ideas de los Números entre el mundo inteligible y el mundo sensible—, proporcionando, con

⁹¹ *Ibidem*, § 13, 8-9, p. 23.

⁹² *Ibidem*, § 14, 6-7, p. 23: «ὅτι δὲ ἡ θεότης ἄνθρωπος γέγονεν ἢ ἐσαρκώθη ἢ ἐννηθρώπησεν οὐδαμῶς ἀκηκόαμεν».

⁹³ *Ibidem*, § 14, 8-13, p. 23.

⁹⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 3, 53; ed. J. M. DUFFY (1992), p. 6.

ella, uno de los indicios,⁹⁵ junto a la crítica de la escritura,⁹⁶ sobre los que se fundamenta la atribución a Platón de las denominadas «doctrinas no escritas».⁹⁷

Mayor precisión sobre la jerarquía de los seres encontramos en otro tratado, en el que, después de realizar una crítica a partir de la diferencia entre Uno y Ser de Damascio sobre la autosubsistencia (αὐθύπαρκτον) de la substancia aristotélica,⁹⁸ Pselo refiere los planos de la realidad que, también de acuerdo con un esquema henológico, caracteriza la metafísica de Platón. La intención de Pselo es cotejar este esquema henológico con el de Damascio. Si bien seguimos contando con tres escalas antes de llegar a la realidad física del mundo sensible, Pselo llama la atención sobre el hecho de que la interpretación de Platón es distinta de la del último diádoco de la escuela neoplatónica de Atenas. En primer lugar, el Uno, que era en Damascio fuente de la subsistencia y, por tanto, previo a la autosubsistencia, es, para Platón, Idea de Bien (ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ) e Idea de Belleza (ἰδέαν τοῦ καλοῦ), siendo ambas realidades autosubsistentes e idénticas (τὸ αὐτὸ καὶ τὸ αὐτοόν).⁹⁹ En segundo lugar, lo que en Damascio era el Ser autosubsistente, eterno, inmóvil y autosuficiente, es en Platón el conjunto de las Ideas principales (τῶν μὲν πρώτων εἰδῶν), que —como explica poco después— corresponden a los cinco Géneros mayores (πέντε γένεσιν) de *Sophista*, de los cuales sólo tres (τριπλασίουσιν) son verdaderamente principales.¹⁰⁰ En tercer lugar, —y esto es lo que le interesa resaltar a Pselo— lo que en Damascio era simplemente lo Semoviente, es en Platón el Alma (τὴν ψυχὴν), que se sitúa entre de las Ideas y el mundo, *i. e.*, de la esfera del ser en sí y del ser divisible, y que modela (ἀπείκασται) los seres mundanos. Llama la atención Pselo sobre el hecho de que, aunque a este último tipo de ser mundano o físico le corresponde el ser solamente movable, por el hecho de participar del Alma, que es semoviente, llega también aquella esfera del ser físico a adquirir la cualidad de semoviente. El esquema del sistema henológico platónico es, de acuerdo con Pselo, el siguiente:

⁹⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* XII 8, 1073a; *ibidem*, XIII 7, 1081a; 9 1086; IDEM, *De bono* 2A, B (ed. ROSS).

⁹⁶ PLATÓN, *Phaedrus* 274a; IDEM, *Epistula* VII 341b-342a.

⁹⁷ J. R. ARANA, *Platón. Doctrinas no escritas. Antología... cit.*, pp. 18-22; *cfr. item* IDEM, *Hacia un nuevo Platón*, Librería San Antonio, Baracaldo, 2001.

⁹⁸ G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 210.

⁹⁹ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 105-106; J. M. DUFFY (1992), p. 25; poco después, *cfr. ibidem*, 107-108, pone en relación con Aristóteles esta denominación, resaltando el acuerdo entre los dos filósofos: «ὥσαύτως [Πλάτων] ἔχοντα ἐκάλει καὶ αὐτὰ καὶ αὐτοόντα, ὥσπερ Ἀριστοτέλης τὸ οὕτως ἔχον ὅπερ ὄν ὠνόμασεν».

¹⁰⁰ Como, a partir de otros textos, ha evidenciado L. G. BENAKIS, “Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos – II”... *cit.*, p. 48, Pselo conoce los aspectos más recónditos —que son, al mismo tiempo, los más esenciales— de la filosofía griega antigua, como, *e. g.*, la relativización de la univocidad del Ser de Parménides en Platón o la distinción entre el sentido predicativo o existencial del verbo «εἶναι».

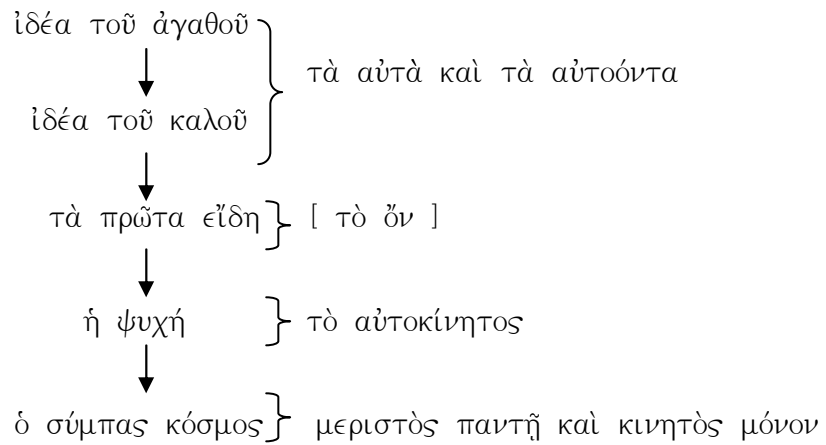


FIGURA 9

Aunque no lo dice expresamente, del contraste entre la henología de Damascio y la de Platón, parece deducirse que Psello, teniendo a la primera por norma, dirige una crítica a la segunda. En primer lugar, Platón se habría equivocado al concebir la cúspide de su sistema, *i. e.*, la Idea de Bien y la de la Belleza, como realidades autosubsistentes, confundiendo la naturaleza del principio fundamental con la del ser fundamentado, cayendo así en el fallo de no lograr, por lo tanto, esclarecer la naturaleza simplicísima de Dios. Así, se deduce de la interpretación ontológica que Psello hace de la Idea de Bien y de la de Belleza diciendo que son τὸ αὐτὸ καὶ τὸ αὐτοόον. Sin embargo, se ha de tener en cuenta que Psello no podía desconocer el pasaje en el que Platón habla de la Idea de Bien como hallándose más allá de la categoría de la substancia y siendo, antes bien, causa de ella;¹⁰¹ si Psello lo hubiera tenido en cuenta, no podría por menos de haber señalado la proximidad entre Platón y Damascio, dándose el caso de que el neoplatonismo de éste autor supone un desarrollo coherente de la filosofía de Platón. En esta crítica neoplatónica de Psello a Platón, se pone de manifiesto que el último criterio de juicio que Psello hace valer sobre las doctrinas filosóficas de la Antigüedad, Platón incluido, es teológico; así mismo, hemos de llamar la atención sobre otro hecho que, habitualmente, pasa desaparcibido entre los estudiosos del filósofo bizantino: a saber, que si es cierto que Psello tiende a interpretar neoplatónicamente a Platón —como, *e. g.*, hemos podido comprobar en *Epistola ad Xiphilinum*—, también sabe precisar con magistral exactitud las diferencias entre el creador de la Academia y los discípulos que desarrollaron escolásticamente su filosofía.

En cualquier caso, la peculiaridad de Platón que Psello destaca es la de que el filósofo ateniense aplica ciertas designaciones (προσρήματα) a los seres eternos de cada una de las esferas de la realidad. Es, así, que la esfera que corresponde al Uno está representada por la «ἰδέαν τοῦ

¹⁰¹ PLATÓN, *Respublica* VI, 509b.

ἀγαθοῦ» y la «ἰδέαν τοῦ καλοῦ», mientras que la esfera de lo Semoviente la denomina «τὴν ψυχὴν», correspondiendo «τὰ πρῶτα εἶδη» a la esfera del Ser (τὸ ὄν).

5.2. Las concepciones principales de las Ideas como Idea creatriz, Paradigma instituido y Razones

La primera interpretación de las Ideas platónicas en los sentidos principales de a) Idea creatriz o concepto del Demiurgo, de b) Paradigma instituido por el Demiurgo y de c) Razones o λόγοι, desplegadas éstas, a su vez, en los planos de cada una de las hipóstasis clásicas del neoplatonismo, *i. e.*, en el Intelecto, el Alma y la Naturaleza, la encontramos en el breve y sintético estudio que lleva por título “Περὶ ἰδέων”.¹⁰² El texto se divide en dos partes generales: una primera, en la que explica los sentidos que el término tiene en Platón, y otra en la que, con mucha mayor brevedad, refiere la interpretación Aristotélica. Sobre la autoridad doxográfica de Ecio, en que se basa con alguna diferencia,¹⁰³ Pselo atribuye a Platón varios significados de la Idea que enlazan con otras fuentes del neoplatonismo posterior. El texto, muy conciso, clasifica tres sentidos en que la Idea platónica fue reinterpretada por la tradición.

De acuerdo con Pselo, Platón habría sostenido la tesis medioplatónica de que la Idea es aquél concepto (ἔννοια) del Demiurgo con el que éste ordena el mundo, de modo que puede ser comprendida como «modelación» (ἀνατύπωσις) o «figuración» (διαμόρφωσις) de las Creaturas:

Ἰδέα κατὰ Πλάτωνα ἐστὶ καὶ ἡ πρώτη τοῦ δημιουργοῦ ἔννοια, οἷον ἀνατύπωσις τις οὔσα καὶ διαμόρφωσις τοῦ δημιουργήματος.¹⁰⁴

En otro pasaje en el que no hace referencia alguna a Platón, Pselo define la Idea del mismo modo medioplatónico, aunque esta vez emplea el término de *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos, y la refiere como primera intelección del Demiurgo (πρῶτον τοῦ δημιουργοῦ νόημα), instituida por él en calidad de Paradigma y Razones.¹⁰⁵ Allí mismo, nos informa de que no hay Ideas de lo que es contra natura (παρὰ φύσιν), ni de los artefactos (ἐν τεχναῖς εἰδῶν); las Ideas pueden determinarse como Naturalezas, Virtudes o elementos inmateriales, como, *e. g.*, el del

¹⁰² MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 84; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 50.

¹⁰³ ECIO, *Placita philosophorum* I 10, 2; ed. J. MAU (1971), p. 20, donde afirma que la Idea es «οὐσία ἀσώματος» y que no existe por sí misma; dice también que la Idea subsiste en los pensamientos en la fantasía de Dios, con la particularidad de que no la identifica directamente con tales pensamientos, sino que únicamente proporciona una determinación locativa: «ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασιαῖς τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφεστῶσας». A diferencia de lo que encontramos en este texto, señalado como fuente de Pselo por el editor, L. G. Westerink, el polígrafo bizantino identifica directamente la entidad de la Idea con la que pudiera tener un concepto de Dios: «ἐστὶ καὶ ἡ πρώτη τοῦ δημιουργοῦ ἔννοια».

¹⁰⁴ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 84, 1-2; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 50 [‘Idea’, según Platón, es el primer concepto del Demiurgo, siendo cual cierta impresión y modelación de la obra» *v.i.i.l.*].

¹⁰⁵ IDEM, *Τῷ μαγίστρῳ Πρόβῳ*, (*Epistola* 220), ed. E. KURTZ. - F. DREXEL II (1941), p. 413; *cit. apud* L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἀς ὁ Πλάτων λέγει...”, *cit.*, p. 408.

Aire, el del Agua o la Tierra incorpórea (γῆν ἄσώματον). Con independencia de este caso particular, Pselo reconoce la incorporeidad como primera determinación de la Idea, al definirla como «αἰτία ἄσώματος»; otras determinaciones de la Idea son la de ser substancia (οὐσία), ligera (εὐκίνητος), inteligible (νοητή), cuando se la considera en el Intelecto, e intelectiva (νοητική), cuando se la considera como objeto del pensamiento.¹⁰⁶ Como decimos, Pselo reconoce que la Idea es Paradigma, pero afirmando que sólo es Paradigma (παράδειγμα μόνως). Se trata de una precisión procliana,¹⁰⁷ enunciada en contra de la definición que encontrábamos en Juan Damasceno, quien, validando una tradición inaugurada por Cirilo de Alejandría y seguida por el falsario Pseudo-Dionisio Areopagita —con sorprendentes repercusiones en el neoplatonismo tardío de Atenas y Alejandría—,¹⁰⁸ sólo reconocía el Paradigma a condición de que fuera también imagen.

Ahora bien, hemos visto que Platón ni siquiera en el relato mítico de *Timaeus* interpreta propiamente la Idea como pensamiento de Dios ni del Demiurgo, siendo ésta una tesis característica del medioplatonismo que, luego, reformulada por el neoplatonismo posterior a Plotino, dará lugar a la identidad entre las Ideas creatrices y las Razones Creatrices.

Al decir, en segundo lugar, que Platón denomina «Idea» al modelo (παράδειγμα) que fue instituido por Dios, en tanto que orden inteligible (τὸν νοητὸν διάκοσμον) y con anterioridad al mundo sensible, Pselo sólo se conduce de forma fiel al filósofo ateniense en lo que hace a la interpretación de la Idea como «παράδειγμα»:

¹⁰⁶ La caracterización de las Ideas como causas y substancias incorpóreas, la confirma en MIGUEL PSELO, *Scholium in Procli Commentarium in Platonis Parmidem*, ed. L. G. BENAKIS (1987), p. 259, definiendo la Idea como «αἰτία ἄσώματος ἐξηρημένη τῶν μετεχόντων αὐτῆς, οὐσία οὐσα εὐκίνητος, παράδειγμα μόνως οὐσα καὶ μόνως νοητὴ μὲν ψυχαῖς ἀπεικόντων, νοητικὴ δὲ τῶν πρὸς αὐτὴν ὑφεστώτων κατ' αἰτίαν». Se trata de unos escolios correspondientes a PROCLO, *In Platonis Parmidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 866, 25ss, conservados en el código *Upsaliensis* 47, f. 194r-v. Como veremos, la caracterización incorpórea que queda atestiguada en estos dos pasajes nos servirá para comprobar que, ni siquiera por esta cualidad —cuya negación por parte del materialismo estoico es de suficiente importancia como para rechazar en bloque la filosofía estoica— vale como argumento para admitir las Ideas platónicas en el que denomina «seno de nuestra Iglesia». Un segundo factor que nos habla del valor histórico de estos escolios consiste en que, gracias a su presencia, puede retrotraerse el «renacimiento bizantino de Proclo», fechado por G. PODSKALSKY, S. I., “Nikolaus von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz”, *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976) 509-523, en el s. XII, al s. XI; esta es la conclusión de L. G. BENAKIS, “Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz”, G. BOSS – G. SEEL (eds.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, édités par G. Boss et G. Seel avec une introduction de F. Brunner*, Éditions du Grand Midi, Zurich, 1987, p. 249.

¹⁰⁷ PROCLO, *In Platonis Parmidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 816, 33.

¹⁰⁸ Cfr. los múltiples pasajes que estudiamos en el capítulo sobre Juan Damasceno. Por otra parte, al presentar la triple clasificación alejandrina del universal, ya indicamos cómo, en su reformulación de la tesis medioplatónica de las Ideas platónicas como «pensamientos de Dios» según la alegoría de la «imprimación» en el anillo, aquella clasificación podía ser contada como una influencia adicional a la de Cirilo de Alejandría y la de Pseudo-Dionisio Areopagita para explicar la reducción imaginaria de la Idea que aparece en Juan Damasceno. Teniendo en cuenta la posterioridad de los desarrollos alejandrinos con los atenienses, es probable que aquéllos también estuvieran influidos por éstos, aun cuando, como indicamos en la nota anterior, Proclo sólo reconoce en la Idea la determinación de ser Paradigma y no imagen.

ὁ δὲ αὐτὸς ἀνὴρ πρὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου παράδειγμα φησὶ στήσασθαι τὸν θεὸν τὸν νοητὸν διάκοσμον, καὶ καλεῖ καὶ τοῦτον ἰδέαν.¹⁰⁹

Por una parte, la expresión «τὸν νοητὸν διάκοσμον» no se halla en Platón, sino que pertenece a la tradición neoplatónica;¹¹⁰ por otra parte, como vimos en su lugar, para el filósofo ateniense, la Idea se caracteriza por la autosubsistencia, de modo que no cabe decir ni que Dios instituye ni que coloca la Idea; antes bien, es la Idea la que marca la pauta al Demiurgo a la hora de permitir la ordenación del mundo. En contra de ello, vemos que Pselo entiende que Dios hizo subsistir (ὑποστήσας) el mundo Inteligible antes que el sensible;¹¹¹ con ello, procede de acuerdo con la reformulación paulina de la teología de la doble Creación que Filón de Alejandría había fundado en el Λόγος y en la Sabiduría de Yahvé,¹¹² y nos deja ver que, aun cuando se trata de explicar las doctrinas filosóficas de los antiguos griegos, Pselo utiliza los patrones de la teología de la Creación judeocristiana.

Las dos últimas interpretaciones de la Idea platónica que da Pselo se refieren a los λόγοι de los seres:

τρίτην ἰδέαν φησὶ τοὺς καθόλου λόγους καὶ χωριστοὺς τῶν σωμάτων, οἷον τὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγον τὸν καθόλου καὶ τὸν τοῦ ἵππου καὶ τὸν τοῦ βοός. ἰδέαν καλεῖ καὶ τὸν ἐν τῇ φύσει λόγον καὶ τὸν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸν ἐν τῷ νοῷ.¹¹³

¹⁰⁹ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 84, 3-5; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 50-51 [«El mismo hombre dice que Dios ha instituido el Paradigma anterior al mundo sensible a modo de orden inteligible, y a éste lo llama ‘Idea’» v.i.i.l.].

¹¹⁰ Cfr., e. g., PROCLO, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. KROLL (1965), vol. 1, p. 294, 13; la expresión se halla en otros autores neoplatónicos como Simplicio y Damascio, e, igualmente, se encuentra en autores cristianos influidos por el neoplatonismo, como Filópono y Pseudo-Dionisio Areopagita. En general, se utilizó como un tecnicismo con el que referir los dos órdenes clásicos del ser, distinguidos por vez primera por Platón, el inteligible y el sensible; así, MIGUEL PSELO, *Theologica I* § 80, ed. P. GAUTIER (1989), p. 321, 43, emplea la expresión «τὸν νοητὸν διάκοσμον» en el contexto de la resurrección de los cuerpos; por otra parte, cuando *ibidem*, § 112, p. 440, 88, trata de justificar la teología de Pseudo-Dionisio Areopagita, lo hace diciendo que fue él quien habló de forma más exacta acerca de «τὸν θεῖον διάκοσμον». El mismo autor utiliza el término «διάκοσμος» para referirse tanto al orden inteligible como al sensible, diciendo que Dios hizo subsistir a ambos para separarlos y vincularlos con posterioridad para que los ángeles pudieran pasearse entre los hombres y para que algunos hombres pudieran convertirse en ángeles; cfr. IDEM, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia* § 46, 105-106; J. M. DUFFY (1992), p. 46; en IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 41, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 151, 18-25, el término «διάκοσμος» se emplea para referir las tres tríadas en las que, de acuerdo con la sabiduría asiria, se divide el Uno: un orden Inteligible (νοητός), otro Inteligible e Intelectivo (νοερός) a la vez y, por fin, otro solamente Intelectivo.

¹¹¹ IDEM, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia* § 46, 105-106; J. M. DUFFY (1992), p. 46: «οὗτος τοιγαροῦν ὁ ἡμέτερος καὶ τῷ ὄντι θεός, τὸν νοητὸν ὑποστήσας διάκοσμον καὶ τὸν αἰσθητὸν, διέκρινε μὲν τούτους ἀπ’ ἀλλήλων τῷ ἰδίῳ τῆς φύσεως, συνέδησε δ’ ἀλλήλοις».

¹¹² PABLO DE TARSO, *Colosenses* 1, 15-20, donde se dice que todo fue creado en Cristo, tanto lo visible como lo invisible: «τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα [...], θρόνοι [...], κυριότητες [...], ἀρχαὶ [...], ἐξουσίαι [...], τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»; cfr. igualmente IDEM, *2 Corintios*, 4, 18: «τὰ μὴ βλεπόμενα αἰώνια».

¹¹³ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 84, 5-8; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 51 [«En tercer lugar, dice que Idea son las Razones universales inseparables de los cuerpos, como la Razón universal del hombre, la del caballo y la del buey. También llama ‘Idea’ a la Razón que se da en la naturaleza y a la que se da en el alma y en el intelecto» v.i.i.l.]. *Ibidem*, § 156, 9, p. 80, Pselo confirma el orden que aquí observamos entre órdenes intelectivos (ταῖς νοεαῖς

En primer lugar, Pselo distingue a) «τοὺς καθόλου λόγους», *i. e.*, las Razones universales que se dan de forma separada (χωριστοὺς) respecto a los cuerpos; son éstas el correlato «cosmológico», aplicable al mundo sensible, de las Ideas creatrices que hallan su sede directamente en el Demiurgo; al igual que Siriano, Proclo, Asclepio y los comentaristas alejandrinos como, *e. g.*, Elías, Pselo establece la correlación entre Ideas y Razones creatrices.¹¹⁴ En segundo lugar, Pselo distingue b) las Razones que se dan en la naturaleza (ἐν τῇ φύσει λόγον), que hace corresponder a c) los que se dan en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ) o en el intelecto (καὶ τὸν ἐν τῷ νοῦ) del sujeto cognoscente, en consonancia con la relación que se da entre las modalidades de existencia del universal ἐν τοῖς πολλοῖς y ἐπὶ τοῖς πολλοῖς de la triple clasificación alejandrina del universal que, a su vez, suponía una reformulación de las doctrinas de Filón, Plotino y de los estoicos acerca de los λόγοι. Se ve, pues, que Pselo enlaza aquí la reinterpretación neoplatónica de las Ideas de Platón como Ideas creatrices con la triple clasificación de las modalidades de existencia del universal de la escuela neoplatónica de Alejandría y con la tradición de Filón, de Plotino y de los estoicos sobre los λόγοι.

Significativamente, el epígrafe termina con una mención a las diferencias que, respecto a la teoría platónica, tuvo Aristóteles:

ὁ δέ γε Ἀριστοτέλης τὰ μὲν δέχεται τοῦ Πλάτωνος, τὰ δὲ οὐ προσίεται.
ὑπαρξιν μὲν γὰρ δίδωσι ταῖς ἰδέαις· οὐ μὴν καθ' ἑαυτὰς ὑφεστάναι ταύτας
φησὶν, ἀλλ' ἀχωρίστους τῶν σωμάτων εἶναι.¹¹⁵

En ella se dice que Aristóteles heredó de Platón las Ideas, pero que difirió de él en la interpretación del modo de su existencia. Aun concediendo que las Ideas existen, Aristóteles no admite que sea ésta una existencia separada de los cuerpos, sino sólo inmanente e inseparable respecto a ellos. Esta afirmación constituye una noticia doxográfica significativa, en la medida en que atribuye a Aristóteles una interpretación realista e inmanente de las Ideas, sin que se estime necesario distinguir entre éstas y las «μορφαί» o los «εἶδη» con que Aristóteles trató de marcar una meditada distancia con respecto a las «ιδέαι» de su maestro Platón.

διατάξεσιν), Alma y Naturaleza; *ibidem*, § 194, 9-19, p. 96, Pselo caracteriza las Especies que tiene el Intelecto como indivisibles (ὁ μὲν νοῦς τῶν ἀμερίστων εἰδῶν); las de los cuerpos, como divisibles (αἱ δὲ σωματοειδεῖς ζῶαι ἐκ τῶν περὶ τὰ σώματα μεριζομένων) y, las del Alma que se hallan entre el Intelecto y el mundo sensible, las caracteriza a partir de un estado intermedio (ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τῶν μεταξύ) al que corresponde a las dos anteriores.

¹¹⁴ Como hemos puesto de manifiesto en otra ocasión, la funcionalidad cosmológica de las Ideas creatrices es, a la vez, la condición de posibilidad de la Providencia divina y la garantía de la objetividad normativa ética para el ser humano; cfr. A. DEL CAMPO ECHEVARRÍA, “Los λόγοι como mediación de la Providencia divina y de la virtud humana en la obra de Miguel Pselo”... *cit.* p. 170.

¹¹⁵ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 84, 9-11; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 50-51 [«Por otra parte, Aristóteles las recibe de Platón, pero no las admite. Pues concede existencia a las Ideas, pero no dice que subsisten por sí mismas, sino que son inseparables de los cuerpos» *v.i.i.l.*].

En definitiva, vemos que, en el opúsculo “Περὶ ἰδεῶν”, siguiendo fuentes medioplatónicas, Pselo ha establecido tres concepciones principales de la Idea: la que hace de ella el primer pensamiento o concepto del Demiurgo (1), que se identifica con las Ideas creatrices; el Paradigma del mundo sensible instituido por el Demiurgo a partir de las Ideas creatrices (2); las Razones (3) que sirven como correlato de las Ideas en los siguiente ámbitos: cosmológico, del Intelecto separado (3.1) y del Intelecto participado (3.2); anímico, del Alma (3.3); biológico y físico, de la Naturaleza (3.4):

1. ἡ πρώτη τοῦ δημιουργοῦ ἔννοια.
2. ὁ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου παράδειγμα.
3. οἱ λόγοι.
 - 3.1. οἱ καθόλου χωριστοὶ λόγοι.
 - 3.2. οἱ ἐν τῷ νοῦ λόγοι.
 - 3.3. οἱ ἐν τῇ ψυχῇ λόγοι.
 - 3.4. οἱ ἐν τῇ φύσει λόγοι.

El rasgo más significativo de esta clasificación, característica del afán sistemático que comienza a pergeñarse en los autores medioplatónicos y que Pselo recupera en un nuevo contexto, para atribuírsela a Platón, es la subordinación de la Idea paradigmática a la Idea como concepto del Demiurgo y la concepción de la Idea paradigmática como una entidad que Dios despliega y hace subsistir a partir de su pensamiento, de forma que el Paradigma que en Platón ocupaba el primer puesto de la jerarquía del ser y que definía propiamente el concepto de Idea queda, ahora, relegado a un lugar secundario en cuanto a la jerarquía y subsidiario en cuanto al concepto. La trascendencia histórica de esta transformación estructural se pone de manifiesto una vez que se contempla a la luz de la concepción genuinamente platónica, según la cual la Idea es el Paradigma y la causa de los seres sensibles a la que está subordinado el propio Demiurgo.¹¹⁶ Ahora bien, la tesis medioplatónica que hace de las Ideas los «νοήματα θεοῦ» o del Demiurgo, no es absolutamente extraña a Platón; como vimos, ocurre que, en función del pasaje o del filosofema que consideremos con prioridad sobre los otros, tendremos un Platón más «platónico», más «medioplatónico» o más «neoplatónico». La diversidad de acentos con los que Platón habla de las Ideas, situándolas ora por encima del Demiurgo,¹¹⁷ ora por debajo de la Idea de Bien,¹¹⁸ no permite

¹¹⁶ La interpretación clásica, según D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas... cit.*, p. 127 y *sub voce* “Demiurgo”, G. REALE, *Storia della filosofia greca e romana. 9... cit.*, p. 144, es la que interpreta la Idea platónica como Paradigma al que se subordina el Demiurgo; *cfr. supra*.

¹¹⁷ PLATÓN, *Timaeus* 28a: «ὅπου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τιλὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἔξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν».

zanjar la cuestión de forma unívoca.¹¹⁹ En particular, si tenemos en cuenta la subordinación ontológica y epistemológica de las Ideas a la Idea de Bien, veremos que Platón fue relativamente responsable de que, andado el tiempo, floreciera, con el concurso de otros influjos —pensemos en la crítica de Aristóteles y en la teología de la Creación de Filón de Alejandría—, la interpretación de las Ideas como «Ideas creatrices» o «pensamientos de Dios».¹²⁰

No sólo en *Περὶ ἰδεῶν*, sino también en *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει* y en *Περὶ ἀρχῶν καὶ ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος*,¹²¹ Pselo atribuye a Platón la tesis medioplatónica de las Ideas como pensamientos del Demiurgo, reiterando con ello la subordinación de la Idea paradigmática a la actividad noética de Dios. Esta subordinación, que constituye un rasgo propio del neoplatonismo, excepción hecha del caso particular de Filópono, la reencontramos en *Περὶ οὐσίας ἡλίου, καὶ εἰ πολλοὶ εἰσὶν ἥλιοι*.¹²² El hecho de que, en este tratado, no atribuya directamente a Platón esta tesis —sino, en general, a los helenos—, no nos permite hablar, aquí, de «malinterpretación»,¹²³ pues deja abierta la posibilidad de que se estuviera refiriendo a los autores neoplatónicos, para quienes, al igual que ya ocurría con el medioplatonismo de Alcinoos, no es extraña la concepción aristotélica de lo Divino en tanto que Motor inmóvil. En un caso tan singular como el que representa la creación del Sol, Pselo nos informa de que, de acuerdo con los helenos, se dan las tres siguientes fases: a) concepción del Sol por el Demiurgo, b) instauración de la Idea paradigmática de Sol a partir de aquella primera concepción y, por fin, c) creación del Sol sensible de acuerdo con tal Paradigma:

¹¹⁸ PLATÓN, *Respublica* VI 509b: «καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος».

¹¹⁹ Cfr. *sub voce* "Plato", *O.D.C.C.*, p. 1101: «*It remains obscure how Plato related the highest of the Forms (the 'Form of the Good') to God as the Supreme Soul. In the Timaeus the Forms are the thoughts of God (νοήματα θεοῦ), but on the other hand, since God also created the universe after the pattern of the Forms, he would seem to be in some sense subordinate to them. On this matter Plato betrays no great concern for consistency*». Aunque el juicio sobre la incoherencia y la oscuridad de la cuestión, tal como se halla en el propio Platón, es exacta, es falso que en *Timaeus* aparezca la expresión «νοήματα θεοῦ»; la expresión la emplea, en el s. II, ÁTICO, *Fragmenta* § 13, 5, 5, ed. J. BAUDRY, *Atticos. Fragments de son oeuvre*, Les Belles Lettres, Paris, 1931, p. 32: «τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα»; PSEUDO-JUSTINO MÁRTIR, *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum* 144A, ed. J.C.T. OTTO, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Sändig, Wiesbaden, 1969, p. 41, 2: «νοήματα θεοῦ».

¹²⁰ L. G. BENAKIS, "Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοσις καὶ νεοελληνικὴ μετάφρασις" *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy... cit.*, p. 399: «Γιὰ τὴ συσχέτιση = σύγχυση μεταξύ σχεδίου τοῦ τεχνίτου καὶ ἰδεῶν τοῦ θεοῦ - δημιουργοῦ ἴσως εἶναι καὶ ὁ ἴδιος ὁ Πλάτων ὑπεύθυνος, γιατί χρησιμοποιεῖ τὸν ὄρο "παράδειγμα" καὶ γιὰ τὴν ἐξωτερική, τὴν ὑπερβατική ἰδέα καὶ γιὰ τὸ ἐσωτερικὸ ἐνδιάθετο σχέδιο-πρότυπο»; cfr. PLATÓN, *Respublica* VIII 561e; *ibidem*, V 472 d.

¹²¹ Cfr. *infra* para el análisis detallado de cada uno de estos dos últimos opúsculos; en otras ocasiones, como en MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 13-14; J. M. DUFFY (1992), p. 22, Pselo indica que es el Intelecto, no el Demiurgo, quien hace subsistir a las Ideas.

¹²² IDEM, *De omnifaria doctrina* § 126, 6; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 67.

¹²³ L. G. BENAKIS, "Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει...*", *cit.*, p. 396, explica cómo Pselo sigue la «malinterpretación» (παρερμηνεία) más frecuente de las Ideas como pensamientos de Dios.

ὑπὸ δὲ περιττῆς σοφίας τῶν Ἑλλήνων ἔνιοι δύο καὶ τρεῖς τίθενται, ἓνα μὲν τὸν ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ, καὶ ἕτερον τὸν παραδειγματικόν, καὶ τρίτον τοῦτον δὴ τὸν ὁρώμενον. φασὶ γὰρ ὅτι βουλόμενος παραγαγεῖν ὁ θεὸς ἥλιον ἀνετυπώσατο τοῦτον καὶ ἐνενόησε, καὶ ἔστιν οὗτος εἷς παρὰ τῷ δημιουργῷ ἥλιος· εἶτα ἐποίησε νοητὸν ἥλιον καὶ ἔστησεν εἰς παράδειγμα· καὶ τρίτον κατὰ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος τὸν αἰσθητὸν ἐξεικόνισε.¹²⁴

Pselo hace estas afirmaciones en calidad de apunte histórico,¹²⁵ dejando claro que, por lo que hace a su criterio, las rechaza, ya que el Sol que se ve es uno y nada más que uno.¹²⁶ Una negación tan rotunda como ésta, sin ulteriores matices, pone de manifiesto que Pselo rechaza la existencia de las Ideas platónicas, aun en el caso de que se hallen subordinadas al Demiurgo. Sin embargo, en la atribución de esta interpretación de las Ideas a Platón no podemos dejar de observar un acuerdo con los criterios patrísticos que más de acuerdo podían estar con los planteamientos cristianos.¹²⁷

5.3. La Idea como pensamiento de Dios en el marco de la teoría medioplatónica de los tres principios

Pselo nos ofrece información complementaria acerca de su interpretación de los principios (ἀρχὰς) en uno de los epígrafes de *De omnifaria doctrina*, intitulado *Περὶ τῶν ἀρχῶν, τί εἰσὶν*.¹²⁸ El tratado es un conciso resumen del epígrafe que, bajo el mismo título, se incluye en *Placita*

¹²⁴ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 126, 6-12; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 67 [«por la soberbia sabiduría de los helenos, algunos establecen dos y tres, uno, en el Intelecto del Demiurgo y otro, el paradigmático, y, el tercero, éste que es visible. Pues dicen que, queriendo Dios producir el Sol, lo imprimió y lo concibió, y es éste un sol en el Demiurgo; después, hizo el Sol inteligible y lo instituyó como Paradigma; y, en tercer lugar, modeló el sensible de acuerdo con la especie arquetípica» v.i.i.l.]. La utilización del verbo «ἐξεικονίζω» por Pselo, hallándose en *Septuaginta* (*Exodus* 21, 22) y en Filón de Alejandría, puede ser un indicio de que el erudito bizantino esté siguiendo aquí la teología de la Creación de éste último, de acuerdo con la cual Dios crea el mundo inteligible en un primer momento, para pasar, a continuación, a crear el mundo sensible.

¹²⁵ Es posible que, aunque en el presente texto Pselo se refiere a los antiguos helenos, conociera la recepción de esta doble concepto del Sol en Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022); para ella, cfr. F. M^a. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, “Influencia de la filosofía griega en un autor bizantino del siglo X: Simeón el Nuevo Teólogo”, *Toletana* 11 (2004) 334: «junto a la existencia de los dos mundos, el místico bizantino nos habla de la existencia de dos soles: el uno que ilumina a los seres del mundo inteligible y otro al del mundo sensible».

¹²⁶ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 126, 4-6; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 67.

¹²⁷ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 207, donde el autor afirma que Pselo interpreta las Ideas tanto a) patrísticamente, en el sentido de nociones coeternas a Dios de las que se sirve para crear el mundo, como b) neoplatónicamente, situando las Ideas en la Inteligencia y haciendo que, tomadas en su conjunto, constituyan el Mundo inteligible. Por otra parte, L. G. BENAKIS, “Michael Psellos’ Kritik an Aristoteles und seine Eigene Lehre zur „Physis“- und „Materie-Form“- Problematik”... *cit.*, p. 223, aplica el modelo alejandrino de la existencia inmanente del universal trascendente a la concepción de Pselo, destacando la oposición que mantiene con Platón: «denn die Paradigmen sind nicht hypostasierte Begriffe, wie die platonischen Ideen, sondern bekommen das existentielle Moment erst in der Einzeldingen, als Abbilder nämlich der göttlichen Erleuchtungen in der Dingwelt». Al igual que Tatakis, Benakis subraya el acuerdo de Pselo con la concepción patrística de las Ideas y, en particular, señala al fabulista del s. XI, Simeón Seth (*Consp. Rer. Nat.*, ed. Dellate, 62), como una de sus fuentes más inmediatas al respecto.

¹²⁸ MIGUEL PSELO, “Περὶ τῶν ἀρχῶν, τί εἰσὶν”, *De omnifaria doctrina* § 83, 1 p. 50.

Philosophorum de Ecio.¹²⁹ En él, Pselo hace dos distinciones fundamentales y reserva unas líneas a la interpretación de Platón.

Por una parte, distingue entre el principio de los seres, tomados como tales, y los varios principios de los seres, tomados como realidades físicas. El principio de los seres, que es principio primero y supraprincipal (ὑπεράρχιος), no es otro que Dios.¹³⁰ A la hora de mencionar los principios de las realidades físicas, Pselo menciona cada uno de los principios que fueron señalados a lo largo de la historia de la filosofía antigua, y da un breve explicación de la razón por la cual el principio en cuestión fue señalado como tal. Así, explica que el Fuego (τὸ πῦρ), el Aire (ὁ ἀήρ), el Agua (τὸ ὕδωρ) y la Tierra (ἡ γῆ) fueron sucesivamente estimados como principios e interpretados como los cuatro elementos (τὰ τέσσαρα στοιχεῖα).¹³¹

Por otra parte, Pselo dedica las últimas líneas de su *précis* sobre los principios a la filosofía de Platón, presentándola a partir de la denominada «teoría de los tres principios», que, e. g., hallamos encontrábamos en en medioplatónico Alcinoos.¹³² De acuerdo con ella, Platón habría fundado su filosofía sobre tres principios: Dios, la Materia y la Idea, siendo ésta el «primer pensamiento de Dios» y la «inefable fantasía» de acuerdo con la cual construyó el mundo:

Πλατῶν δὲ ἀρχὰς εἴρηκε τὸν θεὸν ὡς πατέρα καὶ ποιητὴν, τὴν ὕλην ὡς δεχομένην τὴν δημιουργίαν, καὶ τὴν ιδέαν. ιδέαν δὲ λέγει Πλάτων τὴν πρώτην ἔννοιαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν ἄρρετον ἐκείνην φαντασίαν καὶ ἀνατύπωσιν καθ' ἣν τὸν κόσμον ἐδημιούργησεν.¹³³

A diferencia de lo que veremos en el siguiente epígrafe,¹³⁴ Pselo no interpreta los principios en función de las cuatro causas aristotélicas, sino que se limita a mencionar la serie de los elementos

¹²⁹ Cfr. ECIO, *Placita philosophorum* I 875A8-, 878F12, ed. J. MAU, *Plutarchi moralia*, Teubner, Leipzig, 1971, vol. 5.2.1, pp. 4-11.

¹³⁰ Pselo vuelve a utilizar el término «ὑπεράρχιος» en MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* 46, 122; J. M. DUFFY (1992), p. 168, en un contexto en el que, precisamente, dice que Dios tiene las Razones de las Criaturas en sí mismo: «ὁ δὲ πρὸ πάσης κτίσεως τοὺς λόγους τῶν δημιουργημάτων ἔχων ἐν ἑαυτῷ»; no obstante, el término nos remite a Pseudo-Dionisio Areopagita, que lo emplea en tres de sus obras: cfr. PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, eds. G. HEIL – A. M. RITTER (1991), p. 32, 10; IDEM, *De divinis nominibus*, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 112, 2; e IDEM, *Espistulae* § 2, p. 3, 6. El mismo JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 12b, ed. B. KOTTER (1973), p. 34, en uno de los párrafos que dedica a la exégesis de *De divinis nominibus* de Pseudo-Dionisio Areopagita, utiliza la expresión «ἢ ὑπεράρχιος ἀρχή». Por lo que hace a la utilización del término en un contexto cristológico, el término «ὑπεράρχιος» aparece por vez primera en ATANASIO, *Sermo in Annuntiationem Deiparae*, P.G. 28, p. 959, 52 y es reutilizado por FOCIO, *Bibliotheca, codex* 195, 159b, 19, ed. R. HENRY (1962), vol. 3, p. 572.

¹³¹ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 83, 1; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 50.

¹³² Cfr. *supra* el capítulo sobre el medioplatonismo; igualmente, cfr. F. FRONTEROTTA, «Natura e statuto dell'εἶδος: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica»... *cit.*, p. 186ss.

¹³³ *Ibidem*, § 83, 11-14, p. 50 [«Platón tiene establecido como principios a Dios, en tanto que padre y artífice, a la Materia, en tanto que susceptible de construcción, y a la Idea. Platón dice Idea como primer concepto de Dios y aquella figuración y representación inefable de acuerdo con la cual ordenó el mundo» *v.i.i.l.*].

¹³⁴ Que tiene por objeto de estudio el tratado IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 73, 2-4.

que han sido propuestos como principios en la tradición filosófica, con independencia del tipo de causalidad que representan. Es significativo que, dentro de tal tradición, conceda un lugar destacado a Platón, único filósofo al que aquí cita por su nombre. En lo que sí coincide con la explicación dada en el pasaje anterior es en la concepción de la Idea como pensamiento de Dios (ἐννοίαν τοῦ θεοῦ) y en situar la investigación dentro de un contexto epistemológico mayormente orientado a la cosmología. No obstante, cuando, de acuerdo con su fuente, Pselo determina la Idea como «φαντασίαν καὶ ἀνατύπωσιν» da un paso cualitativo en la reducción de la substancialidad de la Idea. Los propios estoicos hablaban de «ἀνατύπωμα» para explicar las representaciones mentales de los conceptos, los cuales, a su vez, eran entendidos como figuración (φάντασμα) de la razón discursiva (διανοίας);¹³⁵ y sabido es que ellos, los estoicos, reducían la autosubsistencia de las Ideas platónicas a la subsistencia que aquella clase de conceptos tenía en el alma, perteneciendo también ésta al reino material.¹³⁶ Por otra parte, el verbo «ἀνατυπώ» fue usado por los autores patrísticos para referirse a las prefiguraciones del mundo creado, que, de acuerdo con la teología filónica del Λόγος, Dios había determinado en Cristo, *i. e.*, en el Λόγος y la Σοφία providencial de Dios.¹³⁷ Pselo une aquí ambas concepciones, dando un paso más allá de la explicación que encontró en *Placita philosophorum*, donde se dice que la Idea se halla en la fantasía de Dios (ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ), sin que, por otra parte, sea directa ni expresamente referida como «fantasma».¹³⁸ Pselo, al referir la Idea como «φαντασίαν», reduce la entidad de la Idea a mera figuración, dando un paso ulterior en la dessubstanciación de la Idea al que ya suponía hablar de ella como pensamiento o concepto de Dios. Con esta actitud, el polígrafo bizantino procede de acuerdo con las pautas de Juan Damasceno, que había interpretado el

¹³⁵ ZENÓN, *Vitae philosophorum* VII § 61, 1-3, ed. H.S. LONG, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, Oxford University Press, Oxford, 1964, vol. 2, p. 323: «Ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν οὔτε ποιόν, ὥσανεὶ δέ τι ὄν καὶ ὥσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος».

¹³⁶ *Testimonia et fragmenta*, ed. J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta* § 65, 1-12, Teubner, Stuttgart, 1968, p. 17: «Ζήνωνος καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ τὰ ἐννοήματ' αἰσιν μήτε τινα εἶναι μήτε ποιὰ, ὥσανεὶ δέ τινα καὶ ὥσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ιδέας προσαγορεύεσθαι. Τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ιδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἶπεῖν πάντων τῶν ζώων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ιδέας εἶναι. ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν» (STOBAEUS ECL. I p. 136, 21 W). El mismo Pseudo-Plutarco, en el que Pselo se basa para su interpretación de las Ideas, refiere la noticia de que «οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ιδέας ἔφασαν»; *cfr.* ECIO, *Placita philosophorum* I 10, 5.

¹³⁷ Encontramos usos de este lexema en el contexto de la teología de la Creación en autores como Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianzeno, Cirilo de Alejandría y Evagrio Pónico; *cfr.* JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* VIII 73-76, ed. P. B. KOTTER (1973) 21.

¹³⁸ ECIO, *Placita philosophorum* I 882a, 2-7; ed. J. MAU (1971) p. 20: «Ἰδέα ἐστὶν οὐσία ἀσώματος, αὐτὴ μὲν μὴ ὕφεστώσα καθ' αὐτήν, εἰκονίζουσα δὲ τὰς ἀμόρφους ὕλας καὶ αἰτία γινομένη τῆς τοῦτων δεΐξεως. Σωκρατῆς καὶ Πλάτων χωριστὰς τῆς ὕλης οὐσίας τὰς ιδέας ὑπολαμβάνει ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὕφεστώσας».

«παράδειγμα» en la mente de Dios como «εἰκόν», con el mismo fin de reducir al mínimo la substancialidad de las Ideas platónicas.¹³⁹

5.4. La referencia a las Ideas creatrices y su interpretación como Razones físicas en el contexto de una teoría de los principios

El tratado *Περὶ ἀρχῶν καὶ ἐνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος* es la respuesta de Pselo a un interlocutor epistolar que le plantea tres cuestiones en la que extracta parte de *In Aristotelis Metaphysica commentaria* de Siriano.¹⁴⁰ Pselo se plantea la cuestión en los siguientes términos: en primer lugar, si los géneros de las cosas (τὰ γένη τῶν πραγμάτων) han de ser entendidos a) como sus principios (ἀρχάς), en el sentido de causas (αἴτια), o b) como sus elementos (στοιχεῖα), en el sentido de lo simplicísimo (ἀπλούστερα), lo que, de acuerdo con el planteamiento de Pselo, no se refiere a los cuatro elementos físicos, sino a los coprincipios ontológicos de la substancia primera: se trata de una interpretación elemental de estos coprincipios, de acuerdo con la cual los géneros, si no causas ontológicas de los seres —cual los representan tradicionalmente las ideas platónicas—, serían, al menos, elementos (στοιχεῖα) en el sentido aristotélico de la μορφή o del ἔνυλον εἶδος. El propio Pselo cifra la posibilidad de que los géneros, una vez considerados inmanentemente a los seres físicos (τὰ ἐνυπάρχοντα τῷ πράγματι), sean elementos suyos en el hecho de que tales seres físicos, en calidad de substancias primeras, sean susceptibles de ser reducidos, por división, a aquellos géneros (εἰς ἃ διαιρεῖται τὸ πρᾶγμα). En el mismo tratado, Pselo trata de responder a otras dos cuestiones: la que, de este modo, es segunda, si las pasiones se identifican con percepciones o si, simplemente, no pueden darse al margen de éstas; y la tercera, cuál es la diferencia entre las expresiones «ser alma» o «ser ‘animal’» y «ser en el alma» o «ser en el ‘animal’».

La primera de las cuestiones tiene gran interés para nuestro objeto de estudio, ya que, en ella, Pselo clasifica y explica el sentido de los diferentes tipos de principios que establecieron los antiguos helenos, con mención expresa a las Ideas creatrices (δημιουργικαὶ ἰδέαι) que ya hemos encontrado aludidas en Pselo y que estudiamos con detenimiento en el neoplatonismo tardío, especialmente, el de la escuela neoplatónica de Atenas. En cambio, la segunda cuestión no contiene

¹³⁹ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 9, 17-20, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 32, donde «προορισμὸς καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα» son expresiones sinónimas que sirven para caracterizar la previsión de las Creaturas en la mente de Dios.

¹⁴⁰ Que el tratado pertenece al género epistolar y que es una respuesta a las cuestiones planteadas en un escrito anterior, parece claro por la expresión MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 73, 17: «Ἡρώτησας δὲ ἐν τῷ αὐτῷ γράμματι...»; sobre la dependencia de Pselo con respecto a *In Aristotelis Metaphysica commentaria* de Siriano, cfr. L. G. WESTERINK, "Exzerpte aus Proklos' *Enneaden-Kommentar* bei Psellos" ... cit., p. 3: «von § 6 abgesehen exzipiert Psellos ganz wörtlich».

ningún dato que concierna al objeto de nuestro estudio, la tercera replantea el tema del estatuto de las especies con relación al compuesto de materia y forma.

Veamos el planteamiento con el que Pselo reformula la primera cuestión que se le ha propuesto; dice así:

ἡρώτησας πότερον τὰ γένη τῶν πραγμάτων ἀρχὰς δεῖ λέγειν καὶ στοιχεῖα, ἀρχὰς μὲν ὡς αἷτια, στοιχεῖα δὲ ὡς ἀπλούστερα, ἢ μᾶλλον τὰ ἐνυπάρχοντα τῷ πράγματι, εἰς ἃ καὶ διαιρεῖται τὸ πρᾶγμα, ἃ καὶ κυρ[ίως] αὐτοῦ στοιχεῖα προσαγορεύεται.¹⁴¹

Observamos que, en este planteamiento, se conciben tres alternativas de acuerdo con las cuales cabría interpretar la naturaleza de los géneros, aun cuando las dos primeras vienen presentadas como una posibilidad en conjunto, frente a la tercera. En realidad, las alternativas que más próximas se hallan no son las dos primeras, como el texto indica, sino las dos últimas, ya que se caracterizan por una definición relativamente extensa y en ningún caso distinta o contradictoria del concepto de «elemento»; veámoslo en la siguiente enumeración:

- i. Los géneros son los «principios» de las cosas, en el sentido de que son sus causas.
- ii. Los géneros son los «elementos» de las cosas, en el sentido de que son sus componentes más simples.
- iii. Los géneros son «elementos» de las cosas, en el sentido de entidades que se hallan existiendo en ellas y que constituyen los últimos términos en los que la cosa en cuestión es susceptible de ser dividida; siendo éste el sentido más propio de «elemento».

Pasemos, a continuación, al estudio de la respuesta de Pselo. Su carácter sintético y la distintiva taxonomía de las clases de principio que considera, con referencias a varias escuelas filosóficas helenas, hace aconsejable que la leamos íntegramente, aunque por partes:

φημὶ οὖν ὥς, εἰ μὲν τὰς ὑλικὰς ἀρχὰς ἐπιζητεῖς νῦν ἢ τὰς εἰδικὰς, τὰ ἐνυπάρχοντα τοῖς πράγμασιν ἀρχαί εἰσιν, εἰς ἃ καὶ διαιρεῖται τὸ πρᾶγμα ἢ ἐπινοοῖαις ψιλαῖς ἢ καὶ ἐνεργείᾳ· εἰ δὲ τὰς ποιητικὰς ἢ τὰς τελικὰς, οὔτε τὰ ἐνυπάρχοντα τοῖς πράγμασιν ἀρχαί (τὰ γὰρ ἐκ τῶν ἀρχῶν ἐστὶ ταῦτα), οὔτε τῶν γενῶν ὅσα ἐστὶν ὑστερογενῆ (ταῦτα γὰρ ἐπὶ τοῖς ἀποτελέσμασι), οὔθ' ὅσα εἰς αὐτὰ τὰ αἰσθητὰ κατατέτακται· ἔστι γὰρ ἐν Καλλίᾳ καὶ

¹⁴¹ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 72, 15-18 [«Preguntaste cuál de las dos alternativas conviene decir que son los géneros de las cosas, o bien 'principios' y 'elementos' —'principios', en tanto que causas; 'elementos', en tanto que lo simplicísimo—, o, más bien, 'lo que existe en las cosas' —que es, además, aquello en lo que la cosa se divide, por lo cual es propiamente denominado 'elemento' suyo—» v.i.i.l.].

ἄνθρωπος καὶ ζῷον, ἃ πῶς ἂν εἶεν αἱ ποιητικαὶ ἢ τελικαὶ ἀρχαί, μέρος ὄντα τῆς φαινομένης οὐσίας;¹⁴²

Pselo comienza su respuesta definiendo el marco teórico en el que se ha de proceder a solucionar la cuestión que se le ha planteado. Este marco no es otro que el de la teoría aristotélica de las cuatro causas primeras.¹⁴³ La cuestión de si los géneros son o no principios ha de dirimirse en función de las cuatro posibilidades que la teoría aristotélica de las cuatro causas (αἰτία)¹⁴⁴ ofrece para interpretar el concepto de «principio» (ἀρχή). Hay que dejar constancia de que, cuando se refiere a las cuatro causas próximas, Aristóteles utiliza el término «αἰτία», mientras que, Pselo se refiere a las mismas como «ἀρχαί». No representa ello un problema, ya que el propio Aristóteles, en el mismo capítulo en el que presenta la teoría de las cuatro causas, dice que los filósofos anteriores a él también hablaron de «causas» o «principios»;¹⁴⁵ por otra parte, el mismo Pselo aclara que, cuando se refiere a los «principios», los toma como «causas».¹⁴⁶

Pselo admite que, si nos referimos a las causas materiales (τὰς ὑλικὰς ἀρχὰς) o, más precisamente, a las formales (τὰς εἰδικὰς), entonces, los géneros por los que se le preguntan, entendidos como Formas en la materia y, por tanto, como especies y esencias, podrían ser

¹⁴² MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 72, 18-25 [«Digo, pues, que, si, por una parte, buscas los principios materiales o los formales, lo que existe en las cosas son principios, que es también aquello en lo que la cosa se divide, bien por meros conceptos o, también, en acto; pero si buscas los principios eficientes o los finales, entonces, ni lo que existe en las cosas son principios (pues ello es por los principios), ni cuanto es producido posteriormente de los géneros (pues esto es posterior a los objetos creados), ni cuanto está ordenado a los mismos sensibles». Pues en Calias existe tanto 'hombre' como 'animal'; los cuales, al ser parte de la substancia aparecida, ¿cómo podrán ser los principios eficientes o finales?» *v.i.i.l.*]. Para la traducción de «ἀποτέλεσμα» por «objetos creados», *cfr. sub voce* «ἀποτέλεσμα», H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES – R. MCKEINZIE, *A Greek-English Lexicon... cit.*, p. 222, § 3, donde refiere el sentido de «created objects» en Filón de Alejandría.

¹⁴³ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 3, 983a-b, donde señala las siguientes cuatro «causas primeras» (τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων): a) la causa formal (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι *sive* εἶδος); b) la causa material (τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον *sive* τὸ ἐξ οὗ); c) la causa eficiente (θεὸν ἢ ἀρχὴν τῆς κινήσεως); y d) la causa final (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν). Hay que señalar cuatro factores con el objeto de bien interpretar la referencia de Pselo a la teoría de las cuatro causas aristotélicas en el contexto general de una teoría de los principios. En primer lugar, ARISTÓTELES, *Physica* II 7, 198a, entiende que se da identidad entre la causa formal y la final en la medida en que ambas remiten a la Esencia. En segundo lugar, la causa formal y la material sólo son suficientes a la hora de dar razón de la realidad de los seres desde una perspectiva sincrónica, mientras que las causas eficiente y final se hacen necesarias una vez que se adopta una perspectiva diacrónica con la que poder entender el cambio físico; *cfr.* G. REALE, «Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone»... *cit.*, pp. XLIII-XLIV: «Ma materia e forma, sotto un certo profilo, bastano a spiegare le cose; invece, sotto un altro profilo, non bastano; Se consideriamo l'essere delle cose staticamente, bastano; se, in vece, consideriamo le cose dinamicamente, cioè nel loro svolgimento, ossia nel loro divenire, nel loro prodursi in el loro corrompersi, allora non bastano più»; en tercer lugar, las cuatro causas señaladas aquí por Aristóteles no son las únicas, sino que quedan comprendidas en un sistema de causas general, en el que, además de las cuatro mencionadas, que son las causas próximas de cada ser particular, se encuentran, por encima de ellas, a) la causa primera o Motor Inmóvil, y el conjunto de b) el Primer Cielo, que es causa de la armonía, y el Sol, que es causa de la generación y corrupción; *cfr.* ARISTÓTELES, *Physica* II 7, 198a; IDEM, *Metaphysica* IX 8 1050b; *Ibidem*, XII 1, 1069a; *Ibidem*, XII 7-8, *passim*.

¹⁴⁴ La expresión «αἰτία», empleada por MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 72, 16, es plural de «τὸ αἶτιον» que, al igual que «ἡ αἰτία», significa «causa».

¹⁴⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 3, 983a-b: «δηλον γὰρ ὅτι κακεῖνοι λέγουσιν ἀρχὰς τινὰς καὶ αἰτίας».

¹⁴⁶ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 72, 16: «ἀρχὰς ὡς αἰτία».

interpretados como principios. Sin embargo, ocurre que, propiamente hablando (κυρίως, δικαίως), las causas materiales y formales, *i. e.*, la Materia y la Forma, aun siendo coprincipios ontológicos de la substancia primera, no son principios suyos en el más propio sentido de la palabra. Ello se debe a que, al hallarse en la cosa misma como una de sus partes (τὰ ἐνυπάρχοντα τοῖς πράγμασιν [...] μέρος ὄντα), *i. e.*, al existir sólo inmanentemente en la cosa como elemento en que —sea conceptual (ἐπινοίαις ψιλᾶς) o realmente (ἐνεργεία)— ella se resuelve, no pueden dar razón de ella. Esto quiere decir que no se puede hablar del ser particular como *causa sui*, ya que ello equivaldría a decir que no necesita de principios, aun cuando se halle sometido, como de hecho está la substancia primera, a la corrupción y a la generación.¹⁴⁷ Es más, una vez que nos disponemos a hallar los verdaderos principios de los seres, no sólo hemos de descartar que la Especie o la Materia sean principios, sino también los conceptos genéricos abstractos (ὑπερογενῆ) y cuanto así se ordena a los seres sensibles (ὅσα εἰς αὐτὰ τὰ αἰσθητὰ κατατέτακται). Los verdaderos y auténticos principios han de ser, pues, otros que la Forma y el concepto abstracto. En este sentido, leemos a continuación:

εἰ δέ τινά ἐστι γένη πρὸ τῶν καθέκαστα τῶν αἰσθητῶν αἴτια ἔν τε τοῖς λόγοις τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἐνορώμενα καὶ ἐν τοῖς ὑπερτέροις εἶδεσι διαλάμποντα, ταῦτα φαίην ἂν δικαίως αἴτια τῶν τῇδε πραγμάτων.¹⁴⁸

Lo que con justeza podría denominarse «principio» en el sentido de «causa» (αἴτιον), no ha de estar (ἐνυπάρχον), como una de sus partes, en los seres particulares de los que se trata de dar razón —por más que sea determinante, como determina el εἶδος a la substancia primera—; sino que

¹⁴⁷ Sería absurdo explicar una realidad a partir de uno de sus componentes. Declarar la substancia primera *causa sui* implica una contradicción en la medida en que, al estar sometida al cambio físico, éste no puede ocurrir sin causa y, si fuera causa de sí misma, los cambios que experimenta y, en última instancia, su generación y corrupción, quedarían sin explicación. Por tanto, cuando M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, pp. 68-72, cita los versos de Angelus Silesius (1624-1677) «Die Ros 'ist ohn' warum; sie blühet, weil sie blühet / Sie acht'nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet», dice una contradicción, bella, sí, como propia del contexto poético de la mística cristina a la que pertenece. En MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 82, 11-14; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 50, a la hora de explicar la diferencia entre principio (ἀρχή) y elemento (στοιχεῖον), Pselo reconoce que la única situación en la que tanto la Materia como la Forma pueden ser principios es cuando se estiman, no en relación con los seres, sino con los elementos que los componen. Los elementos no son simples, sino que —sea el caso del Aire, del Fuego, del Agua o de la Tierra— se trata de substancias compuestas de Materia y Forma, de modo que puede decirse que éstos son sus principios: «ἢ μὲν ἀρχὴ οὐκ ἔχει τὸ πρότερον ἑαυτῆς, ὥσπερ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος· τὸ δὲ στοιχεῖον σύνθετον ὄν καὶ ξυνεκείμενον ἐξ ὕλης καὶ εἶδους ἀρχὴν ἔχει τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος». Con ello, no se está diciendo que la Materia y la Forma sean principios en el sentido absoluto de que, más allá de ellos, no hay nada más; gracias a ello se da un acuerdo con la admisión provisional de que los géneros sean principios, aunque no en sentido propio de MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 72, 18-25. Únicamente, se trata de establecer la diferencia que hay entre principios y elementos a partir de la definición de principio como aquella instancia simple que no tiene tras de sí ninguna otra que pueda actual causalmente sobre él y a partir de la tesis de que los elementos son realidades compuestas.

¹⁴⁸ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), pp. 72, 25 – 73, 2 [«Si, además, algunos géneros son vistos con anterioridad a los particulares la causa de los sensibles <se dará> en las razones de la naturaleza de los enteros y brillando en las especies supremas, entonces, esto podrá parecer con justeza causa de las cosas de aquí» *v.i.i.l.*].

el verdadero principio ha de ser anterior a los seres particulares (πρὸ τῶν κατέκαστα). Donde, en primer lugar, puede observarse efectivamente la posibilidad de que los géneros o especies sean causas y, por tanto, principios, es en las Razones de la naturaleza de estos particulares (ἐν τε τοῖς λόγοις), tomados como un todo (ὅλων); no, pues, en la Forma, que es una especie al uso, sino en las Especies supremas (τοῖς ὑπερέροις εἶδεσι) es donde, en segundo lugar, resplandece el sentido principal y causal de los géneros.¹⁴⁹ En este momento, Pselo saca a colación los «λόγοι» de la tradición filónica, estoica y plotiniana que, reformulados como Razones creatrices en el neoplatonismo tardío de Atenas y de Alejandría, servían como correlato mundano de la celeste y divina Idea, con el fin de explicar cómo era posible que ella, dada su trascendencia paradigmática, pudiera actuar eficiente y causalmente sobre los seres del mundo, determinando su aspecto de acuerdo con su esencia, manteniéndolos en el ser durante, al menos, un tiempo, regulando su crecimiento y, en definitiva, posibilitando la concepción de un mundo conducido providencialmente por un poder divino que lo honra y dignifica, una vez se ha probado su bondad moral por medio de la Teodicea pertinente. Pero, es más, los antiguos helenos propusieron principios más elevados que los «λόγοι» y los «ὑπέρτερα εἶδη»:

Ἕλληνες δὲ καὶ πρὸ τούτων καὶ ὑπὲρ ταῦτα τὰς δημιουργικὰς ἰδέας ἀρχὰς τίθενται, αἱ καὶ τῶν καθόλου λόγων ὑπερήπλωνται.¹⁵⁰

Con anterioridad (πρὸ τούτων) a estas Razones, que ya constituían por sí mismas principios para la explicación de los seres particulares, y por encima (ὑπὲρ ταῦτα) de ellas, los helenos propusieron tomar como principios las «Ideas creatrices» (τὰς δημιουργικὰς ἰδέας). No bastaron los meros «λόγοι», pues eran el reflejo mundano de la Idea; se ve, pues, que, en última instancia, sólo la Idea es, en un sentido aún más propio, el verdadero y auténtico principio. Pselo emplea la expresión «τὰς δημιουργικὰς ἰδέας» dejando claro que se trata de un concepto perteneciente a los antiguos helenos, dando a entender que no la asume personalmente en su interpretación de los principios. Ahora bien, en cualquier caso, nos informa de que tales Ideas creatrices trascienden en simplicidad a las Razones universales (τῶν καθόλου λόγων ὑπερήπλωνται). Este único rasgo con que Pselo viene a caracterizar las Ideas creatrices es de singular importancia a la hora de poder apreciar los matices que introduce con relación a las fuentes neoplatónicas sobre las que se basa.

¹⁴⁹ Que las Especies pueden ser principios, lo dice también Pselo a la hora de referir sinópticamente la índole de la filosofía de Pitágoras; cfr. MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 199, 1-3; ed. L. G. WESTERINK (1948), pp. 97-98: «Πιθαγόρας ἀριθμοὺς ἔλεγε τὰ εἶδη ὡς πρῶτα διακεκριμένα μετὰ τῆς ἀμερίστου ἐνώσεως· τὰ γὰρ ὑπερεῖδεα καὶ ὑπὲρ διάκρισιν. καὶ τὸ μὲν παντελὲς τῶν εἰδῶν πλῆθος διὰ τῆς δεκάδος ἡνίττετο».

¹⁵⁰ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 73, 2-4 [«Los helenos también ponen, con anterioridad a éstos y sobre los mismos, a modo de principios, las Ideas creatrices, las cuales trascienden en simplicidad de las razones universales» v.i.i.l.].

Pselo, al interpretar las Ideas platónicas como «δημιουργικαὶ ἰδέαι» no hace sino alinearse en la línea de Proclo, de Asclepio y de los comentaristas neoplatónicos de Alejandría pertenecientes a la escuela de Amonio de Hermias, legitimando y sancionando, de este modo, la validez de la crítica aristotélica de la teoría platónica de las Ideas dentro de un contexto más cosmológico que propiamente metafísico, de acuerdo con las modificaciones que la filosofía platónica había ido sufriendo desde el tiempo del medioplatonismo, del estoicismo y del neoplatonismo posterior a Plotino,¹⁵¹ a excepción de Filópono, quien, demostrando una precisa conciencia histórica del problema, reacciona contra la tesis de la identidad real entre Ideas y Razones creatrices en el Demiurgo. No obstante, Pselo introduce un matiz que no se halla en esta tradición; y es que, a diferencia de Proclo, de Asclepio, de Elías y hasta de Filópono, al decir que las Ideas creatrices trascienden en simplicidad a las Razones universales, introduce una distinción entre las Ideas creatrices y las Razones creatrices que en la tradición neoplatónica quedaban confundidas, recuperando, en parte, la clara distinción que Plotino mantiene entre ἰδέαι y λόγοι, haciendo residir a aquéllas en el Intelecto y a éstos en el Alma.

Cuando, poco después, Pselo habla de los «λόγους φυσικούς τε καὶ δημιουργικούς», no menciona ya las Ideas creatrices y refiere sólo aquellas Razones físicas y creatrices como los verdaderos principios que contraponen a los géneros abstractos, que, en propiedad, no son principios. Vemos, así, que Pselo reconoce las Ideas creatrices sólo como una tesis propuesta por los antiguos griegos y que, a la hora de señalar los verdaderos principios, sólo reconoce las Razones físicas y creatrices. Con esta actitud, sitúa el examen de la cuestión dentro de la tradición neoplatónica de Proclo, de Asclepio y de los alejandrinos, acentuando la funcionalidad cosmológica y física de los principios, sin que, por ello, reconozca, a título personal, como principios las Ideas creatrices, sino sólo las Razones creatrices, que él mismo vincula al mundo físico e inmanente al referirse a ellas como «λόγους φυσικούς»:

ἐὰν μὲν οὖν τὰ κατ' ἐπίνοιαν ὑστερογενῇ λαμβάνωμεν γένη, τὰ μὲν προσεχέστερα ταῖς πρώταις λεγομέναις οὐσίαις ἔσονται μᾶλλον οὐσίαι καὶ διὰ τοῦτο μᾶλλον ἀρχαί, τὰ δὲ ἂπωτέρω ἀσάφειαν ἐξιτηλοτέραν τῇ τῶν αἰσθητῶν ἀποστάσει δέχεται. ἐὰν δὲ τὰ κυρίως καθόλου γένη καὶ τοὺς ποιητικούς τῶν καθέκαστα λόγους φυσικούς τε καὶ δημιουργικούς, πρόδηλον

¹⁵¹ Plotino corrige la orientación de la teología de la Creación de Filón y de la cosmología providencialista medioplatónica al situar las Ideas en la hipóstasis del Ser, *i. e.*, del Intelecto, y, por otra parte, al distinguirlas con claridad de las Razones que, difractadas en dos planos, se hallan en el Alma superior y en el Alma inferior. Respecto a esta reconducción de las Ideas hacia la concepción objetiva y autónomamente autosubsistente de Platón, la reformulación cosmológica de Proclo, con la multiplicación y diversificación de los planos ontológicos del Ser y con la tesis de la Identidad entre Ideas y Razones creatrices, supone un retorno a los planteamientos teológicos y cosmológicos que hemos mencionado. En igual sentido opera la triple clasificación alejandrina del universal y los intentos llevados a cabo por Asclepio para neoplatonizar y replatonizar la *Metaphysica* de Aristóteles.

ὥς τὸ περιληπτικώτερον καὶ διατεῖνον ἐπὶ πλεον θεϊότερον ἐστὶν αἷτιον καὶ κυριώτερον.¹⁵²

Estas Razones tienen mayor carácter de principios cuanto mayor es su generalidad, mientras que con los géneros abstractos, *i. e.*, con las sustancias segundas, que no son verdaderos principios, sucede lo contrario: cuanto más próximos a la sustancia primera se encuentren, tanto más principios serán de ella. En este segundo caso, no hace sino seguir la lección aristotélica de *Categoriae*, sin mención alguna al criterio meramente gnoseológico con el cual Aretas, siguiendo a Olimpiodoro, interpretaba la prioridad de la sustancia primera sobre la sustancia segunda. Además de esta distinción en cuanto a la generalidad y a la condición de principios, Pselo caracteriza las Razones físicas y creatrices por ser previas a la multiplicidad, por ser Potencias de lo Divino y por poseer la capacidad de conferir el nombre y el concepto de tales principios:

τὰ μὲν οὖν κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα γένη παρὰ τοῖς διαλεκτικοῖς εἰδωλικά εἰσι καὶ οὐ κυρίως ἀρχαὶ οὐδὲ αἷτια, οἱ δὲ φυσικοὶ λόγοι καὶ οἱ δημιουργικοὶ καὶ πρὸ πάντων αἱ τοῦ θεοῦ δυνάμεις κυρίως τὴν τῶν ἀρχῶν καὶ αἰτίων ἀποφέρονται καὶ ὀνομασίαν καὶ ἔννοιαν. εἰ τοίνυν θείης τὸ κατὰ τινων λέγεσθαι ἐπὶ τῷ δημιουργεῖν, μεταβήσῃ ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἐπὶ τὰ ἀληθῆ γένη καὶ εἶδη. καὶ τοῦτο μὲν οὕτως σοι λέλυται.¹⁵³

Por una parte, al indicar que las Razones creatrices son previas a la multiplicidad, quiere decir que son equiparables a la primera modalidad de existencia del universal de acuerdo con la triple clasificación que del mismo había hecho la escuela alejandrina; por otra parte, al indicar que las Razones creatrices son determinadas como Potencias de lo Divino, quiere decir que son equiparables a las Ideas o Potencias creatrices que la tradición neoplatónica posterior a Plotino, incluida la patrística, había situado en la mente del Demiurgo; por fin, al indicar que las Razones creatrices de las que habla Pselo tengan la capacidad de conferir a los seres por ellas principiad

¹⁵² MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 73, 4-10 [«Si, pues, por una parte, tomamos los géneros producidos con posterioridad por concepción, los que más próximos estén a las denominadas 'primeras sustancias' serán más sustancias y por esto más principios; por otra parte, los que se hallan más lejos reciben, por la separación respecto de los sensibles, extinción umbrosa. Y si los géneros propiamente universales y las razones físicas y creatrices <son> hacedoras de los particulares, resulta claro que lo que es más comprensivo y lo que se extiende sobre más es causa divina y eminente» *v.i.i.l.*].

¹⁵³ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 14, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 73, 10-16 [«Entonces, los géneros que se dicen conforme a concepto entre los dialécticos son figurativos y no propiamente principios ni causas, mientras que las razones físicas y creatrices y las potencias de Dios anteriores a todos <los seres> confieren la denominación y el concepto de los principios y de las causas. Si tomases el ser dicho respecto de algunas cosas a fin de crear, desde las figuraciones, entonces, pasarás a los verdaderos géneros y especies. Y, de este modo, esto queda solucionado para ti» *v.i.i.l.*].

tanto el nombre como el concepto, las incluye dentro de la teoría de la predicación y de la definición aristotélicas, de igual modo que ocurría en Juan Damasceno.¹⁵⁴

En definitiva, nos hallamos ante un breve y conciso pasaje de gran valor filosófico, que presenta sinópticamente la problemática de la arqueología clásica y helenística del Ser, incorporando ordenada y harmónicamente elementos platónicos, aristotélicos, filónicos, estoicos, neoplatónicos y aún patrísticos. Pselo recurre a estas fuentes para solucionar la cuestión capital de las primeras causas, objeto de estudio propio de la Metafísica, a través de una clasificación que demuestra una erudición comprehensiva e integradora de los conceptos claves de cada uno de los desarrollos principales de la historia de la filosofía anterior a su tiempo. Pselo responde con seguridad y, lo que es más importante, con una propuesta que, aun sobre la base de las soluciones anteriores, puede calificarse de original, por lo que hace al razonamiento, a los matices y a la ordenación en él de los elementos citados, y que, por tanto, puede juzgarse como dotada de valor propio una vez que representa un nuevo eslabón de la misma tradición filosófica sobre la que se basa. Pselo no sólo conserva y repite las soluciones antiguas, sino que las repiensa, acentuando unas y descartando otras, de modo que, su examen, termina por cobrar un sentido original.

Ahora bien, este pasaje no es el único en el que Pselo estudia las causas aristotélicas. Si en él se ha servido de ellas para concluir que, sólo cuando los géneros son interpretados como Ideas creatrices o como Razones, puede decirse de ellos que también son principios, el estudio específico de las cuatro causas aristotélicas lo lleva a cabo en el epígrafe *Περὶ αἰτιῶν*.¹⁵⁵ En él, a diferencia del tratado que acabamos de examinar, se habla de las causas con independencia de que sean o no principios. Sin embargo, tiene relevancia para el estudio de la Idea, ya que, por una parte, considera que Platón reconoce lo Ejemplar (τὸ παραδειγματικόν) como una de las dos causas que no se hallarían en el conjunto de las cuatro postuladas por Aristóteles;¹⁵⁶ por otra parte, se refiere a la causa formal aristotélica, que denomina «εἰδικόν», como «τὸ σχῆμα ταύτης καὶ ἡ ἰδέα».¹⁵⁷

De este estado de cosas, hemos de precisar dos aspectos. Por una parte, al considerar que la causa de lo Ejemplar es, junto a la instrumental (τὴν ὀργανικὴν), una de las dos causas que Platón reconoce más allá de las que, después, habría de establecer su alumno, Aristóteles, Pselo da a entender que la causa platónica de lo Ejemplar no es identificable ni reductible a la causa formal aristotélica, que es la que, estructuralmente, mejor recoge para el

¹⁵⁴ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* X 84-91, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 76-77.

¹⁵⁵ MIGUEL PSELO, "Περὶ αἰτιῶν", *De omnifaria doctrina* § 87, 1-12; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 52.

¹⁵⁶ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 87, 2-6; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 52, donde se refiere a las cuatro causas aristotélicas: «ἡ ποιητική», la causa eficiente; «ὕλικόν δὲ αἴτιον», la causa material; «τελικόν», la causa final; y, por fin, utiliza el término «εἰδικόν», para referirse a la causa formal.

¹⁵⁷ *Ibidem*, § 87, 5-6, p. 52.

Estagirita el legado de la Idea platónica. Por otra parte, si, de este modo, el «εἰδικόν» con que refiere la causa formal aristotélica no es equiparable al «παρδειματικόν» con el que alude a la Idea platónica,¹⁵⁸ el sentido de la expresión «τὸ σχῆμα ταύτης καὶ ἡ ἰδέα», que Pselo utiliza como aposición explicativa para glosar el sentido de la causa formal aristotélica, ha de ser distinto del que pudiera corresponder a la Idea platónica. Tenemos, por tanto, una ocurrencia del término «ἰδέα» en el contexto de la causa formal aristotélica que se diferencia de la Idea platónica, cuya explicación ha de encontrarse en la distinción entre el sentido de principio cosmológico y teológico de «παρδειματικόν» y el de principio físico de la especie aristotélica.

Con independencia de que Pselo, dando lugar a confusión, utilice el término «ἰδέα» en el sentido de «apariencia conferida a la substancia primera por la especie» y no en el sentido platónico de Idea, vemos que este último sentido corresponde, más bien, a la expresión «τὸ παρδειματικόν», que hemos traducido como lo Ejemplar. Pselo explica del siguiente modo el sentido de la causa paradigmática de lo Ejemplar que reside en la Idea platónica:

τὸ παρδειματικόν· τοῦτο δὲ διττόν ἐστιν, ἥ γὰρ ἔξωθεν ἔκκεται, καὶ πρὸς ἐκεῖνο πᾶς τεχνίτης ποιεῖ τὸ τεχνιτευόμενον, ἥ ἐν τῇ διανοίᾳ λαμβάνει τὴν ἀνατύπωσιν.¹⁵⁹

Vemos que, en este caso, Pselo sólo trata de dejar constancia de dos de las tres modalidades del universal neoplatónico: las que corresponden al universal anterior a la multiplicidad, que es exterior al Intellecto (ἔξωθεν ἔκκεται), y al universal posterior a la multiplicidad, que pertenece a la esfera del razonamiento discursivo (ἐν τῇ διανοίᾳ). La omisión del universal que se halla en la multiplicidad se explica gracias a que ésta es, precisamente, la situación de la especie aristotélica con que Pselo ha interpretado, poco más arriba, el sentido de la causa formal aristotélica (τὸ εἰδικόν) que, en sentido no marcado, refería como «σχῆμα», pero también —facilitando la confusión con la Idea platónica— como «ἰδέα».

¹⁵⁸ Aunque en el presente tratado Pselo no explicita la equivalencia entre la causa Ejemplar platónica y la Idea, de por sí evidente, es plenamente consciente de ella; *cfr.* IDEM, *Theologica I* § 6, 36-38, p. 23: «Πλάτων δὲ ἰδίᾳ παρὰ τοὺς ἄλλους τὰς ἰδέας παρήνεγκε, τὸ παρδειματικὸν αἴτιον αἰνιττόμενος καὶ τινα δημιουργὸν δεύτερον μετὰ τὸν πρῶτον θεόν, ὄργανον δίκην τὰς ὕλας τεκταινόμενον».

¹⁵⁹ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 87, 10-12; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 52 [«Lo Ejemplar: esto es de dos formas, o bien se sitúa fuera, y todo artesano hace el artefacto con relación a ello, o bien toma forma en la mente» *v.i.i.l.*].

6. Cosmología

6.1. Exposición de las doctrinas helenas sobre la creación divina

Pselo explica al destinatario de su texto cómo los antiguos griegos, los helenos, propusieron diferentes teorías sobre la creación.¹⁶⁰ Ellos consideran el Intelecto como creador de todo y explican la creación a través de la sucesión de diferentes grados de realidad: el Intelecto, el mundo de las especies (τοῦ τῶν εἰδῶν κόσμου), el Intelecto divisible, el Alma y, por fin, el mundo sensible. Las Especies no sólo constituyen un estadio entre el Intelecto y el mundo sensible, sino que son el contenido propio del Intelecto, que se identifica con Especies inteligibles en acto haciéndolas subsistir.¹⁶¹ En realidad, la teoría helena de la creación representa un proceso doble: por una parte, pasa de las Especies inmateriales (τῶν ἀύλων εἰδῶν) a las especies enmateriadas (τὰ ἔνυλα εἶδη) a través de otras especies y potencias intermedias; por otra parte, los términos alcanzados en la anterior procesión han de regresar a las Ideas inmateriales (τὰς ἀύλους ἰδέας).¹⁶² Se ve que, al menos en este caso, Pselo emplea como sinónimos los términos «ἰδέα» y «εἶδος», si bien se cuida de calificarlos como inmateriales en el caso de que se refieran a los primeros principios.

Seguendo a Proclo,¹⁶³ Pselo llama la atención sobre el hecho de que el principio de la creación es una causa inmaterial (ἡ ἄυλος αἰτία) y una substancia real (ὄντως οὐσία) que, en el acto de crear, no sufre merma alguna, sino que permanece indivisible, intelectiva e ingenerada.¹⁶⁴ Ello se debe a que emplea como medios las Especies inmateriales e inteligibles (δι' εἰδῶν ἀύλων καὶ νοητῶν), produciendo todo a través de la actividad intelectiva (διὰ μόνης τῆς νοερᾶς ἐνεργείας) y teniendo intelecciones estables y eficaces que le bastan para producir la hipóstasis de los seres.¹⁶⁵ Al ser perfecta y plena, no necesita ser movida ni salir de sí; la multitud de causas que contiene se manifiestan a través de las potencias que salen de ella, aún mayores en número que las causas. En el Ser real, se halla el Género en sí y por sí (γένος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ) de la Vida.¹⁶⁶ En un primer momento, hace subsistir con su actividad a la Vida, de modo que se identifica con tal actividad; después, gracias a la actividad mutua ente el Intelecto y la Vida, se

¹⁶⁰ Se trata del opúsculo intitulado como *Ἑλληνικαὶ διατάξεις περὶ τῆς θείας δημιουργίας καὶ διαφορὰ ἰδιωμάτων τῶν κρείττονων γενῶν* editado en IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 36, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 120-121.

¹⁶¹ *Ibidem*, § 36, p. 120, 26: «τοῦτον δὲ καὶ ἐνεργείᾳ νοῦν ἀποφαίνονται αὐτὰ τὰ νοητὰ εἶδη ὑπάρχοντα».

¹⁶² *Ibidem*, § 36, p. 120, 27-29.

¹⁶³ Pselo se basa en los tres primeros libros de PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, intercalando algunas citas de Plotino y de *De mysteriis* de Jámblico.

¹⁶⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 36, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 121, 1-8.

¹⁶⁵ *Ibidem*, § 36, p. 121, 19: «πάντα παράγει δραστηρίους ἔχουσα καὶ μονίμως τὰς νοήσεις».

¹⁶⁶ *Ibidem*, § 36, p. 121, 25-26: «τὸ μέντοι γε τῆς ζωῆς γένος αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ ἐν τῷ ὄντως ὄντι ἐστι».

perfecciona la substancia en sí (ἡ οὐσία κατ' αὐτήν). El Intelecto, que existe por sí (καθ' ἑαυτὸν), contiene intelectivamente al Ser en la Vida.

Para dar cuenta de las diferentes versiones helenas de la creación, Pselo contrasta la importancia que Proclo concede al Intelecto con el pasaje de *Phaedrus* en el que Platón hace del Alma la verdadera causa creadora.¹⁶⁷ Cuenta cómo es el Alma la que aplica las Especies inteligibles (τῶν νοητῶν εἰδῶν) y los Inteligibles (τὰ νοητὰ), que posee como órganos connaturales (ὥσπερ ὄργανον σύμφυτον) al mundo sensible a través de la mediación de los λόγοι inmatrimales y medios que transmiten a éste la vida. La unimultiplicidad de los Inteligibles —rasgo característicamente plotiniano— consigue la mediación entre los Géneros mayores de la Quietud y el Movimiento, así como entre el Ser y el No-ser, y la aplica, como una Idea separada (ἡ χωριστὴ ἰδέα), a la constitución de los seres, al igual que ocurre con las obras de un artesano, comenzando por realizar los seres en sí (τὰ καθ' ἑαυτὰ ὄντα) para pasar a los que se modelan por las especies (τὰ ἐν τοῖς εἶδεσιν ἀφωρισμένα).¹⁶⁸ Al crear, el Intelecto no admite conocimiento sensible ni físico, sino un conocimiento indivisible y entero, de acuerdo con su actividad, que es erigida sobre las propias Especies con que se unifica el conocimiento. El Intelecto, que es Ser en sí (τὸ ὄν καθ' ἑαυτό) es incorpóreo, indivisible y está dotado de vida, subsistiendo en términos absolutos (ἀπολύτως προὔφεστηκός) sobre todo lo demás. Con todo, ocurre que las cosas divinas (τὰ θεῖα) son difíciles de captar y hasta desconocidas, dada la soberanía y preeminencia que su ser alcanza sobre nuestros conatos discursivos y parciales de conocimiento.¹⁶⁹

6.2. Genealogía de la teoría platónica de las Ideas en el opúsculo *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*

Nos hallamos ante uno de los textos pselianos que pertenecen al ya referido género epistolar,¹⁷⁰ escrito con el objeto de aclarar cuál es el sentido de las Ideas platónicas. Estructuralmente, consta de dos partes claramente diferenciadas. En la primera, Pselo presenta algunas interpretaciones neoplatónicas de las Ideas, con especial referencia a Proclo, y se muestra insatisfecho con las explicaciones que han sido propuestas hasta el momento; entre las cuestiones

¹⁶⁷ PLATÓN, *Phaedrus* 247c.

¹⁶⁸ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 36, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 122, 4-21.

¹⁶⁹ *Ibidem*, § 36, p. 123, 1-5; para la expresión «τὰ θεῖα», *cfr. item ibidem*, § 2, p. 2, 16.

¹⁷⁰ Así se deduce de las interpelaciones con que Pselo se dirige a su interlocutor; *cfr. Ibidem*, § 33, p. 112, 16-17, donde, después de referir algunas de las interpretaciones de Proclo sobre las Ideas, dice que él podrá explicarlas mejor: «ἐγὼ δὲ εἴ τι πλέον σοι τῶν εἰρημένων ἐξακριβώσομαι, οὐ τὸ δοκοῦν ἐμοὶ ἐπέξειμι σοι»; la segunda referencia a su interlocutor la encontramos en el último párrafo del opúsculo, en el que se jacta de ser uno de los pocos intérpretes que han sabido sintetizar la teoría platónica de las Ideas; *cfr. ibidem*, p. 114, 25-27 «Τοιαύτη τίς ἐστι καὶ ἡ περὶ τῶν Πλατωνικῶν ἰδεῶν θεωρία, διὰ πολλῶν μὲν ἐκείνῳ ἀκριβολογηθεῖσα, δι' ὀλίγων δέ σοι παρ' ἡμῶν καὶ σαφέστερον συνοπισθεῖσα».

abordadas por Pselo, destacan la pregunta por la naturaleza del mundo inteligible, su situación con respecto a Dios, la substancialidad de las Ideas, la concepción de las mismas como pensamientos del Demiurgo y la jerarquía del ser en la que están circunscritas. En la segunda parte, Pselo procede a dar su propia interpretación de las Ideas, si bien no deja de utilizar las tesis de Plotino acerca de la ubicación de las Ideas en el Intelecto, hasta el punto de que la composición del último tercio del opúsculo aparece como un centón de citas literales del fundador de lo que, historiográficamente, se conoce como «neoplatonismo».¹⁷¹ Ello no quiere decir que el tratado carezca de originalidad —ni, mucho menos, de valor histórico y filosófico—, ya que, con independencia de las fuentes en las que se basa, Pselo se plantea la cuestión de la génesis de la

¹⁷¹ Ha sido mérito de L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει”...cit., p. 395, demostrar, sobre las indicaciones de los editores o estudiosos anteriores (Joan M. Hussey, E. Kurz y Fr. Drexler, e incluso P. Joannou), que, en la interpretación de las Ideas platónicas del opúsculo Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει, Pselo se apoya, principalmente, en el tratado de PLOTINO V 9, intitulado Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος. Linos G. Benakis repara en la circunstancia de que L. G. WESTERINK, “Exzerpte aus Proklos’ Enneaden-Kommentar bei Psellos”... cit., fue el primero en llamar la atención sobre la dependencia plotiniana del texto de Pselo. Ahora bien, en este estudio, L. G. Westerink se preocupa de establecer la dependencia de Pselo con respecto a Plotino, negando explícitamente cualquier otra dependencia con respecto a Proclo; cfr. L. G. WESTERINK, “Exzerpte aus Proklos’ Enneaden-Kommentar bei Psellos”... cit., p. 10: «In dem paraphrasierenden Abschnitt begegnet aber nichts, das auf Proklos hinweist». Entendemos que esta negativa está dirigida contra el que, en realidad, es el primer estudio sobre el tema, a saber, C. ZERVOS, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle. Michel Psellos, sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence. Préface de M. François Picavet*, Éditions Ernest Leroux, Paris, 1920, p. 150-151: «Après avoir déterminé les propriétés de l’intelligence, Psellos expose la théorie des idées qui forme le monde intelligible et constituent le modèle du monde sensible. [...] C’est une théorie originale de Plotin qui fera son entrée dans le monde chrétien, juif et musulman. Psellos reproche à ‘quelques hommes qui se sont rendus célèbres dans les sciences philosophiques’ d’avoir confondu absolument l’idée avec l’essence intelligible, l’intelligible pur. Ses préférences, dit-il, vont à l’opinion ‘d’un autre philosophe’ qui avait placé les idées dans le Demiurge. A ce développement de Psellos nous reconnaissons les théories que Plotin et Proclus avaient profesées sur les idées de Platon. [...] Chez Proclus, au contraire [de Plotin], les idées sont distinguées et séparées de l’essence intelligible. Le Demiurge est interposé, dans son système, entre l’essence intelligible et l’idée. De sorte que celle-ci se trouve placée dans le Demiurge que Proclus avait identifié avec l’Intelligence. Plotin, Porphyre, Jamblique ne pouvaient avoir adopté la même théorie puisqu’ils tenaient le Demiurge pour identique à l’Âme divine»; como vemos, precisamente, argumenta a favor de la dependencia de Pselo con respecto a Proclo, diciendo sobre la base de que éste, a diferencia de Plotino, habría situado las Ideas en el Demiurgo, una vez que lo distingue del Alma —que Plotino identificaba, antes que con el Intelecto, con el Demiurgo—. En nuestra opinión, pese a la posición de Westerink y de Benakis —que es acertada en lo que respecta a la segunda parte del tratado pseliano (MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 113, 19 – *ibidem*, p. 114, 27)— la tesis de C. Zervos, siempre que se aplique a la primera parte del tratado (*ibidem*, p. 111, 24 – p.113, 28), sigue siendo válida por varios motivos: a) confirma la tendencia patrística de Pselo a dessubstanciar las Ideas, evidenciando, una vez más, la vigencia de los criterios de la teología cristiana que ya hemos probado en él; b) se mantiene el argumento de que, en Plotino, no hay lugar a que las Ideas puedan localizarse por debajo del Demiurgo, ya que, para él, el Demiurgo se identifica principalmente con el Alma, donde sólo cabe hablar de λόγοι, no con el Intelecto, donde, de acuerdo con su teoría de la unimultiplicidad, se hallan las Ideas de forma que lo constituyen realmente como mundo inteligible; cfr. G. REALE, *sub voce* “Demiurgo”, *Storia della filosofia greca e romana*. 9... cit., pp. 144-145: «Nei Neoplatonici, a partire da Plotino, la dottrina del Demiurgo assume una rilevanza e un significato piuttosto ristretti, giacché il concetto di processione modifica strutturalmente i termini della problematica della produzione del mondo. Per certi aspetti il Demiurgo è il Nous, ma, nella sostanza, il Demiurgo è l’Anima»; c) a continuación del mismo pasaje en el que localiza las Ideas por debajo del Demiurgo, Pselo emplea el término procliano «πρωτουργά». Como trataremos de evidenciar en nuestro examen del opúsculo de Pselo, es en la segunda parte del mismo donde se observa una fuerte dependencia con relación a Plotino y, en particular, a la teoría de la unimultiplicidad característica de su genuino neoplatonismo. Por otra parte, la dependencia de Pselo respecto a Plotino había sido señalada, antes que L. G. Westerink, aunque de forma imprecisa, por B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 207.

teoría de las Ideas en Platón y responde con una explicación que, si bien sigue las pautas de Plotino, supone un adelanto en claridad y en concisión argumentativa digna de ser reseñada entre los actuales estudios dedicados al tema.¹⁷² Como sucedía con la solución de Focio al problema de los universales e, incluso, con la redacción de los comentarios de Aretas a *Categoriae* y a *Isagoge*, el tratado pseliano *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει* tiene valor científico, no sólo histórico, ya que sirve para el conocimiento objetivo de los términos del problema.

En él, Pselo trata de comprender qué es exactamente el mundo inteligible y las Ideas que lo constituyen. Con razón, comienza dudando de que la expresión «νοητὸς κόσμος» fuera utilizada por vez primera por Platón,¹⁷³ ya que, como vimos, no se encuentra en él, sino que, sólo después de ser acuñada por Filón de Alejandría, la reencontramos en autores del denominado «platonismo medio» como Alcinoos y Plutarco, así como en el mismo Plotino, en Porfirio y en las dos escuelas neoplatónicas de los siglos V y VI.¹⁷⁴ No obstante, Pselo se confunde al atribuir a Platón la expresión «αὐτοζῶν»,¹⁷⁵ término que tampoco se halla en la obra del filósofo ateniense, sino que —aunque, por vez primera, lo encontramos una forma afín en Aristóteles— representa una forma típica del neoplatonismo tardío, utilizada para referir la objetividad de la esencia paradigmática en el contexto de la reinterpretación cosmológica de *Timaeus*, pero sin la autonomía ontológica ni la substancialidad que ésta tenía en la concepción platónica de la Idea, a la que, de entre toda la tradición de críticos, hermeneutas y comentadores, sólo Plotino había permanecido fiel.¹⁷⁶

¹⁷² L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*...” *cit.*, p. 395: «στὸ δεύτερο μέρος τοῦ δοκιμίου τοῦ Ψελλοῦς στηρίζεται στὸ *Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος* (*Εὐνεάδες* V 9) τοῦ Πλωτίνου, ἀπὸ τὸ ὁποῖο (§ 2-5) ἀντλεῖ ἀρχικὰ μὲ ἐλεύθερη διατύπωση ὠρισμένα στοιχεῖα (στίχ. 28-55) καὶ ἀνθολογεῖ ὕστερα (§ 5-13) μὲ δεξιότητες αὐτοῦσιες φράσεις (στίχ. 55-96)». Es un lugar clásico, el de la crítica que Hegel, en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, hace a la «confusión» intrínseca que caracteriza el pensamiento discursivo de Plotino.

¹⁷³ MIGUEL PSELO, “*Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*” § 33, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 111, 25-26: «ἢ παρ’ ἄλλου τοῦ ἀκηκοῦς ἢ πρῶτος εὕρηκός καὶ ἐπονομάσας, ὁ νοητὸς ἐστὶ κόσμος».

¹⁷⁴ PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 33, p. 76; *cfr.* F. FRONTERROTA, “Natura e statuto dell’*εἶδος*: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica”... *cit.*, p. 186, da las siguientes referencias: PLUTARCO, *De Is. Et Os.*, 54, 373b; ALCINOOS, *Epitome doctrinae platonicae* § 4, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 156, 11; PLOTINO, V 9, 9.

¹⁷⁵ El término «αὐτοζῶν» se encuentra en MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 111, 26: «ὁ νοητὸς ἐστὶ κόσμος ὃν αὐτὸς αὐτοζῶν καλεῖν εἴωθε»; *ibidem*, § 38, p. 145, Pselo emplea la expresión «τὸ αὐτονόητον» para referir el estadio más alto del mundo inteligible; debajo de este estadio se halla lo meramente Inteligible (τὸ νοητόν); tanto por encima de lo uno como de lo otro se halla Dios que, aun siendo el primer Inteligible (τὸ πρῶτον νοητόν), se halla, más allá de la substancia inteligible (νοῦ παντός ἐπέκεινα) gracias a que es suprasubstancial (ὑπερουσίον). La expresión «αὐτόζων» reaparece *ibidem*, § 39, p. 147, 22, acompañada de «αὐτόγονον», para significar la cualidad de la substancia que el alma parcial adquiere de parte del Alma fontal y del Intelecto patricio; gracias a que el alma particular de los hombres es parte de lo Divino, comparte la condición de ser especie inmaterial fundada en su propia hipóstasis (εἶδος ἐστὶν αἶλον καὶ αὐθυπόστατον); en el mismo sentido, *Ibidem*, § 40, p. 151, 1-15, donde calca el anterior pasaje.

¹⁷⁶ El término «αὐτοζῶν» es una acuñación de ARISTÓTELES, *Topica* V 7, 173b: «οἷον ἐπεὶ ὑπάρχει τῷ αὐτοζῶν τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συγκεῖσθαι»; en consecuencia, lo encontramos repetidas veces en ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 105, 7-8: «προτέρα ἔσται ἰδέα ἰδέας (τὸ γὰρ αὐτοζῶν πρῶτον τοῦ αὐτοανθρώπου· γένος γὰρ τὸ ζῶν τοῦ αὐτοανθρώπου)»; de aquí pasa a

En consonancia con los opúsculos anteriormente estudiados, Pselo menciona, de entre las diferentes interpretaciones tradicionales, la que hace de las Ideas platónicas los pensamientos del Demiurgo (ἐνθυμήματα [...] τοῦ δημιουργοῦ), situadas junto a Dios (παρὰ τῷ θεῷ), queriendo decir con ello que las Ideas son el modelo (παραδειγμάτων) respecto al cual se ordena el mundo sensible. Utilizando la metáfora de Plotino, compara este modelo a los radios de una circunferencia que, partiendo del centro que representa el Demiurgo, sirven como líneas directrices para la modelación del mundo físico.¹⁷⁷ Se ve, pues, que esta interpretación de las Ideas cobra sentido dentro de un marco epistémico cosmológico, en consonancia con la pauta general de la filosofía helenística y tardoantigua, así como con los pasajes estudiados hasta el momento.

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en las demás obras, Pselo presenta la tesis de las Ideas como «pensamientos de Dios» con dos rasgos originales. En primer lugar, por lo que hace a la forma, en el presente opúsculo, Pselo se refiere por tres veces a las Ideas platónicas como «ἐνθυμήματα», reservando la expresión procliana de «πρωτουργὰ ἐνθυμήματα», para aludir al lugar que las Ideas ocupan en la jerarquía ontológica del Ser.¹⁷⁸ Se da el caso de que, con

Jenócrates y se hace característico del neoplatonismo gracias a PLOTINO VI 6, 8: «ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ζῶον πρῶτως ἐστὶ καὶ διὰ τοῦτο αὐτοζῶον καὶ νοῦς ἐστὶ καὶ οὐσία ἢ ὄντως καὶ φαμεν ἔχειν καὶ ζῶα τὰ πάντα καὶ ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα καὶ δίκαιον αὐτὸ καὶ καλὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα»; sin embargo, su desarrollo teórico más propio corresponde al neoplatonismo tardío, en el que, conservando la referencia al «viviente en sí» de *Timaeus*, viene a servir para referir las Ideas creatrices, en tanto en cuanto se hallan localizadas en el Demiurgo. Este último sentido es el que adoptan pensadores cristianos como Pseudo-Dionisio Areopagita y Juan Damasceno y el que reaparecerá en los eruditos bizantinos que se ocuparon de comentar a Aristóteles, como Pselo, Ítalo, Miguel de Éfeso, Eustacio y Sofonías. Cfr. item, ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 16, 1040b, donde acusa a los platónicos de pretender que los universales sean substancias por la mera adición del pronombre «αὐτός» al sustantivo de que se trate: «αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτοῖππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ «αὐτό»»; e *ibidem*, XIII 5, 1079b, donde, tratando de refutar la substancialidad de las Ideas a través del argumento del «Tercer hombre», da la expresión «αὐτοάνθρωπος». Resulta significativo que no sólo hallemos expresiones semejantes en Alejandro de Afrodisias (αὐτοεῖδος), sino en toda la tradición neoplatónica posterior, como en Plotino (αὐτοαγαθός), en Proclo (αὐτοαγαθότης, αὐτοανόσιον) y también en Simplicio (αὐτοζῶον), Olimpiodoro (αὐτοειδής) y Damascio (αὐτοόν). Cfr. igualmente, ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. HAYDUCK, G. Reimer (C.A.G. VI 2), 1888, p. 89, 17: «εἰκὼν δὲ τοῦ αὐτοζώου»; FILÓPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES (1909), p. 241, 28; *ibidem*, p. 243, 24; PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1961), p. 802, 29-31: «τὰ ἐν τῷ αὐτοζώῳ νοητῶς καὶ ἀκινήτως ἰδρυμένα»; *ibidem*, p. 187, 2-5, Proclo interpreta el «αὐτοζῶον» como causa primera (πρωτουργόν) que Platón, en *Timaeus*, habría puesto entre los Inteligibles como causa de las Especies; PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, ed. B. R. SUCHLA (1990), p. 27, 1: «καὶ ζῆν εἴ τις φαίη τὴν αὐτοζῶην»; *ibidem*, p. 77, 19; *ibidem*, p. 78, 8; *ibidem*, p. 84, 3; *ibidem*, p. 85, 2; *ibidem*, p. 85, 9; *ibidem*, p. 87, 2; el término se repite nueve veces, con diferentes formas, *ibidem*, p. 115, 14 – 116, 17.

¹⁷⁷ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 112, 1-7: «ἐνέτυχον γὰρ ἐγὼ βιβλίῳ ἀνδρῶν εὐδοκμησάντων ἐπὶ σοφίᾳ, οἳ δὲ ἐνθυμήματα τὰς ἰδέας τοῦ δημιουργοῦ ἐτόπασαν εἶναι οἷον νοητὰς τινὰς οὐσίας· ὧν ἐκκειμένων δίκην παραδειγμάτων τὸν σωματικὸν πρὸς αὐτὰς δεδημιουργῆσθαι κόσμον, ὥς εἶναι ταύτας ὥσπερ ἀπὸ κέντρου τοῦ δημιουργοῦ προϊούσας νοητὰς γραμμὰς, αἷς ἀφωμοιώσατο καὶ τὸν τῆδε κόσμον ὁ ἐκείνων πατήρ· εἶναι γὰρ καὶ παρὰ τῷ θεῷ»; aunque en *Enneas* no encontramos la expresión «νοητὰς γραμμὰς» que Pselo usa aquí, Plotino utiliza frecuentemente la imagen del centro de un círculo y de sus radios; cfr. PLOTINO IV 2, 1; IDEM, IV 3, 4; IDEM, IV 3, 3; IDEM, IV 4, 16; IDEM, IV 7, 6; IDEM, V 1, 11; IDEM, VI 5, 5; IDEM, VI 8, 18; IDEM, VI 9, 8, dos veces; IDEM, VI 9, 10. De todas estas referencias, aquella que Pselo utiliza es PLOTINO VI 8, 18.

¹⁷⁸ El término «πρωτουργός» se halla en MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 112, 2; *ibidem*, p. 112, 7; *ibidem*, p. 113, 16; la expresión «πρωτουργὰ ἐνθυμήματα» se halla *ibidem*, p. 112, 11, y es un eco de PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1961), col. 245, 39-40,

independencia de una mención de Filón de Alejandría en la que el término se aplica a Dios en un contexto teológico,¹⁷⁹ ningún otro autor, dentro de la tradición filosófica y teológica cristiana que separa a Platón de Pselo, utiliza el término «ἐνθυμήματα» para referirse a las Ideas platónicas en la mente de Dios o del Demiurgo.¹⁸⁰ En segundo lugar, por lo que hace al contenido, la originalidad de Pselo respecto a la tradición anterior se pone de manifiesto cuando advierte que el hecho de hablar de las Ideas como «ἐνθυμήματα» no implica reducir su rango ontológico al que bien pudiera corresponder a meras marcas o principios sin entidad (οὐ τύπους τινὰς ἢ ἀνυποστάτους ἀρχάς). Muy al contrario, reconoce que, originariamente, de acuerdo con la lectura de los antiguos, las Ideas gozan de existencia perfecta y, por ello, detentan, como señalaba Plotino, un rango ontológico potencialmente idéntico al de Dios.¹⁸¹ Con el objeto de recalcar que, aun cuando quepa referirse a las Ideas como «ἐνθυμήματα», mantienen un rango ontológico substancial, Pselo las refiere mediante expresiones como «νοητάς τινὰς οὐσίας» o «ὑπάρξεις καὶ οὐσίας».¹⁸²

Por otra parte, Pselo dice que, de acuerdo con la tradición, las Ideas ocupan un segundo lugar en la jerarquía ontológica del Ser, hallándose por debajo del Demiurgo (πῶρτον τὸν δημιουργόν, ἔπειτα τὰς ιδέας) y por encima del mundo sensible (τὸν τῇδε κόσμον). Éste es un

donde, después de explicar que la participación no ha de entenderse en sentido material, refiere las Ideas creatrices como una de las hipóstasis participadas por los seres: «προσήκουσαν τοῖς δημιουργικοῖς καὶ πρωτουργοῖς καὶ ἄλλοις εἶδεσι». Pselo vuelve a utilizar el calificativo de «πρωτουργός» en MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 55, 1; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 39, esta vez para referirse a la perfección de la existencia del Alma; así como en IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 40, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 149, 39, para referirse a la causa del discernimiento intelectual dentro del complejo sistema de tríadas cósmicas de *Oracula chaldaica*.

¹⁷⁹ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De migratione Abrahami* § 82, 1; ed. P. WENDLAND (1962), p. 17, donde dice que la razón discursiva del hombre, gracias a la razón, puede llegar a ser aquellos pensamientos que se hallan en las inmediaciones de Dios: «ἡ δὲ διάνοια γίνεται τῷ λόγῳ τὰ πρὸς τὸν θεόν, ταῦτα δὲ ἐστὶν ἐνθυμήματα, ὧν μόνος ὁ θεὸς ἐπίσκοπος».

¹⁸⁰ El término «ἐνθύμημα» lo utiliza Aristóteles, *Analytica priora* 70a; IDEM, *Rhetorica* 1355a; e *ibidem*, 1396b, para referirse al silogismo retórico que, partiendo de premisas probables, se opone al apodíctico y que, omitiendo una de ellas, se diferencia del dialéctico; debido a ello, el término aparece citado por la tradición —Epicteto, Filón de Alejandría, Clemente de Alejandría, Alejandro de Afrodisias, Gregorio de Nacianzo, Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Orígenes de Alejandría, Juan Crisóstomo, Longino, Libanio, Menandro, Siriano, Olimpíodoro, Elias, Máximo, Focio— en contextos de Psicología, de Retórica o de Lógica; de aquí, el origen del «entimema» castellano. Los autores que, antes de Pselo, se refieren a las Ideas como pensamientos de Dios utilizan otras expresiones; *cfr. supra* y L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ιδεῶν, ὡς ὁ Πλάτων λέγει*”...*cit.*, p. 432, n. 21, donde se reseñan algunas expresiones, como «δημιουργικαῖς νοήσεσιν», utilizada por Siriano; «θεοῦ λόγος», por Filón de Alejandría; «νοήσις τοῦ θεοῦ», por Alcinoos; «τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα», por Ático; «νοήσεις τοῦ θεοῦ», por Plotino; «διάνοια τοῦ θεοῦ», por Hipólito; Calcidio habla de «*cogitationes Dei*»; por otra parte, ya vimos como Máximo el Confesor habla de las «ἰδία θελήματα» de Dios. *Cfr.* la equiparación entre «ἐνθύμημα» y «παράδειγμα», en MIGUEL PSELO, *Oratoria minora* § 25, 63, ed. A.R. LITTLEWOOD (1985), p. 90.

¹⁸¹ L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ιδεῶν, ὡς ὁ Πλάτων λέγει*”...*cit.*, p. 396. *cfr.* Plotino. La identidad de las Ideas con la hipóstasis del Intelecto hace que las Ideas se encuentren en él, pero no como en un lugar, como el mismo Pselo recordará más adelante. De todas las concepciones de las Ideas como pensamientos de Dios, la de Plotino se distingue por la insistencia en que hace compatible esta tesis con la autosubsistencia ontológica de las Ideas, que, en el resto de autores, especialmente entre los pertenecientes al platonismo medio y a la teología judeocristiana, quedaba reducida, precisamente, por hablar de pensamientos o meros conceptos de Dios. El valor del texto de Pselo reside en hacer valer la conciliación plotiniana entre concepto de Dios y autosubsistencia de las Ideas contra gran parte de la tradición anterior.

¹⁸² MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 112, 1-9.

nuevo rasgo que viene a confirmar el hecho de que Pselo, más que seguir la concepción platónica, en la cual el Demiurgo se halla subordinado a las Ideas, sigue a la tradición neoplatónica, en la que la entidad del Demiurgo se ve alterada por la introducción del concepto de procesión cósmica —ausente en Platón—. Esta alteración comienza en autores del platonismo medio, como Numenio, que hace del Demiurgo un segundo Dios encargado de la ordenación del mundo sensible; continúa en el caso de Plotino, para quien el Demiurgo se identifica eventualmente con el Intelecto y, más frecuentemente y en un sentido substancial, con el Alma; la evolución del concepto llega hasta Proclo, quien —como vimos— termina por interpretarlo bajo el concepto aristotélico de causa eficiente.¹⁸³ Es significativo que, sólo a la hora de referir el lugar cósmico de las Ideas, Pselo se refiera a ellas, en relación al Demiurgo, como sus «πρωτουργὰ ἐνθυμήματα», *i. e.*, pensamientos «principales» y, a la vez, como «ἀπλᾶ τὰ ἐκκείμενα καὶ ὄντως ἀρχέτυπα»¹⁸⁴ y «ἐκκείνου ἔννοιαι καὶ ἀπλᾶ τῶν ὄντων ὑπάρξεις»,¹⁸⁵ *i. e.*, objetos simples y arquetipos reales, y concepciones que no dejan de ser existencias simples de los seres. La calificación de «πρωτουργὰ» la utiliza Proclo para referirse a las Ideas creatrices —que él mismo menciona literalmente (ιδέα δημιουργική)—, *i. e.*, a las Ideas del Demiurgo, de modo que sanciona la reformulación neoplatónica de la fórmula medioplatónica que interpretaba las Ideas como «pensamientos de Dios».¹⁸⁶ Es una expresión que Pselo vuelve a sacar a colación en un pasaje destinado a explicar la concepción helena del Alma, y cuya fuente principal es el comentario de Proclo a *Oracula chaldaica*; aunque el calificativo de «πρωτουργὰ» no acompaña directamente a las Ideas, sirve para cualificar el tipo de causa de acuerdo con el cual hay que interpretar las Ideas en el contexto de la Creación:

τὰς δὲ ιδέας φησὶ πᾶσαν τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν συνέχειν, καθ' ὥς ὁ πατήρ τὴν ὕλην διεκόσμησε πρὸ τῶν ἀποτελεσμάτων τὰ πρωτουργὰ αἷτια τῶν ὄλων ἐν ἑαυτῷ προστησάμενος. καὶ αἱ μὲν ἔννοιαί εἰσι δημιουργικαί, αἱ δὲ νοήσεις ποιήσεις.¹⁸⁷

En este texto, Pselo nos presenta las Ideas como causas principales que el Padre o Demiurgo pone ante sí una vez que contienen virtualmente toda la Creación. La referencia al Padre en lugar del Demiurgo, presente ya en Alcinoos, es característica de *Oracula chaldaica*. Precisamente, la

¹⁸³ Cfr. *supra*.

¹⁸⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 112, 11-13.

¹⁸⁵ *Ibidem*, § 33, p. 113, 15.

¹⁸⁶ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 245, 39-40.

¹⁸⁷ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 9, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 19, 11-14 [«Dice <Proclo> que las Ideas contienen toda la Creación del universo, de acuerdo con las cuales el Padre modeló la materia con anterioridad a los seres creados, en calidad de causas principales de los individuos, habiéndolas propuesto en sí mismo. Y unas son conceptos creatrices, mientras que otras son inteligibles <y> obras» *v.i.i.l.*].

volvemos a encontrar en dos pasajes extraídos de sendos opúsculos que Pselo dedica a la explicación de tales oráculos.¹⁸⁸ En ellos, además de interpretar las Ideas como conceptos (ἐννοίας) del Padre, procede expresamente a identificarlas con los λόγοι, si bien deja ver con claridad que esta identidad no es absoluta, sino gradual, ya que, al igual que los propios λόγοι, se van degradando en función de que sean ora inteligibles, psíquicos o físicos, las Ideas se degradan en los λόγοι, de forma que se transmiten del Padre o Demiurgo al Intelecto, del Intelecto al Alma y, por fin, del Alma a la Naturaleza.¹⁸⁹

Ahora bien, si en estas conceptualizaciones de las Ideas va implicada la desubstanciación propia de la orientación teológica del medioplatonismo, en *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*, Pselo yuxtapone la tesis de las Ideas como pensamientos —esta vez, se trata de pensamientos «principales»— a la tesis de la substancialidad e irreductibilidad ontológica de las Ideas con relación al Demiurgo. En este sentido, dice que las Ideas, aun siendo pensamientos principales, son también objetos simples y reales que, además, desempeñan la función de causa arquetípica respecto a los seres mundanos.

Observemos, a continuación, el lugar que las Ideas ocupan en la jerarquía del Ser que Pselo atribuye a la tradición y que presenta dividida en los tres siguientes estratos:

τὸν δημιουργὸν τοῦ παντός



τὰς ἰδέας



τὸν τῆδε κόσμον { οὐρανός
έν μεσῷ σύστημά τε καὶ σύγκριμα
γῆ

FIGURA 10

¹⁸⁸ Cfr. *infra*, para el significado de Pselo como intérprete de *Oracula chaldaica*.

¹⁸⁹ Se trata de MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 39, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 148, 9-11: «ἰδέας δὲ νομίζουσι νῦν μὲν τὰς τοῦ πατρὸς ἐννοίας, νῦν δὲ τοὺς καθόλου λόγους, φυσικοὺς καὶ νοητοὺς, νῦν δὲ τὰς ἐξηρημένους τῶν ὄντων ὑπάρξεις»; y de *ibidem*, § 41, p. 152, 16-18: «ἰδέας δὲ νομίζουσι νῦν μὲν τὰς τοῦ πατρὸς ἐννοίας, νῦν δὲ τοὺς καθόλου λόγους, νοητοὺς ψυχικοὺς καὶ φυσικοὺς, οὓς δίδωσι μὲν ὁ νοῦς τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ τῇ φύσει»; como se ve, el uno es un calco del otro. Sobre la correspondencia entre Ideas y Razones, cfr. *item ibidem*, § 13, p. 38, donde señala la materia, nuestra mente y el Demiurgo como las sedes de las Ideas en sus diferentes gradaciones, que coinciden con las de la triple clasificación alejandrina del universal: «οἱ λόγοι τῶν εἰδῶν ἐν ὕλῃ εἰσὶ καὶ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ καὶ ἐν τῷ νῷ δημιουργικῷ καθ' αὐτό».

Como se ve en la figura, las Ideas se hallan subordinadas al Demiurgo, ocupando un lugar que supone la inversión de la cosmología platónica, en la que las Ideas ocupan el primer lugar.¹⁹⁰ Otro aspecto a destacar, aunque menos importante para la repercusión en la recepción de las Ideas por parte de Pselo, es la triple composición del mundo sensible, que entre el cielo y la tierra, alberga lo que se denomina «ἐν μεσῷ σύστημά τε καὶ σύγκριμα»;¹⁹¹ es ésta una expresión de Gregorio de Nacianzo que nos ayuda a ver que, en el momento de asignar a las Ideas un «lugar» dentro del orden general del Universo, además de la tradición neoplatónica, Pselo tiene en mente la tradición patrística.¹⁹²

Ahora bien, esta interpretación cosmológica de las Ideas como pensamientos (ἐνθυμήματα) del Demiurgo que sirven de Modelo (παράδειγμα) a la ordenación del mundo, sin que por ello dejen de ser sustancias inteligibles (νοητάς τινας οὐσίας) y realmente existentes (ὑπάρξεις καὶ οὐσίας), le parece a Pselo insuficiente. Tal interpretación constituye, positivamente, la doctrina neoplatónica de las Ideas, pero no dice nada de las necesidades científicas a las que obedece el proceso por el cual Platón dio el paso de postular las Ideas y de formular una teoría acerca de ellas. Este punto de vista, tan de moda entre los psicólogos modernos que parecen no admitir otras metodologías que no sean la *généalogie* o la *archéologie*, lo reclama Pselo como una originalidad frente a la tradición neoplatónica, definida en sus líneas generales por Plotino y por Proclo. Para plantear este nuevo punto de vista, reconduce la pregunta por la naturaleza de las Ideas a la pregunta por la génesis científica de la teoría platónica de las Ideas, actuando, así, de un modo genuinamente filosófico,¹⁹³ mas sin caer en los reduccionismos de los

¹⁹⁰ Por una parte, en Platón, las Ideas se hallan por encima del Demiurgo, aunque por debajo de la Idea de Bien; cfr. G. REALE, *sub voce* “Demiurgo”, *Storia della filosofia greca e romana*. 9... cit., pp. 144: «Il Demiurgo e inferiore gerarchicamente alle Idee e da esse dipende, mentre è superiore all'anima del cosmo e alle altre anime, perché le produce». Por otra parte, la misma entidad del Demiurgo platónico se disuelve en la asignación de la mera operatividad física, lo que en ningún caso ocurre con las Ideas, que, a pesar del proceso de formación del mundo, siguen manteniéndose puras e inmutables; cfr. P. JOANNOU, S. I., *Christliche Metaphysik in Byzanz...* cit. p. 40: «Was Platon unter dem Demiurgen eigentlich versteht, bleibt dahingestellt, da seine Existenz nicht aus dem Bereich einer Beweisführung, sondern, aus der meinung ‘weiser Männer’ erschlossen wird».

¹⁹¹ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 112, 12-13.

¹⁹² GREGORIO DE NAZIANZO, *In theophania, Oratio* 38, P.G. 36, p. 321, B 1-3, donde Gregorio explica que, permitiéndose la licencia de filosofar sobre el tema, Dios creó el mundo sensible después de que tuviera, oportunamente, el inteligible en sí mismo; Gregorio incluye la expresión empleada por Pselo para referirse, en el mismo sentido, a la estratificación del mundo sensible: «οὐτῷ μὲν οὖν ὁ νοητὸς αὐτῷ, καὶ διὰ ταῦτα ὑπέστη κόσμος, ὡς ἐμὲ γοῦν περὶ τούτων φιλοσοφῆσαι, μικρῷ λόγῳ τὰ μεγάλα σταθμώμενον. ἐπεὶ δὲ τὰ πρῶτα καλῶς εἶχεν αὐτῷ, δεύτερον ἐννοεῖ κόσμον ὑλικὸν καὶ ὁρώμενον· καὶ οὗτος ἐστὶ τὸ ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς, καὶ τῶν ἐν μέσῳ σύστημά τε καὶ σύγκριμα». La expresión también la emplea NICÉFORO GREGORÁS, *Byzantinae historiae* XXIII, cap. 2, § 10; P.G. 148, 1392A, en un pasaje en el que se refiere a la teología natural tal como la plantea Platón en *Timaeus*: «τὰ ὄντα πάντα κατ' εἶδος ἕκαστα δημιουργεῖν, καὶ πάντων ἐμπλῆσαι κτισμάτων οὐρανῶν τε καὶ γῆν, καὶ ὅσον ἐν μέσῳ σύγκριμα τε καὶ σύστημα»; poco más adelante, *ibidem*, 1392B, Gregorás menciona las Ideas platónicas por su nombre: «ὅσα γὰρ ὄντα κατ' εἶδος, φάσκων τοσαύτας εἶναι καὶ τὰς ὑφειμένας τε καὶ ἀκτίστους θεότητος, ὅλον ἰδέας Πλατωνικάς, τῷ δημιουργῷ συνανάρχους μὲν καὶ συναϊδίους, ἑτεροφυεῖς δέ».

¹⁹³ W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy. Volume I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 38.

planteamientos modernos, que circunscriben el fenómeno a los estrechos límites impuestos por las infraestructuras propias del caso. La respuesta a la cuestión de la génesis de las Ideas va a responderla Pselo acertadamente dentro del marco epistémico del problema del cambio de la naturaleza, que no sólo fue el que inauguró la historia de la Filosofía, sino también el que ocupa el lugar principal en toda la filosofía helena, especialmente en el período que se cierra con Platón, antes del predominio de la Lógica y la Cosmología que se va imponiendo a partir del platonismo medio y, sobre todo, en la escolástica del neoplatonismo tardío. Aun cuando pretende hacer valer este método contra la tradición neoplatónica, en realidad, Pselo se basa en los argumentos que Plotino da para justificar la existencia de un orden inteligible que fundamente el orden sensible de modo que el Ser no sucumba a la ley física de la generación y la corrupción de la naturaleza. No obstante, gracias al esfuerzo de síntesis y a la particularidad del argumento, su exposición resulta más clara que la de Plotino, en la cual se confunde con otras consideraciones.¹⁹⁴

En primer lugar, Pselo llama la atención sobre el punto de partida de la teoría platónica de las Ideas; según el polígrafo bizantino, la génesis de tal teoría hay que situarla en la observación de las formas (μορφᾶς) de los seres del mundo sensible: Platón se da cuenta de que estas formas son adquiridas (ἐπικτήτους), pues el ente natural las posee mientras se mantiene en el ser, abandonándolas cuando, por necesidad física, se corrompe. Tras esta observación empírica, —siempre según Pselo— Platón se habría preguntado qué es aquello que produce tales formas y qué es lo que las modela en los seres particulares; Platón comprendió el proceso natural de generación y corrupción a través de la forma en la que los artesanos son capaces de conferir e imprimir una forma en la materia, *e. g.*, cuando hacen una cama (τὸ τῆς κλίνης εἶδος).¹⁹⁵ El ejemplo que da Pselo no es ocioso, ya que el pasaje en el que Platón refiere, casi escolásticamente, los tres tipos de realidad por él postulados con el ejemplo de la Idea de cama, la cama física y la pintura de una cama, ha venido a ser un lugar común de las explicaciones al uso sobre la metafísica platónica.¹⁹⁶ Ora el Arte, ora el artista, encuentra las Razones (τοὺς λόγους) en el alma, sin que propiamente pertenezcan a ella, pues que provienen del intelecto; lo mismo ocurre en la Naturaleza, que modela proveyendo de formas al mundo de los seres físicos, sin que estas formas pertenezcan por derecho propio a ella, sino que, igual que el alma las recibe del intelecto en caso de un artesano, así la Naturaleza las recibe del Alma, *i. e.*, de la tercera hipóstasis, y ella, a su vez, las recibe del

¹⁹⁴ Es lo que pasa, sobre todo, en los tratados de PLOTINO V 9, 3 y V 9, 5, en los que Plotino distingue la especie en la materia de la substancia primera de la Especie inteligible, y establece la analogía entre Arte y Naturaleza, factores ambos que Pselo recoge en el presente tratado.

¹⁹⁵ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 112, 22-23.

¹⁹⁶ PLATÓN, *Respublica* X 596a; este pasaje es referido por Plotino en dos lugares del tratado V 9 de las *Enneades*, que, precisamente, es el que, como queda dicho, mayormente sigue Pselo a lo largo del opúsculo *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ὃς ὁ Πλάτων λέγει*. Cfr. PLOTINO V 9 3 e *ibidem*, V 9 5.

Intelecto. Para mayor claridad, veamos sinópticamente la equivalencia que, heurísticamente, establece Pselo entre el caso de un artesano y su arte y el de la Naturaleza:

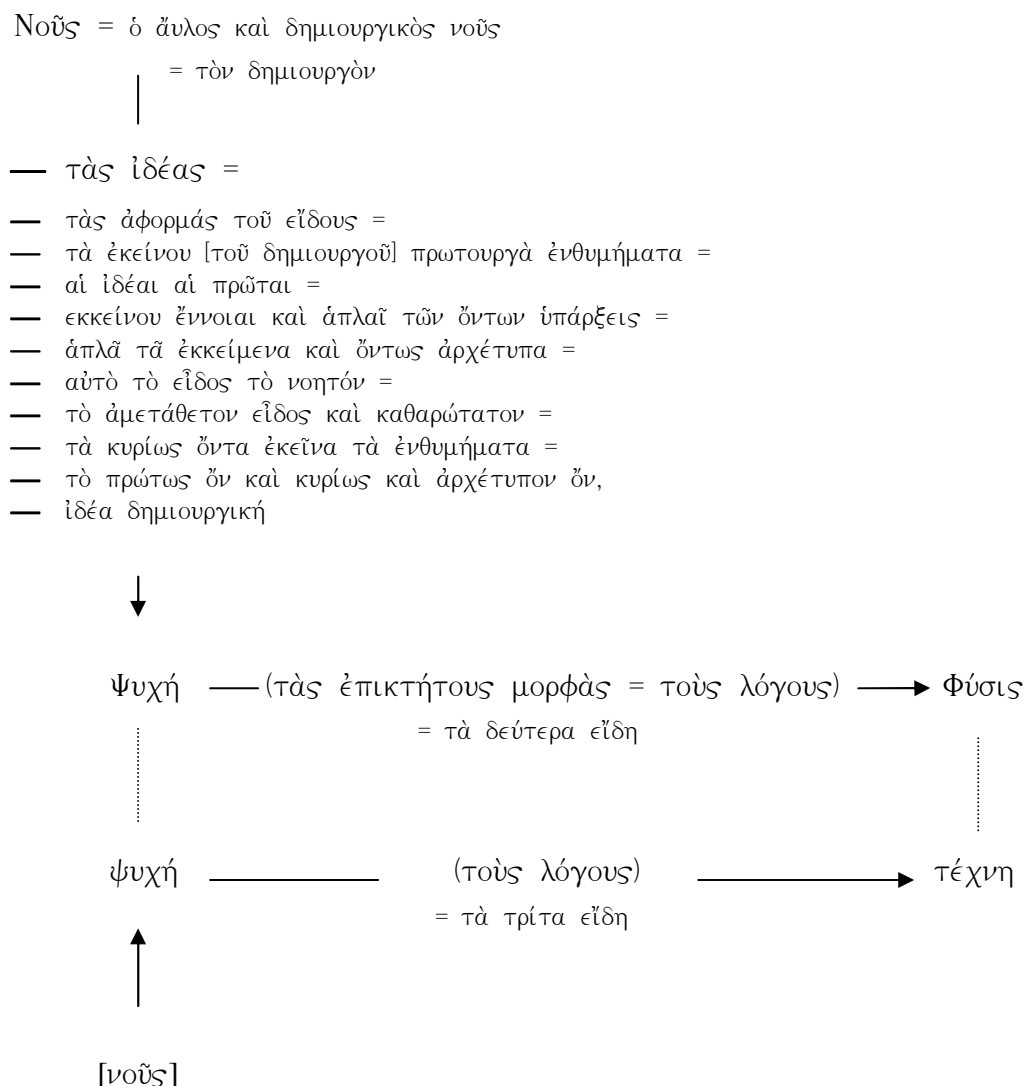


FIGURA 11

En su interpretación de Platón, Pselo muestra una preocupación por hallar un principio último que evite condenar la investigación sobre las causas del cambio físico y de los elementos que en él intervienen a un *regressus ad infinitum*.¹⁹⁷ Para ello esboza una jerarquía de los seres en la que se encuentran los siguientes elementos: a) Demiurgo; b) Ideas; c) Alma; d) Especies adquiridas y Razones; e) Naturaleza. El Alma toma las Ideas de parte del Demiurgo y provee a la Naturaleza con las Razones (τοὺς λόγους) de las realidades especificadas; es la Naturaleza la que determina los cuerpos físicos una vez que la Especie adviene sobre ellos como una entidad adquirida.¹⁹⁸ De

¹⁹⁷ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 112, 28 – 113, 1: «καὶ οὐ χρὴ πειράτεω προΐεναι, ἵνα μὴ ἀρχῶν ἀρχὰς ζητῶμεν ἐπ' ἀπειρον».

¹⁹⁸ *Ibidem*, § 33, 113, 2-3.

acuerdo con Pselo, Platón habría establecido este modelo metafísico a partir de una analogía con el proceso artístico, observado empíricamente e interpretado fenomenológicamente, por el cual el alma del artesano hace que la materia adquiera una forma en función de las Razones que observa en sí misma.¹⁹⁹

Una vez de vuelta al análisis del cambio físico y a la jerarquía de seres postulada para comprenderlo, hemos de destacar el empeño que Pselo pone en distinguir las Ideas creatrices del Demiurgo (πρωτουργὰ ἐνθυμήματα, ἰδέα δημιουργική), que subsisten en sí como existencias inteligibles hasta el punto de ser equiparables al mismo Ser,²⁰⁰ de las especies adquiridas por los seres naturales (ἐπίκτητον καὶ παρ' ἄλλου ἐφῆκον τῷ σώματι), que son figuraciones de las primeras. Aunque ya Platón había señalado que las formas trascendentes se hallan en los particulares gracias a la capacidad que éstos tienen para participar de aquéllas, las formas adquiridas de las que nos habla aquí Pselo pueden interpretarse, con mayor justicia histórica, como las formas que Aristóteles postula como uno de los coprincipios, junto a la materia, de las substancias primeras. Con todo, éste es un elemento aristotelizante que pervive en Plotino y que Pselo menciona a partir de las reformulaciones del filósofo de Licópolis.²⁰¹

En el resto del texto,²⁰² Pselo se limita a reescribir, sin mayor originalidad, las tesis de Plotino sobre la identidad entre el Intelecto y los seres; sobre la equiparación entre λόγος, δύναμις y λόγος σπερματικός; saca a colación la metáfora que equipara la relación del Intelecto con las Ideas con la que se da entre la ciencia y sus teoremas; destaca la necesidad de que tales Ideas desempeñen un función arquetípica y ejemplarista respecto a los seres sensibles; diserta sobre la eternidad del

¹⁹⁹ *Ibidem*, § 33, p. 112, 20-28.

²⁰⁰ *Ibidem*, § 33, p. 113, 18-19: «καὶ τρόπον μὲν τινα τὸ αὐτὸ εἰσιν ὄντα καὶ ἰδέαι»; tesis realista formulada de acuerdo con la versión de Plotino; no obstante lo dicho, Pselo, *ibidem*, 113, 20-21, abre un paréntesis en el que parece dudar de esta identidad entre Ser e Idea, haciendo ver que, de no ser válida, el Ser habría de preceder a la Idea: «δοκεῖ δὲ τὰ ὄντα πρῶτα τῶν ἰδεῶν εἶναι». Este reparo no dejar de ser una mera contingencia, pues, desde este momento hasta el final del texto, sigue con fidelidad y hasta con excesiva literalidad las tesis plotinianas que sancionan aquella identificación entre Ser e Idea.

²⁰¹ PLOTINO V 9, 3, donde, de acuerdo con la sinopsis de J. IGAL, S. I., *Plotino. Enéadas. V-VI. Traducción y notas de Jesús Igal*, Gredos, Madrid, 2002, p. 158, «se prueba, a partir de las obras de arte humano y divino de aquí abajo, la naturaleza de la Inteligencia y las Formas en la Inteligencia y la necesidad de existencia que les corresponde»; para la presencia de la filosofía aristotélica en Plotino, *cfr.* M. DE CORTE, «La dialectique de Plotin», *Aristote et Plotin*, (Études d'Histoire de la Philosophie Ancienne) Desclée de Brouwer et Cie, Éditeurs, Paris, 1935, pp. 229-290; desde una perspectiva más general, *cfr. item* CHR. RUTTEN, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris, 1961.

²⁰² A diferencia de la edición de D. J. O'Meara, impresa con una grafía uniforme, la de Linos Benakis tiene la ventaja de espaciar los caracteres cuando el término o las frases en cuestión son citas literales de Plotino; gracias a ello, se puede observar que lo que, aproximadamente, corresponde en extensión al último tercio del opúsculo, *i. e.*, MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 113, 22 – 114, 24, no es sino un centón de sentencias plotinianas que Pselo enlaza con ingenio y perfecta coherencia semántica.

Intelecto; también de acuerdo con Plotino, niega que en él haya Ideas de cosas malas,²⁰³ ni de las artes imitativas, ni de los casos de las artes poéticas en que no se observa la simetría, ni de los seres artificiales, ni de los entes naturales individuales, ya que se estima que la materia es el *principium individuationis*.²⁰⁴ Si bien es cierto que, en todos estos temas, sigue fielmente las interpretaciones de Plotino, cuando hace la observación de que, a la hora de localizar las Ideas, no se ha de ir más allá del Intelecto, procede de forma original.²⁰⁵

7. Psicología

Al hablar de «Psicología», hemos de advertir que en ningún caso se mienta el término en el sentido de la epistemología moderna que, radicada en los principios cartesianos de la *res cogitans*, juzga al alma a partir de los hechos empíricos y subjetivos del pensamiento: el sentido del término es el de un estudio del alma que utiliza indistintamente datos teológicos, metafísicos y fenomenológicos y que concibe su objeto material, el Alma, como una entidad entre el Intelecto y la Naturaleza.

Pselo escribió numerosos tratados sobre el alma,²⁰⁶ demostrando así una gran preocupación personal por el tema.²⁰⁷ Un dato a tener en cuenta para valorar la importancia que Pselo reconocía a esta materia se encuentra en el hecho de que, en *De omnifaria doctrina*, la sección

²⁰³ Sobre este tema, véase también IDEM, *De omnifaria doctrina* § 72, 10-12; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 46, donde explica cómo, según Platón, no hay Ideas del mal, sino que éste sólo se halla en el mundo sensible, mezclado con el bien.

²⁰⁴ A esta última cuestión, la de si hay o no Ideas de entes individuales, Plotino consagra la integridad del breve tratado PLOTINO V 7, 18, donde, tal como nos explica J. IGAL, S. I., *Plotino. Enéadas. V-VI. Traducción y notas de Jesús Igal*, Gredos, Madrid, 2002, p.p. 125-126, a un platónico como él, después de admitir la tesis estoica de la absoluta diferencia entre dos individuos pertenecientes a una misma especie, sólo le quedaba concluir en la existencia de Ideas de seres individuales; ahora bien, como hay un buen número de pasajes, fuera de este opúsculo, en los que Plotino parece negar la existencia de Ideas de seres individuales, «quizá la conclusión más cauta es que sostuvo que existían Ideas de individuos humanos además de (e incluidos en) la Idea de Hombre». Pselo se limita a señalar que MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 114, 22: «καὶ τῶν καθόλου μόνων ἐκέϊσε τὰ εἶδη, αἱ δὲ διαφοραὶ τῶν καθέκαστα παρὰ τῆς ὕλης». La tesis de que la Materia es el principio de individuación no aflora como tal hasta Avicena, que la lega a la escolástica latina; sin embargo, el propio AVICENA, *In Metaphysica* XI 1 se basa en ARISTÓTELES, *Metaphysica* XII 8, 1074a, aunque, en otras ocasiones, de acuerdo con G. REALE, *sub voce* "Individuo", *Storia della filosofia greca e romana. 9... cit.*, p. 210, el Estagirita estima que las diferencias individuales se deben a la forma. Frente a la tradición tomista, que afirma la materia *signata* como principio de individuación, la escolástica agustiniana tiende a afirmar la *forma* con el mismo sentido.

²⁰⁵ L. G. WESTERINK, "Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos"... *cit.*, p. 10: «durch die Bemerkung, man solle mit den Ideen nicht über den Nus (d. h. den Demiurgen) hinausgehen, sonst könne man ins unendliche Urgründe der Urgründe suchen (434, 19-20), scheidet er vielmehr als Vorlage aus».

²⁰⁶ Sobre la dependencia de los tratados sobre el alma de Pselo con los de Filópono, conocidos por él gracias al interés filosófico que demuestra la copia de manuscritos neoplatónicos en el s. X, *cfr.*, E. A. LEEMANS, "Michel Psellos et les Δόξαι περὶ ψυχῆς", *L'Antiquité Classique* 1 (1932) 211.

²⁰⁷ De los cuarenta y nueve opúsculos editados en *Michaelis Pselli philosophica minora. Ediderunt J. M. Duffy et D. J. O'Meara. Vol. II. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica. Edidit D. J. O'Meara*, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1989, dieciséis están dedicados expresamente, a decir por el título, a la investigación del alma; se trata de los opúsculos 1, 2, 3, 4, 7, 9, 11, 14, 16, 21, 22, 23, 24, 27, 29 y 30.

temática más extensa versa sobre cuestiones de Psicología;²⁰⁸ en ella, Pselo aborda desde una perspectiva metafísica y cosmológica el estudio del Intelecto y de los Inteligibles, así como del Alma propiamente dicha y de los λόγοι que contiene. Además, explica las repercusiones del estudio del Intelecto y del Alma en el hombre, combinando los planteamientos metafísicos y cosmológicos con otro que podríamos calificar de «antropológico», más próximo a lo que se entiende por «Psicología» después de Descartes y, a partir de él, en toda la subsiguiente Modernidad. Hay ocasiones en las que, como acabamos de ver en el estudio del tratado *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*, cuando, en un contexto neoplatónico, Pselo se refiere al alma o al intelecto, lo hace en sentido metafísico y cosmológico o en sentido antropológico. Ello se debe a que la filosofía neoplatónica establece una clara correspondencia entre el macrocosmos de las hipóstasis del Uno, el Intelecto y el Alma y el microcosmos del ser humano, en cuya psicología se comprenden las facultades de un pensamiento prediscursivo, un pensamiento discursivo y un alma particular.

En algunos de los tratados que Pselo consagra al estudio del alma, examina las subdivisiones partitivas que Platón y Aristóteles habían propuesto en su indagación acerca de la naturaleza del alma. Para ello, se apoya principalmente en fuentes neoplatónicas, pero también recurre a la tradición aristotélica.²⁰⁹ Pselo no se limita a dar cuenta de las nociones antiguas, sino que, apoyándose en ellas, expresa su parecer, sus dudas y hasta críticas abiertas que, frecuentemente, no se agotan en la negatividad, sino que quedan superadas por aportaciones personales, como, *e. g.*, la que representa la precisión de que, más que de partes, debe hablarse de facultades anímicas.²¹⁰

Sin embargo, lo más interesante de los tratados de Psicología de Pselo es ver cómo en ellos el concepto de Idea aparece bajo las reformulaciones que el neoplatonismo de Plotino, de Porfirio y de Proclo habían ido realizando en los ámbitos de la Metafísica, la Cosmología y la Antropología. En

²⁰⁸ De las doscientas una secciones de MIGUEL PSELO, *Michael Psellus. De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction by Dr. L. G. Westerink*, Centrale Drukkerij, Nijmegen, 1948, treinta y seis están dedicadas al mismo tema; se trata de los siguientes epígrafes: 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 64, 65, 156, 194, 195, 196 y 197. Además, en la mayoría de los tratados en cuyo título no aparece expresamente la mención al alma, con frecuencia se trata el tema directamente, como cuando se tratan procesos del alma, como el conocimiento noético, la percepción, etc., o indirectamente, cuando se tratan otros temas como la educación, la demonología, etc. Por todo ello, puede concluirse, que el estudio del alma ocupa un lugar principal en las obras filosóficas del polígrafo y humanista bizantino.

²⁰⁹ En varios pasajes situados a continuación de los que investigan la concepción neoplatónica del Alma, Pselo nos da cuenta de las aportaciones aristotélicas sin ir más allá de la noticia o el apunte doxográfico, a diferencia de la profundidad con que analiza los pasajes de autores neoplatónicos; *cfr.* MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 33; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 31, donde cuenta que los peripatéticos definen el alma como «ἐνυλον εἶδος»; *ibidem*, § 34, p. 31, donde dice que Aristóteles concibe el alma de forma separada y, en segundo lugar, como «εἶδος» del cuerpo; *ibidem*, § 35, p. 31-32, donde, de acuerdo con la terminología aristotélica que usa PLOTINO I 1, 3, precisa que, si el alma está en el cuerpo, ha de hacerlo en tanto que «εἶδος ἐνυλον». Por otra parte, *ibidem*, § 38, p. 33, indica la conveniencia de aplicar el método aristotélico de la definición por género próximo y diferencia específica al estudio del alma.

²¹⁰ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 30, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 107; *ibidem*, 13; 32, 11, donde a este respecto, expresivamente, se pregunta: «Τί οὖν; τρεῖς ψυχὰς ἔχομεν;».

particular, en ellos encontramos la clave para situar las Ideas creatrices en el Intelecto primero y de establecer su paridad con las Especies inteligibles de las que, como acabamos de ver, nos ha hablado en los tratados que hemos clasificado como propiamente metafísicos y cosmológicos. Las Especies inteligibles, las especies físicas al uso y los λόγοι aparecen, respectivamente, como los correlatos de los contenidos del Intelecto imparticipable, del Intelecto participable y del Alma. De este modo, las exposiciones anteriores quedan matizadas y mejor definidas para su correcta comprensión.

Veamos, por pasos, las nuevas aportaciones al estudio del universal que, bajo los conceptos de Inteligible y Λόγος, nos ofrece Pselo, así como la relación que establece entre los planteamientos de los antiguos neoplatónicos y las doctrinas cosmológicas de *Oracula chaldaica*.

7.1. El estudio del Intelecto y los Inteligibles

Pselo, Siguiendo a Proclo,²¹¹ distingue tres tipos de Intelecto situados después del Uno. Se trata del Intelecto imparticipable (ἀμέθεκτος), del Intelecto participable (μεθεκτός) y del Intelecto mundano (ἐγκόσμιος), del que, primeramente, participa el Alma mundana (ἡ ἐγκόσμιος ψυχή).²¹² El Intelecto imparticipable, también denominado Intelecto primero (πρῶτος), dada su trascendencia, no puede ser objeto de la participación de alma alguna y, hallándose sobre todos los seres, puede decirse que es el Demiurgo de los mismos: «ὁ γὰρ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα νοῦς καὶ πάντων δημιουργός».²¹³

Esta cualificación del primer Intelecto como Demiurgo nos da una pista a la hora de señalar una «localización» para las Ideas creatrices que, como hemos visto, Pselo menciona en diversos lugares.²¹⁴ Las Ideas creatrices o Ideas del Demiurgo (αἱ δημιουργικαὶ ἰδέαι), que se identifican con las Ideas en el sentido de Paradigmas, han de hallarse, como el nombre indica, en el mismo Demiurgo; ello se deduce de la tesis plotiniana de la unimultiplicidad del Intelecto que, relativamente complicada, pervive en Proclo y que recoge Pselo.²¹⁵

²¹¹ PROCLO, *Institutio theologia* § 63; ed. E. R. DODDS (1977), p. 30.

²¹² MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 21, 2-8; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 26.

²¹³ *Ibidem*, § 21, 2-3, p. 26 [«pues el Intelecto se halla por encima de todos los seres y es creador de todos» v.i.i.l.].

²¹⁴ *Ibidem*, § 14, p. 73, 2.

²¹⁵ La doctrina neoplatónica de la unimultiplicidad del Intelecto la recoge *ibidem*, § 152, 8-9, p. 79, donde nos explica que tal unimultiplicidad, de acuerdo con la cual el Intelecto es tanto Uno como multiplicidad, se debe a que el Intelecto contiene en sí los Paradigmas: «καὶ γὰρ καὶ ὁ νοῦς ἓν ἐστὶ καὶ πολλά· ὅσα γὰρ τὰ ὄντα, τοσαῦτα καὶ ὁ νοῦς, ἐπεὶ καὶ τὰ παραδείγματα τούτων ἐν ἑαυτῷ περιέχει». En otro pasaje significativo al respecto, Pselo se refiere al Intelecto como «Intelecto demiúrgico»; en él, nos dice que, de acuerdo con la filosofía helena, el Alma procede de tal «Intelecto demiúrgico». Esto confirma que Pselo interpreta el Intelecto primero como Demiurgo y, por tanto, como sede de las Ideas creatrices o demiúrgicas; *cfr. ibidem*, § 49, 10-12, p. 37: «ἐκαστον δὲ κατὰ τὴν οἰκείαν τάξιν πρόεισι, τὸ ὄν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἡ ζωὴ ἀπὸ τοῦ ὄντος, ὁ νοῦς ἀπὸ τῆς ζωῆς, ἡ ψυχὴ ἀπὸ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ». Para la determinación expresa del Intelecto como una multitud de especies, *cfr. IDEM, Opuscula psychologica, theologia, daemonologica* § 10, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 21, 17-21. Como se ve, la procesión del

En general, cuando un Intelecto piensa lo que está por encima de él se eleva y no puede sino pensarse a sí mismo de forma refleja, ya que piensa lo superior a través de sí. En cambio, cuando un Intelecto piensa lo inferior a él, degenera. Por ello, al no tener ningún ser por encima, el Intelecto primero se piensa a sí mismo con una intuición mucho más poderosa que la intelección (ἀνοησία κρείττονι νοήσεως).²¹⁶ Es Intelecto (νοῦς) en tanto que piensa y, simultáneamente, es Inteligible (νοητὸν) en tanto que es objeto de su propio pensamiento.²¹⁷ En su forma de conocer, no razona discursivamente (οὐ συλλογιζόμενος), pues no mide su objeto con las categorías de la substancia, ni del tiempo, ni de la actividad, etc.; sino que piensa todo simultáneamente (ὁμοῦ), como si el objeto se tratase de una unidad sólo determinable por el presente.²¹⁸ Por otra parte, la actividad pensante del Intelecto tiene, sobre su objeto, un poder ontológico en sentido idealista, aunque en un plano cosmológico: el Intelecto «imparticipable» o «primero», en tanto que «πάντων ὑποστάτης», es la instancia que fundamenta la existencia hipostática de los seres.²¹⁹ Éste es el sentido de la creación del Demiurgo heleno, tan distinta de la judeocristiana, en la que no puede hablarse ni de procesión ni de autonomía del pensamiento.²²⁰

El Intelecto primero es continente (περιεκτικός) de las especies más indivisibles o enteras (ὀλικωτέρων εἰδῶν),²²¹ mientras que los dos Intelectos posteriores, a saber, el participable (μεθεκτός) y el mundano (ἐγκόσμιος), contienen las especies que son más divisibles (μερικώτερον).²²² El Intelecto primero contiene los Inteligibles o Especies inteligibles, *i. e.*, las Ideas creatrices, que se caracterizan por ser eternas e hipostáticas y que se concretan en Intelectos (νόες), Arcángeles (ἀρχάγγελοι), Potencias (δυνάμεις), y Almas (ψυχαί),²²³ además de las Especies divinas (θείων εἰδῶν) y generales que todo Intelecto, en cuanto tal, contiene; a saber, la

Alma a partir del Intelecto del Demiurgo, está precedida por la tríada fundamental de acuerdo con la cual procede cada cadena ontológica en la metafísica de Proclo, que se compone del Ser, la Vida y el Intelecto y que tiene al Ser como *causa sui*, ya que, a diferencia de los otros términos, procede «ἀφ' ἑαυτοῦ»; *cfr.* PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1978), vol. 3, pp. 31, 23 - 32.2, donde afirma que la tríada fundamental está formada por los términos «ὑπαρξις», «δύναμις», y «ἐνέργεια»; *cfr. item* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 108, n. 15, sobre la diferencia entre Plotino y Proclo, así como sobre las variaciones con que Proclo utiliza esta triple categorización.

²¹⁶ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 22, 4; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 26.

²¹⁷ *Ibidem*, § 22, 6, p. 26.

²¹⁸ *Ibidem*, § 23, 5-9, p. 27.

²¹⁹ *Ibidem*, § 24, 9, p. 27.

²²⁰ P. JOANNOU, S. I., *Christliche Metaphysik in Byzanz... cit.* p. 45: «Die demiurgische Beziehung zwischen dem Einen und der Welt ist demnach mehr als die einer Kausalursache zu dem Ergebnis: Sie ist eine Zeugung, eine Emanation».

²²¹ Para la definición del Intelecto, unimúltiple y sede de la multitud de especies con las que se identifica, como «περιεκτικός», *cfr. item* MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 10, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 21, 17-21.

²²² IDEM, *De omnifaria doctrina* § 27, 4-5; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 28.

²²³ *Ibidem*, § 26, 1-2, p. 28. *cfr. item* la jerarquía de los géneros supremos de IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 36, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 6-11, donde menciona en orden decreciente de dignidad los más divinos (θειοτέρων), los Arcángeles, los Ángeles, los Démones y las Almas, de acuerdo con JÁMBLICO, *De mysteriis*; ed. JÁMBLICO, *De mysteriis*, ed. É. DES PLACES (1966) 70, 17-18.

Bondad (ἀγαθότης), la Santidad (ὁσιότης), la Justicia (δικαιοσύνη), la Identidad (ταυτότης) y la Semejanza (ὁμοιότης).²²⁴ Todas estas entidades, de acuerdo con las propiedades de los Inteligibles que Pselo nos refiere en otro tratado,²²⁵ se caracterizan por ser el Ser real (τὸ ὄντως ὄν), por ser eternas (τὸ αἰώνιον) y perfectas (τὸ τέλειον).

A diferencia del Intelecto imparticipable o Intelecto primero, la forma propia de conocimiento (εἶδησις) del Intelecto participable o Intelecto segundo tiene por objeto tanto lo que le es anterior como lo que le es posterior en la jerarquía del ser. Por una parte, contiene intelectivamente al Intelecto primero, lo que quiere decir que contiene intelectivamente los Inteligibles (τὰ νοητὰ) del mismo, los cuales se le dan como ciertas reflexiones, impresiones o significados (ἐμφάσεις τινὰς).²²⁶ Por otra parte, conoce los seres sensibles, pero intelectivamente, como corresponde a su naturaleza de Intelecto; en particular, este conocimiento de los seres sensibles consiste en la aprehensión intelectual de las especies físicas (τὰ φυσικὰ εἶδη νοερῶς οἶδεν), *i. e.*, de las «ἐνυλα εἶδη» que, a diferencia de las Inteligibles, son divisibles.²²⁷ El nombre de Intelecto «participado» le conviene porque es participado por las almas, aunque sin que por ello se altere,²²⁸ ya que, pese a la participación, permanece separado (χωριστός) en calidad de supramundano (ὑπερκόσμιος).²²⁹ Al pensar las almas que de él participan y los seres del mundo sensible que están bajo él, hace que tanto las unas como las otras subsistan.²³⁰ Se pone aquí de manifiesto la virtualidad idealista del Intelecto que, al pensar un objeto, le confiere subsistencia, del mismo modo que, pensándose reflejamente, se confiere subsistencia a sí mismo. Ello se debe a que su quehacer propio es la intelección y el pensamiento en un sentido diferente del que corresponde al Alma. En la medida en que el Intelecto es intelectual, *i. e.*, en la medida en que piensa, hace subsistir. Como la actividad propia y natural del Intelecto es el pensamiento que es capaz de conferir subsistencia, pensándose a sí mismo, puede decirse que el Intelecto subsiste en cuanto a la substancia (κατ’

²²⁴ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 27, 1-2; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 28.

²²⁵ *Ibidem*, § 53, 1-2, p. 53.

²²⁶ *Ibidem*, § 25, 6, p. 28; compárese este pasaje con IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 44, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 157, 18, donde utiliza la expresión «τὴν εἶδησιν» para referirse al conocimiento inmutable que Dios tiene acerca de los seres, incluidos los posibles (τῶν ἐνδεχομένων) en lo que hace a la substancia, a la potencia y al acto; *ibidem*, § 46, p. 159, 12-13, Pselo dice que Dios conoce todo de la forma más sólida y de acuerdo con el concepto (ἐννοίαν) que en él ha tenido lugar.

²²⁷ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 25, 8-9; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 28; sobre la divisibilidad de las «ἐνυλα εἶδη», *cfr. ibidem*, § 64, 10-11, p. 43: «ὁ δὲ νοῦς πάντη ἀμερῆς, τὸ δὲ σῶμα πάντη μεριστόν, καὶ αἱ ποιότητες καὶ τὰ ἐνυλα εἶδη περὶ τὰ σώματα μεριστά».

²²⁸ *Ibidem*, § 28, 9, p. 29.

²²⁹ *Ibidem*, § 21, 8, p. 26.

²³⁰ *Ibidem*, § 28, 9-11, p. 29: «καὶ πᾶς νοῦς τῷ νοεῖν ὑφίστησι τὰ μετ’ αὐτόν, καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ ἡ ποίησις ἐν τῷ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν».

οὐσίαν) en el sentido de que se hace subsistir a sí por su actividad más propia e intrínseca, que es el pensamiento.²³¹

7.2. Las Especies inteligibles como contenidos trascendentales del Alma

El tratado que lleva el título *Τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ περὶ ψυχῆς* destaca sobre el resto de los tratados psicológicos de Pselo por basarse en Platón y en autores neoplatónicos, como Plotino y Proclo, relacionando sus tesis con *Oracula chaldaica*, los cuales Pselo conocía, precisamente, a través de Proclo y gracias a la diligencia filológica de Aretas.²³² En él encontramos una fenomenología metafísica y cosmológica muy afín a la que, tres siglos después, habrían de ofrecer los escolios de Nicéforo Gregorás a *Περὶ ἐνυπνίων* de Sinesio de Cirene.²³³

²³¹ *Ibidem*, § 29, 6, p. 29: «ὁ νοῦς κατ' οὐσίαν ὑπῆρχε».

²³² P. ELEUTERI, “La filosofía”... *cit.*, p. 453, explica cómo las copias manuscritas encargadas por Aretas fueron de vital importancia no sólo para la transmisión de Platón y Aristóteles, sino también para el conocimiento de Marco Aurelio y de *Oracula chaldaica*. Para el significado de la labor sobre tales oráculos por parte de Pselo, *cfr.* P. ATHANASSIADI, “Byzantine Commentators on the Chaldean Oracles: Psellos and Pletón”... *cit.*, pp. 237-242. Pselo forma su propia colección de sentencias caldaicas, a las cuales añade un comentario trabajado en el contexto magistral de sus lecciones filosóficas; a la vez, escribe notas sobre el comentario de Proclo a *Oracula chaldaica*, separando las que escribe para sí mismo de las concebidas para la exposición de sus lecciones. Para todo ello, se basa en el comentario original de Proclo y no en la refutación que Procopio de Gaza escribiera contra éste. La suma de sentencias que nos ha conservado Pselo asciende a la cantidad de cuarenta y dos, y, dada la circunstancia de que el comentario de Proclo a *Oracula chaldaica* se perdió, constituyen el único testimonio de tal tradición mística en Bizancio; la autora, *ibidem*, p. 238, explica que, para Pselo, *Oracula chaldaica* fueron «the vehicle for the formulation of a positive theology represented by an only but not transcendent God». En general, puede decirse que *Oracula chaldaica* tienen relevancia filosófica y religiosa dentro de la cultura tardoantigua y bizantina en la medida en que desempeñaron un importante papel en el desarrollo y en la comprensión del neoplatonismo. Como indica L. G. WESTERINK, “Proclus, Procopius, Psellus”, *Mnemosyne* 10 (1942) 279-280, Pselo tiene un conocimiento limitado del comentario de Proclo, siendo posible que, para su exégesis, se basara en otro de Procopio: «But it is very probable that Procopius directed his attack mainly against this particular part of Proclus' work and copied a good deal of it. So long as no other information emerges, the most likely thing is that this was the direct source for Psellus and Italicus»; el autor es partidario, además, de la tesis de que Gregorás, para los escolios a *De insomniis* de Sinesio de Cirene, se basó en Pselo; *cfr. ibidem*: «Gregoras had no other source than Psellus himself»; de acuerdo con ello se manifiesta el editor de la obra, P. PIETRO SANTI, “Introduzione”, *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii 'De insomniis'. Scholia cum glossis. Introduzione, testo critico e appendici a cura di Paolo Pietro Santi. Presentazione di Giulio Guidorizzi*... *cit.*, p. Levante Editori, Bari, 1999, p. XLIX. Para más información sobre la recepción de *Oracula chaldaica* en Pselo, *cfr.* E. DELLI, “Entre compilation et originalité. Le corps pneumatique dans l'oeuvre de Michel Psellos”, C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*... *cit.*, pp. 211-229; sobre la mediación de Pselo en la transmisión de *Oracula chaldaica* a Pletón, *cfr.* L. BRISSON, “Pléthon et les Oracles Chaldaïques”, M. CACOUROS – M. H. CONGOURDEAU, (eds.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XX^e Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 2001)*, Peeters, Leuven – Paris – Dudley, 2006, pp. 127-142.

²³³ El propio Pselo se interesó en la figura de Sinesio, como lo demuestran las múltiples citas que de él hace en su obra; *cfr.* MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 32, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 110, 10, donde menciona la «ἡ παρὰ τῷ Συνεσίῳ λεγομένη τῶν ἀρετῶν τετρακτύς»; *cfr. item* U. CRISCUOLO, “Introduzione”, *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo*... *cit.*, p. 35; es más, como indica P. PIETRO SANTI, “Introduzione”, *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii 'De insomniis'. Scholia cum glossis. Introduzione, testo critico e appendici a cura di Paolo Pietro Santi. Presentazione di Giulio Guidorizzi*... *cit.*, p. XLIX, Pselo es una de las fuentes utilizadas literalmente, aunque sin reconocimiento, por el mismo Nicéforo Gregorás para la exégesis de *Oracula chaldaica* recogidos en la obra de Sinesio.

No hallamos una mención directa a las *ιδέαι*; tampoco a las *μορφαί* aristotélicas o a los *λόγοι* de la tradición filónica, estoica y plotiniana; sin embargo, se mencionan, como objetos del conocimiento del alma y entidades situadas en el Intelecto, entre el Alma y el Uno, las *Especies inteligibles* (τῶν νοητῶν εἰδῶν), que fácilmente pueden identificarse con las mismas *ιδέαι*:

ἀνενεχθεῖσα [ἡ ψυχὴ] δὲ καὶ τῶν νοητῶν εἰδῶν καὶ τῷ ὑπὲρ νοῦν ἐνὶ προσεγγίσασα ἀγνώστως ἔχει τὴν ὑπερνόησιν.²³⁴

Esta referencia representa una de las gradaciones de la jerarquía ontológica del Ser, tal como es descrita por Plotino,²³⁵ a través de la cual el alma se aproxima al Uno (τῷ ὑπὲρ νοῦν ἐνὶ), momento en el que adquiere metadiscursivamente la supraintelección (ἀγνώστως ἔχει τὴν ὑπερνόησιν), para abismarse en la quietud, olvidándose de sí misma y de lo que, con anterioridad, observó precisamente, cesando, una vez ha suspendido todas sus facultades (δυνάμεις) en la luz inmiscible (τῷ ἀκηράτῳ φωτὶ).²³⁶

Tomadas en este sentido, las *Especies inteligibles* pueden ser equiparadas a otras varias entidades a las que Pselo hace referencia con antelación. Ello es posible gracias a la evolución que el neoplatonismo adquiere en la filosofía de Proclo y al vínculo que, a partir de ella, se establece entre tradición platónica y *Oracula chaldaica*, donde tales entidades comparecen, de forma supositicia, como correlato estructural de aquellas *Especies*, una vez que tanto los unos como los otros son objetos noéticos del Ser, *i. e.*, *Inteligibles*. En cualquier caso, se trataría de entidades ordenadas gradualmente en cuanto a la naturaleza de acuerdo con el orden gnoseológico en que van siendo descubiertas en el proceso introspectivo que desemboca en la anulación mística de las facultades del alma.²³⁷ En este sentido, al nombrarse las *Especies inteligibles* al final del proceso discursivo, hemos de suponer que detentan mayor realidad ontológica que las entidades que han sido referidas antes que aquellas *Especies*.

Observemos las diferentes clases de *Inteligibles* que el alma va gradualmente conociendo desde un principio, en su tránsito microcósmico y macrocósmico, a través de una somera descripción del mismo. Una vez que el alma se repliega en sí, inteliendo la naturaleza apropiada (τὴν οἰκείαν φύσιν), conoce sus armonías esenciales (τάς τε οὐσιώδεις ἐαυτῆς ἀρμονίας), los números hipostáticos (τοὺς ἐνυποστάτους ἀριθμούς) y figuras de tal forma (τὰ

²³⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 1, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 1, 10-11 [«y siendo elevada <el Alma> por entre las *Especies inteligibles* y una vez aproximada al Uno que está por encima del Intelecto puede efectuar metadiscursivamente la supraintelección» *v.i.i.l.*].

²³⁵ PLOTINO V 1, 1.

²³⁶ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 1, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 1, 16.

²³⁷ PLOTINO, V 1, 1; *ibidem* I 6, 8; PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1968), vol. 1, p. 110.

τοιουτότροπα σχήματα) que posee como imágenes inefables de las realidades celestes (ὡς εἰκόνας ἀρρήτους ἔχει τῶν οὐρανίων).²³⁸ Expresiones tan vagas y poéticas como éstas reflejan el halo místico de *Oracula chaldaica*, que Pselo explica siguiendo a Proclo.²³⁹ Sin embargo, hemos de pensar que, de acuerdo con lo que el mismo Pselo nos dice en otro tratado,²⁴⁰ cuando el alma remonta la naturaleza y comienza a conocerse a sí misma (ψυχὴ ἑαυτὴν γνοῦσα), se apercibe, en un primer momento, de los λόγοι y semillas de los seres mundanos; gracias al conocimiento de estos elementos llega a saber que ella misma está radicada en lo divino (ὅτι θεῖον ἔχει ἀξίωμα).

Cuando el alma se inclina hacia el Intellecto y refleja los espectáculos inteligibles (τὰ νοητὰ [...] θεάματα) de allí, observa en todo las potencias intelectivas (τὰς [...] νοερὰς δυνάμεις), encontrando en ello motivo de excelso placer. Cuando el alma se libera del cuerpo, se le muestra y le acompaña la decantada pradera de la verdad (τὸ θρυλλούμενον τῆς ἀληθείας πεδῖον) de la que Platón hablase.²⁴¹ Entonces, se lanza intelectivamente (νοερῶς) hacia los seres, discerniéndolos, y, aún, capta, concibe y une (συνάπτει) lo que ha sido generado con el objeto de discernir (διακρίνεσθαι) y lo que lo ha hecho con el mismo objeto del captar, concebir y unir (συνάπτεισθαι), *i. e.*, toma conciencia refleja de los elementos formales con los que el entendimiento comprende y aprehende.²⁴² Sólo después de este escalonamiento, arriba el alma a las Especies inteligibles, para, finalmente, aproximarse cuanto puede al Uno y dar cima a todas las facultades psíquicas e intelectivas que se anulan en él.

Vemos, pues, que el proceso descrito para el Alma en general es el que siguen las almas particulares y que, por otra parte, este proceso que se inicia con el repliegue del Alma en sí y que continúa con su aproximación al Intellecto, consiste en una progresión de la conciencia de sí, llevada, precisamente, a través de las Especies inteligibles, de modo que llega a ser en y para sí, en identidad con la variedad de objetos inteligibles que, en harmónica sinfonía de contemplaciones, llega a descubrir, consiguientemente, en el sentido de descubrirse a sí. Por tanto,

²³⁸ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 1, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 1, 3; *cfr.* la expresión «τὰ ἄρρητα», equivalente de «τὰ συνθήματα», como referencia a los objetos que, teniendo su origen en Dios, en el Padre, el Alma tiene y que se convierten en objetos de conocimiento una vez que el Alma progresa en el conocimiento reflejo de sí misma. Se trata de expresiones que Pselo toma del comentario de Proclo a *Oracula chaldaica*. Para ello, *cfr. infra*, el epígrafe dedicado a la interpretación de las Ideas en el contexto de tales oráculos.

²³⁹ PROCLO, *Eclogae de philosophia Chaldaica*, ed. É. des PLACES (1971), p. 207, 1-2.

²⁴⁰ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 47, 1-9; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 34; en esta ocasión, Pselo se basa en PLOTINO V 1, 1.

²⁴¹ PLATÓN, *Phaedrus* 248b: «τὸ ἀληθείας πεδῖον»; *cfr. item* MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 24, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 100, 14-15, donde, siguiendo a DAMASCIO, *in Phaed.* I 551, se refiere a la pradera inteligible como paraíso inmaterial y orden supranatural de los seres y de los bienes divinos que corresponde a las almas que han observado su condición de imágenes del Padre, que es su modelo (παράδειγμα): «καὶ ἐστὶν αὐταῖς αὐτὴ καὶ λειμὼν καὶ παράδεισος ἡ ὑπερφύης τάξις τῶν ὄντων καὶ ἡ τῶν θεῶν ἀγαθῶν ἀποκλήρωσις».

²⁴² *Ibidem*, § 1, p. 1, 1-10.

se trata de un método con el que realizar la vieja sabiduría cifrada en la fórmula delfica del «γνώθι σαυτόν», esta vez expresada a través de una modulación metafísica que extiende la particularidad subjetiva a la dimensión universal del macrocosmos, haciendo de aquella limitada alma particular un microcosmos, sin que, por ello, pueda hablarse aún de personalidad, en el sentido cristiano del término.

7.3. La influencia de *Oracula chaldaica* en la (in)determinación de los Inteligibles

En muchos opúsculos, el Inteligible, en tanto que correlato objetivo de la contemplación intelectual que efectúa el Alma, *i. e.*, viene mentado con otras expresiones distintas de la de «νοητός», tales como «τὰ θεῖα», «τὰ ἄρρητα», «τὰ συνθήματα» o «πληρώματα». Estas referencias, que conllevan un buen grado de vaguedad e indeterminación conceptual, tienen su origen en la formulación gnóstica y caldea de los elementos intermedios de la cadena ontológica de eones que va desde el Uno hasta el mundo sensible; no obstante, también aparecen en los textos de Plotino y de Proclo con frecuencia.²⁴³ Esta filiación conceptual de las expresiones confirma que no se trata de meras referencias reductibles al hecho empírico del pensamiento que un alma particular efectúa, sino de correlatos objetivos de intelección que tienen significado tanto a nivel psíquico como cósmico y, en esta medida, tanto en el plano microcósmico de lo particular como en el macrocósmico de lo universal.

La expresión «πληρώματα», que Proclo utiliza,²⁴⁴ es empleada por Pselo para indicar que las almas, siendo superiores a la naturaleza, contienen géneros intelectivos (νοερά γένη) y las más bellas composiciones (κάλλιστά τε συνθήματα) que pueden tomar del «primer Padre» (παρὰ τοῦ πρώτου πατρὸς), *i. e.*, de Dios, en la denominación con que usualmente viene referido en *Oracula chaldaica*, pero sin que ello implique que puedan adquirir tales multitudes inteligibles (πληρώματα).²⁴⁵ En otro tratado, Pselo explica que tales «multitudes» son cúmulos de senos o cavidades (κόλπων) que actúan como potencias modeladoras (ζωοποιούσες δυνάμεις) propias de la actividad anímica.²⁴⁶ La propia Alma consiste en estas Razones intelectivas y divinos símbolos

²⁴³ JESÚS IGAL, S. I., *Plotino. Enéadas I-II. Introducción general, traducción y notas de Jesús Igal*, Gredos, Madrid, 2002, p. 310, n. 40, donde con ocasión de PLOTINO II 9, 5, dice que «Plotino interpreta por ‘lo inteligible’ lo que los gnósticos llamaban ‘πλήρωμα’»; *cfr. ibidem*, p. 314, n. 55, donde llama la atención sobre la inspiración que los gnósticos recibieron del Prólogo del *Evangelio* de Juan, según se evidencia en IRENEO DE LEÓN, *Adversus haereses* I 8, 5.

²⁴⁴ PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1904), vol. 2, p. 103, 4.

²⁴⁵ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 18, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 87, 20, Como indica J. O. URMSON, *The Greek Philosophical Vocabulary*, Duckworth, London, 2001, p. 136, el término «πλήθος» es usado, generalmente, en el neoplatonismo para significar la abigarrada multitud de entes que participan del Uno y que, a la vez, se oponen a él gracias a tal relación de dependencia; *cfr.* PROCLO, *Institutio theologica* 1, ed. DOODS y DAMASCIO, *De principiis* 2, ed. RUELLE.

²⁴⁶ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 9, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 20, 10.

(τῶν νοερῶν λόγων καὶ τῶν θείων συμβόλων) en la medida en que ella misma, al igual que el Intelecto, pero en un plano inferior,²⁴⁷ es una multiplicidad de Especies (πλήρωμα τῶν εἰδῶν) que subsiste con un solo aspecto (ιδέα) y que se halla ligada a Dios, gracias a que participa de tales composiciones (συνθεμάτων). Este aspecto unitario logrado a través de una tal compilación de formas, composiciones y Razones intelectivas (νοεροὶ λόγοι) llega a constituir la especie simple (εἶδος ἀπλοῦν) o la Razón (λόγος) por la cual un alma se diferencia de otra, si bien se mantiene entrambas la identidad en cuanto a la substancia (κατ' οὐσίαν).²⁴⁸

Tales sagradas composiciones (ιερῶν συνθημάτων) son referidas por Pselo en uno de sus comentarios exegéticos a *Oracula chaldaica*,²⁴⁹ como el objeto del que el Alma ha de tomar conciencia, recordando, por anámnesis, lo que el Padre depositó en ella en un principio. Sólo cuando el Alma sale del olvido puede el Intelecto paterno (ὁ πατρικὸς νοῦς) recibir de parte de ella estos símbolos divinos, estas Razones sagradas (τῶν ιερῶν λόγων) en las que ella misma consiste; símbolos y Razones que o bien proceden de las Especies intelectivas, o bien tienen origen en las Hénadas divinas. Siendo el alma nuestra propia esencia, nosotros mismos somos imágenes de las substancias intelectivas, simulacros de las composiciones desconocidas.²⁵⁰ Nuestra alma puede pensar estas composiciones, pasando de las Intelectivas a las Inteligibles, pero no puede pronunciarlas.²⁵¹

Las Ideas aparecen citadas en dos lugares de la compleja trama de tríadas cósmicas de *Oracula chaldaica*. En primer lugar, se hallan en el orden de Hécate, que es posterior al Intelecto y que puso la marca de las Ideas (τὸν τῶν ιδεῶν τύπον) en el mundo. Se trata de un orden doblemente creatriz (δημιουργικὴν), ya que, por una parte, contiene en el Intelecto los inteligibles, mientras que, por otra parte, induce lo sensible en los diversos mundos.²⁵² En segundo lugar, las Ideas constituyen una de las fuentes creatrices (αἱ δημιουργικαὶ πηγαί) que se sitúan entre la tríada de la Fe, la Verdad y el Amor, por una parte, y la fuente del Sol, por otra. Gracias a la fuente

²⁴⁷ *Ibidem*, § 10, p. 21, 17-21, donde, con el fin de explicar la teoría de la unimultiplicidad, se emplea la misma expresión de «πλήρωμα τῶν εἰδῶν» aplicada al Intelecto: «καὶ πάντα τὰ νοερά εἶδη καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσὶ καὶ καθ' αὐτὸ ἕκαστον. καὶ πᾶς νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν, ὁ μὲν ὁλοκωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρων ἐστὶ περιεκτικός. καὶ πᾶν νοερὸν εἶδος αἰδίων ἐστὶν ὑποστατικόν»; Pselo se basa en PROCLO, *Institutio Theologica* § 177, 2, ed. E. R. DOODS, p. 177, donde se aplica al Intelecto, por su capacidad de «comprender» las Ideas: «πᾶς νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν, ὁ μὲν ὁλικωτέρων, ὁ δὲ μερικωτέρων ἐστὶ περιεκτικός εἰδῶν».

²⁴⁸ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 9, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 20, 12-22. *cfr.* la expresión «πλήρωμα τῶν ἐλλάμψεων», con la que *ibidem*, § 38, p. 143, 21, se refiere a las determinaciones que recibe la naturaleza de los seres en la medida en que cabe interpretar la Naturaleza como Destino (εἰμαρμένην); *cfr. item ibidem*, § 38, 144, 24-26, donde, además de reiterar esta distinción específica de las almas, se dice que las especies de las almas son las que determinan las almas en cuanto son numéricamente distintas.

²⁴⁹ *Ibidem*, § 38, p. 144, 17-26.

²⁵⁰ *Ibidem*, § 38, p. 144, 22-23: «οἱ μὲν εἰσιν ἀπὸ τῶν νοερῶν εἰδῶν, τὰ δὲ ἀπὸ τῶν θείων ἐνάδων. καὶ ἐσμὲν εἰκόνες μὲν τῶν νοερῶν οὐσιῶν, ἀγάλματα δὲ τῶν ἀγνώστων συνθημάτων».

²⁵¹ *Ibidem*, § 38, p. 146, 1-6.

²⁵² *Ibidem*, § 40, p. 149, 25-26: «ὡς μὲν κατέχων τὰ νοητά, αἴσθησιν δὲ ἐπάγων τοῖς κόσμοις».

creatriz de las Ideas, el mundo, y todo lo que en él se halla, está determinado por una forma, una masa, un aspecto y por su propia vida.²⁵³ Después de las cuatro esferas sublunares, se dan los órdenes divinos y los géneros (γέννη) de los elementos.

7.4. El estudio del Alma

A diferencia del Intelecto, sea el imparticipable o el participable, el Alma, que no posee el pensamiento puro como una de sus actividades propias, no subsiste en cuanto a la substancia, sino sólo en cuanto a la mera subsistencia (κατ' μετουσίαν τοῦ νοῦ).²⁵⁴ Al participar del Intelecto participable, el Alma obtiene esta subsistencia por derivación de la actividad pensante del Intelecto, que se halla por encima de ella. Si el Intelecto primero contenía las Ideas creatrices o las Especies inteligibles y si el Intelecto secundario contenía meramente las especies físicas, el Alma contiene, en un plano aún inferior, las Especies que el Intelecto contenía primariamente. Por ello, puede decirse que el Alma es, imaginariamente (εἰκονικῶς), los Inteligibles, mientras que es, paradigmáticamente (παραδειγματικῶς), los entes sensibles que están bajo ella.²⁵⁵

Lo característico del Alma es, pues, hallarse en un estado intermedio entre el mundo Inteligible y el mundo sensible. Esta misma idea se corresponde con la interpretación que Pselo hace de *Timaeus*,²⁵⁶ donde dice que el Alma, volviéndose a la derecha encuentra los Inteligibles (τὰ νοητά), mientras que a la izquierda encuentra los sensibles.²⁵⁷ En otro pasaje que tiene el cometido de explicar en qué sentido afirma Platón que el Alma es, a la vez, generada e inmortal,²⁵⁸ Pselo, siguiendo el comentario de Proclo a *Timaeus*,²⁵⁹ afirma que, por encima de ella se sitúa el orden divino (τὸν θεῖον διάκοσμον) y los Intelectos, tanto los que son inaprehensibles (ἀσχέτους) para el alma, como los mundanos (ἐγκοσμίους) de los que sí puede participar.²⁶⁰

²⁵³ *Ibidem*, § 40, p. 150, 1-3: «αἱ δημιουργικαὶ πηγαὶ ὥσπερ ἡ τῶν ιδέων, καθ' ἣν σχῆμα καὶ ὄγκον ἔχει καὶ εἶδος καὶ ζωὴν ἰδίαν ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ».

²⁵⁴ *IDEM*, *De omnifaria doctrina* § 29, 6; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 29.

²⁵⁵ *Ibidem*, § 30, 10, p. 30: «καὶ πάντα ἔχει δευτέρως τὰ εἶδη ἃ ὁ νοῦς πρώτως ἔχει»; cotéjese este pasaje con *IDEM*, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 11, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 22, 17-21, donde repite esta tesis empleando expresiones muy parecidas: «καὶ πάντα ἔχει τὰ εἶδη ἃ ὁμοῦς πρώτος ἔχει. Καὶ πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα, παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητά, εἰκονικῶς δὲ τὰ νοητά».

²⁵⁶ PLATÓN, *Timaeus* 36b-d.

²⁵⁷ Cfr. otras referencias a los Inteligibles en MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 5, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 8, 24; por otra parte, *ibidem*, § 13, P. 69, 7-8, Pselo nos informa de que hay tres clases de Inteligible en función del grado de materialidad que detentan: «τὸ νοητὸν τριττόν· τὸ ἐνυλον ὡς τὰ φυσικά, τὸ αἰυλον ὡς τὰ θεῖα, καὶ τὸ μέσον ὡς τὰ μαθηματικά ἕξω ὕλης».

²⁵⁸ *IDEM*, *De omnifaria doctrina* § 51; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 38.

²⁵⁹ PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL (1904), vol. 2, p. 124, 27-28.

²⁶⁰ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 51, 13-14; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 38.

7.5. La repercusión de la Psicología en la Antropología

Plotino había tomado el estado intermedio del Alma como paradigma para definir al ser humano. Entendido éste, en sentido propio, a partir de la condición del Alma que, a la vez, separa y une el mundo inteligible y el mundo sensible, cabe definirlo como ser fronterizo entre ambos mundos.²⁶¹ Quedaba establecido, así, el ámbito propio del hombre, así como sus dos posibilidades principales: ascender desde el estado intermedio del Alma hacia el Intelecto y aún más allá, o descender, degradándose en la contingencia y apariencia del mundo sensible; igualmente, quedaba sancionada la relación biunívoca que se da entre el macrocosmos del universo y el microcosmos que, como imagen suya, es el hombre. Recogiendo estas ideas y cotejándolas con los desarrollos de la psicología de Proclo, Pselo nos presenta los tres grados de humanidad que definen al hombre.

Este estudio supone un paso desde la concepción metafísica y cosmológica de la Psicología a la concepción antropológica de la misma, sin que todavía quepa hablar de Psicología en sentido moderno. El hombre es el Hombre en sí (αὐτοάνθρωπον), vale decir, la Idea de Hombre o el hombre intelectual (νοερός), que es el hombre divino y el verdadero; en un segundo plano, se encuentra el hombre lógico (λογικός), que es capaz de tres grados de conocimiento subordinados entre sí, como son la intelección (νοήσις), el pensamiento discursivo (διάνοια) y la opinión (δόξα); el último grado del hombre está representado por el hombre sensible (αἰσθητικός), que tiene tres facultades naturales ordenadas entre sí, como son el ánimo (θυμός), el deseo (ἐπιθυμία) y la naturaleza (φύσις).²⁶²

Ocurre que las diferentes facultades del hombre se deben a la forma en la que la especie especialísima (εἰδικώτατον εἶδος) determina los diferentes λόγοι que contiene para cada una de aquéllas;²⁶³ ello quiere decir que, por una parte, tales facultades no se diferencian en cuanto a la especie (κατ' εἶδος) y que, por otra parte, aun cuando corresponde un λόγος a cada facultad, no es uno y el mismo para una misma facultad de dos especies diferentes, como por ejemplo el λόγος de la facultad sensible del alma no es el mismo en el hombre y en un animal irracional. Cada ser vivo tiene diferentes grados de realidad correspondientes a las diversas facultades de su alma, como son el nivel físico, el nutritivo, el desiderativo y el racional. Estas facultades se diferencian, dentro de una misma especie especialísima, por los λόγοι que, a pesar de la dificultad que entraña su contacto

²⁶¹ PLOTINO III 7, 7.

²⁶² MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 31, 9; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 30.

²⁶³ *Ibidem*, § 39, 12-15, p. 33; en este mismo párrafo, Pselo nos informa de que la especie especialísima indica la existencia perfecta, añade que el género no subsiste si no contiene especies: «καὶ τὸ μὲν εἰδικώτατον εἶδος αὐτοτελὴ δηλοῖ ὑπαρξιν· τὸ δὲ γένος ἄνευ τῶν εἰδῶν οὐχ ὑφέστηκεν».

mutuo, pueden diferenciarse en cuanto a la esencia (ἐκ τοῦ τί ἐστι) como accidentes en sí (τὰ καθ' αὐτὰ συμβεβηκότα) observados, desde un punto de vista dialéctico, en las substancias.²⁶⁴

Si, por otra parte, en correspondencia con el modelo cosmológico, volvemos a considerar al hombre a partir de las facultades del Intelecto y del Alma, de igual modo que las especies se hallaban en ellas, tenemos que también se hallan en el hombre individual. En él, tienen las especies dos modalidades de existencia: pueden hallarse en el intelecto (ἐν τῷ νῷ [...] τὰ νοερὰ εἶδη), condición que hace que se hallen todas unidas; o pueden hallarse en el alma (ἐν ψυχῇ [...] τὰ ψυχικὰ εἶδη) del hombre, condición que hace que las especies se den separadas y sin mezclarse.²⁶⁵ Esta interpretación no reproduce con fidelidad la teoría de Plotino, de acuerdo con la cual las Ideas, en el Uno, se dan unidas y sin discriminación; mientras que, en el Intelecto, se dan, de acuerdo con la teoría de la unimultiplicidad, unidas y, a la vez, separadas, aunque predominando la separación para diferenciar el estado intelectual del que corresponde al Uno, en el que se anula toda distinción discursiva, ya que, al objetivizar, divide y, en última instancia, se divide a sí mismo; por fin, en el alma, las Ideas se dan separadas y ya no propiamente como Ideas o Intelectos, Inteligibles o Inteligencias particulares, sino como λόγοι.²⁶⁶ En esta ocasión, Pselo atribuye al Intelecto la condición de unidas que las Ideas tienen en el Uno de Plotino, mientras que atribuye al Alma la condición de separadas que las Ideas tienen en el Intelecto de Plotino. Pselo añade que la situación de las especies en el intelecto del hombre le procura orden, mientras que la situación de las Ideas en el alma del hombre completan (συμπληροῦ) su substancia,²⁶⁷ con lo que viene a yuxtaponer al neoplatonismo de Plotino y de Proclo un elemento de la lógica aristotélica que se hace lugar común a partir de su reformulación en *Isagoge* de Porfirio y en los comentarios que a esta obra dedicaron los miembros de la escuela neoplatónica de Alejandría.

²⁶⁴ *Ibidem*, § 40, 9-13, p. 34; la distinción de los puntos de vista desde los que se estudia el Alma, entre los que se hallan el físico, el matemático y el filosófico, la realiza Pselo *ibidem*, § 44, p. 35; junto a ellos, cita el punto de vista dialéctico, de acuerdo con el cual se conocen las razones substanciales consideradas en sí mismas: «ὁ δὲ διαλεκτικὸς καὶ τοὺς οὐσιώδεις λόγους ὡς καθ' αὐτοὺς ὄντας ἐπιννοεῖ». Para el catálogo de las diferentes facultades del alma que, dentro de una especie dada, vienen determinadas por sus correspondientes λόγοι, *cfr. Ibidem*, § 61, 1-7, p. 41, donde se mencionan la facultad física (φυσική), la desiderativa (ὀρεκτική), la sensible (αἰσθητική) y la estimativa (δοξαστική) y se establecen dos relaciones: por una parte, la relación entre facultad estimativa y Razones que median entre las sensibles y las Razones puras e inmatrimales (τῶν αὐλῶν καὶ καθαρῶν λόγων) y las especies sensibles (τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν); por otra parte, a la facultad sensible le hace corresponder estas últimas especies sensibles, que también denomina exteriores (τὰ ἐκτὸς εἶδη). En ambos casos, la relación tiene el significado de determinar la facultad de que se trate a través de las razones o especies que le corresponden en tanto que correlato gnoseológico; nótese bien que esta relación cognoscitiva tiene, a la vez, un valor óntico en la medida en que el objeto de conocimiento determina y modela la facultad del alma por la que es conocido.

²⁶⁵ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 32, 1-2; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 30.

²⁶⁶ PLOTINO I 1, 10.

²⁶⁷ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 32, 10; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 30: «τὰ ψυχικὰ εἶδη συμπληροῦ τὴν οὐσίαν ἡμῶν».

7.6. La repercusión de la Estética en la Psicología

Si, como hemos visto, la Cosmología y la Psicología antiguas quedan estrechamente relacionadas gracias al vínculo natural entre el plano macrocósmico y el microcósmico, también se da una relación entre Psicología y Estética. A diferencia de lo que ocurre con las otras disciplinas, la Estética está tan estrechamente relacionada con la Metafísica que apenas se distingue de ella. No obstante, aunque el objeto de análisis estético siga siendo el mundo inteligible, es preciso que lo desglosemos de la Metafísica.

Siguiendo a Plotino,²⁶⁸ Pselo utiliza el término «εἶδος» para referir el estado que el alma adquiere una vez se ha habituado suficientemente a la Belleza. Se trata de un proceso de transfiguración por el que va pasando progresivamente de la facticidad a εἶδος, y de éste al λόγος, de modo que se hace incorpórea, intelectual y termina por consolidarse como una unidad divina,²⁶⁹ de modo que, aun cuando el alma es ya una entidad bella en sí misma, su trato con la Belleza le hace serlo en un grado mayor.

Esta deificación estética del alma está posibilitada gracias al mismo proceso por el cual los pintores llegan a palmar en un cuadro una imagen o escritura semejante al Prototipo (πρωτότυπον) que contemplan. Este proceso se articula sobre el alma, pues, mediante la visión de que es capaz, llega a recibir modalmente en ella el Arquetipo (ἀρχέτυπος), dejando que la silueta del Paradigma (παράδειγμα) se modele con precisión, con el resultado de obtener así una imagen inteligible psíquica en el alma (νοητὸν ἄγαλμα ἐν τῇ ψυχῇ). En este contexto, Pselo utiliza también el término «ἰδέα», equiparándolo al Arquetipo y al Paradigma e identificándolo explícitamente con el Prototipo: «οὕτω δὲ πρὸς τὸ ἀσώματον ἀφορῶντες ἰδέαν, τὴν εἰκόνα μεταμορφοῦσι πρὸς τὸ πρωτότυπον».²⁷⁰

8. Biología y monstruosidad

Dejando a un lado las consideraciones cosmológicas o metafísicas, la sexta de las diez cuestiones naturales que Pselo escribe, como respuesta a sus alumnos, constituye un ejemplo de teratología en el que trata de dar razón del hecho de la monstruosidad observable en algunos fetos. Pselo aborda la

²⁶⁸ PLOTINO I 6, 6, 13-20.

²⁶⁹ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 4, 73-76; J. M. DUFFY (1992), p. 12: «τούτοις γὰρ καὶ ψυχὴ καθαρεῖσα εἶδος ἐστὶ καὶ πάντῃ ἀσώματος καὶ νοερὰ καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ».

²⁷⁰ P. CANART, "Les «morceaux choisis» de Psellus du Vaticanus Graecus 712", *Boletino del Classici* 26 (2006) § 19, p. 11 [«de este modo, observando la Idea incorpórea, transfiguran la imagen con relación al Prototipo»].

cuestión desde un punto de vista biológico, siguiendo las pautas de Aristóteles e Hipócrates, intercalando alguna que otra cita bíblica.²⁷¹

Pselo explica que, normalmente, la generación se produce gracias al concurso de las Razones (λόγοι) que se hallan en el esperma, tanto en el masculino como en el femenino, encargadas de conferir al feto sus rasgos físicos;²⁷² ahora bien, quien propiamente tiene esta facultad es el hombre, ya que la mujer, en realidad, tiene esperma, pero no λόγος.²⁷³

Mas no siempre el feto que así se genera presenta la forma esperada, sino que la naturaleza puede operar prodigiosamente (τερατουργεῖν). Ello ocurre cuando un ser se modela a partir de naturalezas distintas (έτεροφυῶν); lo que se debe a que, si bien es la semilla (σπέρμα) la que produce el feto, la naturaleza genérica (ή καθόλου φύσις) contiene todas las especies (πάντα τὰ εἶδη) inmixtas y en los géneros de sus semillas se hallan las Razones (οἱ λόγοι) de todas las especies. Del concurso de todas esta variedad cualitativa (παντοποιοῦ) en la naturaleza se abre la posibilidad real del portento. Cuando, en cambio, la generación se produce a partir de la natural tendencia y proclividad al predominio de una especie (ένι κρατηθῆναι εἶδει φιλεῖ), entonces, tenemos las hipóstasis normales. Aun cuando todas las combinaciones son posibles, quedan ellas canceladas (μέμυκεν) en el caso de las hipóstasis normales, gracias a la actividad exclusiva de la especie pertinente (τὸ οἰκεῖον εἶδος). Sólo en el caso de que la artera (παντεχνής) materia sostenga la posibilidad de engendrar (έκφυῖναι) a partir de diferentes especies (έτεροειδῶν), se da el caso de la hipóstasis extrañada (τὴν ἀλλοτρίαν ὑπόστασιν), el caso de los portentos (τὰ τέρατα). Hay ejemplos de seres humanos con cabeza caballuna y patas boyunas; otros prolongan su nariz al modo del elefante; así hay que explicar los legendarios centauros (μυθικοὶ κένταυροι) y los así denominados «hormigo-leones» (μυρμηκολέοντες); así, los seres humanos con cara de buey o los seres boyunos con cara de hombre que menciona Aristóteles.²⁷⁴ Incluso, ocurre con las patas de las mustelas que, aun siendo conformes al universal, son contrarias a la naturaleza, parcialmente considerada. En segundo lugar, cabe la posibilidad de que las malformaciones, que Hipócrates califica de animalescas (θηριώδεις), se originen por la doblez o la estrechez de la matriz (τῆς μήτρας ἐπίπτυξις ἢ στενότης).

²⁷¹ *Ibidem*, § 16, 6, p. 53-54: “διὰ τίνα αἰτίαν τῶν γεννωμένων τινὰ τερατοειδῆ γίνονται”; el caso de la referencia veterotestamentaria es *Job* 4, 11.

²⁷² MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 114, 1-3; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 62: «τὸ ἀποκρινόμενον σπέρμα ἢ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς ἢ ἀπὸ τῆς γυναικός· τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς λόγους ἔχει τῶν ἐν αὐτῷ ἡθῶν καὶ τρόπων καὶ τῆς μορφῆς, καὶ ἀπὸ τῆς μητρὸς δὲ ὡσαύτως».

²⁷³ *Ibidem*, § 110, 5-8, 1, p. 61: «συμβάλλεται δὲ καὶ τὸ θῆλυ πρὸς τὴν κύησιν ἐξυγραινομένη τὴν μήτραν ἐν ταῖς μίξεσιν ἢ δὲ ὑγρασία αὕτη σπέρματος μὲν οὐκ ἔχει λόγον, οἷον δὲ ὕλη γίνεται τῇ καταβολῇ τῆς ἀνδρώας γονῆς».

²⁷⁴ ARISTÓTELES, *Physica* 198b 32.

Mucha menos importancia confiere Pselo a la explicación que del mismo fenómeno dan los adivinos que se basan en las observaciones de los signos celestes, a los que, en vez de astrólogos, Pselo denomina astrónomos (ἀστρονόμους).²⁷⁵ Dicen éstos que la causa de los seres compuestos de dos naturalezas (διφυοῦς) reside en la superposición de los signos zodiacales.

Ninguna de estas tres explicaciones se halla en otro opúsculo en el que, igualmente, se pregunta por el origen de los monstruos (τὰ τέρατα).²⁷⁶ Comienza explicando que los λόγοι son en los seres vivos como las primeras marcas (τοὺς προτέρους τύπους) que recibe la cera. En particular, se ocupa de los λόγοι físicos (οἱ φυσικοί): de ellos nos dice que son indivisibles e incorpóreos, que se hallan en el esperma y en cada parte del ser biológico que los contiene y que se clasifican en los encargados del crecimiento (θρεπτικοί) y los que confieren forma (διαπλατικοί). Cuando el esperma que los contiene es recibido por la matriz, engendran un ser vivo, confirmando a éste sus propiedades, del mismo modo que las propiedades de un todo —e. g., un árbol— se hallan en sus partes —e. g., en las ramas—.

Pselo niega que la causa de los monstruos pueda residir en la escasez o en el exceso de esperma, ya que las Razones que éste contiene, como ocurre con la Idea de círculo, son inmateriales y, por tanto, no caen bajo la categoría de la cantidad. La causa ha de buscarse, pues, en la materia, que sí es una causa susceptible de determinación cuantitativa (ποσόν) según haya de más o de menos (παρὰ τὸ ἐνδεῖν καὶ πλεονάζειν). Pero, además, la materia es susceptible de determinación cualitativa (ποιόν). De este pasaje nos interesa destacar la diversa forma de razonar de Pselo sobre lo incorpóreo y lo corpóreo. Lo incorpóreo, como en el caso de los λόγοι, no necesita en absoluto de determinaciones cualitativas ni cuantitativas, mientras que lo corpóreo, como en el caso de la materia, necesita de ambas de cara a consistencia.²⁷⁷ Los λόγοι tienen, pues, un fundamento ontológico objetivo equiparable al de las figuras geométricas, pero carecen de consistencia real, de modo que sólo pueden existir determinados cualitativa y cuantitativamente en una instancia particular, como la que les aporta la materia.

²⁷⁵ No obstante, ya Platón había diferenciado los unos de los otros, refiriéndose a Ptolomeo como al astrónomo por antonomasia; cfr. PLATÓN, *Respublicam* 531a. En EPICURO, *Epistulae* (ed. H. USENER, *Epicurea*, Leipzig, 1887), p. 40, el término ἀστρολόγος comienza a dejar de designar al astrónomo para referirse al astrólogo, despojado ya de connotación científica.

²⁷⁶ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 33, 27.

²⁷⁷ *Ibidem*, § 13, p. 22-24: «ἀπλῶς οὖν εἰ καὶ δυνάμεις αὗται ἀσώματοι, δέονται συμμετρίας ποσοῦ καὶ ποιού, ἐπεὶ καὶ ὁ κύκλος ἀσώματος, ἀλλὰ δέεται εἰς σύστασιν ποιού τινος καὶ ποσοῦ» [«si también, pues, son estas potencias incorpóreas, en absoluto necesitan de simetría, de cantidad y cualidad, como también sucede con el círculo que es incorpóreo, pero para consistir necesita de cierta cualidad y cantidad» v.i.i.l.].

9. Ética e inteligibilidad

Las especies de los seres se mantienen esencialmente invariables, de forma que no es posible el salto cualitativo de una a otra.²⁷⁸ Este es el rasgo más característico del esencialismo eidético que, desde Platón hasta la gran difusión que la teoría de la evolución de las especies adquiere con la obra Charles Darwin, en el siglo XIX, sirvió como fundamento *de iure* a la distinción que, *de facto*, se observa entre las especies. Ahora bien, la interpretación de la Ética como un proceso de imitación moral de un modelo en el que se mantiene una semejanza entre éste y la imagen,²⁷⁹ le permite decir a Pselo que, si bien las especies de la vida no se convierten ni se transforman entre sí, a base de imitar el hombre la naturaleza modélica de los Ángeles o de los Arcángeles, puede remontarse a géneros superiores (τὰ ὑπερέχοντα γένη), ya que la imagen de quien imita acaba teniendo semejanza respecto al modelo (παράδειγμα) al que aspira. Si, dada la condición de imagen de Dios (εἰκόνα θεοῦ) que el hombre, como Creatura, tiene, puede, en la medida de sus posibilidades (ὅσον εἰκὸς τὰς ἐνεργείας), imitar éticamente la naturaleza de Dios, con mucha mayor facilidad podrá imitar las potencias subsiguientes de la jerarquía.²⁸⁰ Con esta cuestión, Pselo se alinea con la tradición ética de la «ὁμοίωσις θεῷ», que, tras Platón y los alejandrinos, habíamos encontrado en Juan Damasceno.²⁸¹

Pselo dedica varios tratados a establecer el lugar que, dentro de la jerarquía del Ser, corresponde a las Virtudes.²⁸² Al hacerlo, pone de manifiesto la relación que se da entre la Teología,

²⁷⁸ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 48, 1; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 36: «οὐ μεταβάλλει τὰ κατ' οὐσίαν ἕτερα εἶδη τῆς ζωῆς εἰς ἄλληλα».

²⁷⁹ *Ibidem*, § 48, 6-7, p. 37: «ἡ δὲ εἰκὼν ὁμοίωσιν ἔχει πρὸς τὸ παράδειγμα».

²⁸⁰ *Ibidem*, § 48, 8, p. 37.

²⁸¹ JUAN DAMASCENO, *De virtutibus et vitiis*, P.G. 95, 96A; IDEM, *Encomium in sanctum Joannem Chrysostomum*, P.G. 96, 764A; IDEM, *Vita Barlaam et Joasaph*, ed. G. R. WOODWARD – H. MATTINGLY (1983), p. 344, 20; *ibidem*, p. 580, 12.

²⁸² Un estudio general sobre la recepción de la jerarquía neoplatónica de las Virtudes en Pselo y en Eustracio de Nicea es el de A. PAPAMANOLAKIS, “L'échelle néoplatonicienne des vertus chez Psellus et chez Eustrate de Nicée”, C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists... cit.*, pp. 231-242. Nuestro estudio, sigue pautas propias; citaremos un bello pasaje que refleja hasta qué punto Pselo asume personalmente esta orientación ética. Tras un estudio del dogma de la Resurrección cristiana, Pselo establece la correspondencia entre los diversos elementos que permiten relacionar análogamente, por una parte, el cuadro de un pintor que mira al Paradigma —Dios, la primera Belleza— y, por otra parte, el alma humana que se conduce observándolo: MIGUEL PSELO, *Theologica I* § 104, 35-48, ed. P. GAUTIER (1989), p. 412: «ἐπεὶ οὖν ζωγράφοι τυγχάνομεν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ ἀρετῶν, δεῖ ἡμᾶς καὶ λόγον ἔχειν τῆς ἐπιστήμης καὶ πρὸς τὸ παράδειγμα βλέπειν καὶ κατὰ τὴν ἐκείνου ιδέαν ἀπομοιοῦν ἑαυτοὺς. ὁ μὲν οὖν πίναξ ἡ ἡμετέρα πέφυκε ψυχῇ· χρώματα δὲ αἱ ἀρεταί· ἡ δὲ τῶν χρωμάτων κράσις ἡ τῆς γραφικῆς ἐπιστήμης δύναμις· τὸ δὲ παράδειγμα ὁ θεός· ἡ δὲ πρὸς τοῦτο ὄρασις τὸ αἰεὶ πρὸς τὸν θεὸν νεύοντας, οὕτως τὰς ἑαυτῶν καταχρῶζειν ψυχάς· ἡ δὲ τῆς εἰκότος πρὸς τὸ πρῶτον κάλλος ἐμφέρει τὸ τῆς ἐπιστήμης τυγχάνει κεφάλαιον. ἐκείνος τοίνυν μακάριος ὁ μετ' ἐπιστήμης τὰς ἀρετὰς μετιὼν καὶ πρὸς τὸ θεῖον ἀποβλέπων εἶδος ὡς πρὸς παράδειγμα καὶ οὕτως ἐμφερῇ πρὸς ἐκείνην τὴν ιδέαν τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἐργαζόμενος». Hemos de llamar la atención sobre el hecho de que, en el presente pasaje —donde por dos veces se saca a relucir la observación del Paradigma en los términos en que, en *Timaeus*, lo hacía el Demiurgo platónico para ordenar el mundo—, contrariamente a lo que sucede con «παράδειγμα», el término «ιδέα» no se identifica exactamente con Dios, sino que, más bien, significa el aspecto de éste. Es el bello aspecto con que Dios, en calidad de «τὸ πρῶτον κάλλος» —piénsese en la Idea de Bien platónica y en la historia de su interpretación neoplatónica como Uno—, nos induce a considerarlo como modelo ético. Los neoplatónicos se adelantaron con mucho

la Ontología y la Axiología. En particular, nos interesa saber cuáles son los elementos y cuál el orden de esta jerarquía. En primer lugar, está Dios, que está situado axiológicamente más allá de todas las virtudes.²⁸³ En segundo lugar, se hallan los Paradigmas (παραδείγματα) de las virtudes, que, al hallarse más allá de toda substancia (ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν), son substancias intelectivas (οὐσίαι νοεραὶ) y Virtudes en sí (αὐτοαρετῆς).²⁸⁴ En tercer lugar, se hallan las virtudes naturales (αὐτοφυοῦς) y relativas (ὡς ἔξωθεν), que se ordenan en orden decreciente de acuerdo con la siguiente serie: teúrgicas, teoréticas, purificativas, políticas, y éticas;²⁸⁵ acerca de ellas, Pselo nos informa de que las teoréticas tienen mayor virtud purificativa que las que se denominan «catárquicas».²⁸⁶ Por último, en cuarto lugar, se hallan los Ángeles.²⁸⁷

La misma condición de posibilidad de la Ética, radicada en el pensamiento práctico (πρακτικὸς λογισμὸς), consiste en el hecho de que el Alma está hecha a imitación (ἀφομοιοῦται) del orden inteligible, *i. e.*, de Dios, los Arcángeles, los Ángeles y demás Potencias; de acuerdo con ello, las acciones del alma serán divinas, angélicas, etc., dependiendo del orden que, mediante la acción moral, hacen valer.²⁸⁸

Esta radicación ontológica del alma en el mundo inteligible, así como la supremacía edificante que las virtudes teoréticas detentan sobre el resto de virtudes, hace que la práctica de la virtud sea asunto de contemplación y ejercicio intelectual. Ahora bien, al igual que sucede en Dios, la contemplación de las Razones es sólo una de las dos formas de actividad posibles para el hombre. Antes de crear el mundo, Dios conoció las Razones (λόγους) de toda Creatura; después de crearlo, ejerce su sabia Providencia sobre el mundo, que es algo inferior (τῶν χειρόνων) a las Razones.²⁸⁹ De forma análoga, el hombre, identificado con el alma, se eleva sobre su propia condición a fin de contemplar aquellas Razones de acuerdo con las cuales Dios creó el mundo, sean ellas Razones

al particular sentido que, con otras connotaciones, Nietzsche y Foucault habrían de dar al lema «*nulla ethica sine aesthetica*»; desgraciadamente, en muchos foros contemporáneos, se toma la parte por el todo.

²⁸³ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 69, 11-13; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 45: «ὁ μὲντοι θεὸς ἀρετῆς ἐστὶ μείζων, οὐ μόνον τῆς ὡς ἔξωθεν καὶ τῆς αὐτοφυοῦς, ἀλλὰ καὶ τῆς αὐτοαρετῆς»; *cfr.* la afirmación de la trascendencia de Dios respecto a las virtudes *ibidem*, § 66, 12-13, p. 44: «ὁ γὰρ θεὸς ἐπέκεινα ἀρετῆς καὶ παντὸς ἀγαθοῦ καὶ πάσης τελειότητος».

²⁸⁴ *Ibidem*, § 67, 8-11, p. 44: «εἰσὶ δὲ καὶ ἐπέκεινα τούτων ἕτεραι ἀρεταὶ ἀρεταί, αἱ μὲν οἰοῦνται παραδείγματα τῶν λοιπῶν ἀρετῶν, αἱ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν· αἵτινες οὐ συμβεβήκοντα εἰσὶν, ὥσπερ ἐπισυμβεβήκασι ἡμῖν αἱ λοιπαὶ ἀρεταί, ἀλλ' οὐσίαι νοεραὶ καὶ ὑπερούσιαι»; los términos de referencia a partir de los cuales estas virtudes suprasustanciales actúan como Paradigmas son las virtudes al uso, *i. e.*, las teúrgicas, teoréticas, purificativas, políticas y éticas. La determinación de estos Paradigmas de las virtudes como «virtud en sí» se halla *ibidem*, § 69, 13, p. 45.

²⁸⁵ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina* § 67, 1-8; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 44.

²⁸⁶ *Ibidem*, § 66, 5-6, p. 43: «αἱ δὲ τελείως καθαρεῖσαν τὴν ψυχὴν ἀπασχολοῦσιν εἰς τὴν θεωρίαν τῶν νοητῶν».

²⁸⁷ *Ibidem*, § 66, 10-11, p. 44: «πάσαις δὲ ταῖς τῶν ἀγγέλων τάξεσιν ἡ ἀρετὴ συμπρόεισιν».

²⁸⁸ *Ibidem*, § 62, 8-9, p. 42: «ἐπεὶ δὲ πᾶσι τοῖς κρείττοσιν ἀφομοιοῦται ἡ ψυχὴ, θεῶ, ἀρχαγγέλοις, ἀγγέλοις, καὶ ταῖς λοιπαῖς δυνάμεσιν».

²⁸⁹ *Ibidem*, § 72, 6-7, p. 46: «πρὸ πάσης τῆς κτίσεως τοὺς λόγους αὐτῶν [τῶν ὁλῶν] ἐπιστάμενος, τὴν δὲ καθ' ἣν τῶν χειρόνων ποιεῖται τὴν πρόνοιαν».

supranaturales (ὑπερφυεῖς), intelectivas (νοερούς), anímicas (ψυχικούς), o meramente físicas (φυσικούς);²⁹⁰ ahora bien, realizada la contemplación, no está, por ello, consumado el conjunto de la virtud, pues aún le falta convertirse en instrumento de Dios para realizar aquella Providencia divina, si bien, para llevarla a cabo, no ha de dejar de mantener la contemplación de las Razones mencionadas.²⁹¹ Se pone, así, en evidencia la necesidad que tiene el hombre de perfeccionar su virtud práctica a través de un regreso (ἐπιστροφήν) a Dios, que ha de discurrir a través de la razón científica (διὰ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου) y la contemplación teórica del Paradigma (τῆς τοῦ παραδείγματος θεωρίας) que ha de modelar en sí por imitación del prototipo (τὸ πρωτότυπον), *i. e.*, de Dios.²⁹² Esta es la perfección (τελειότης) y el bien (ἀγαθόν) que proceden de Dios, como, análogamente, procede la substancia (οὐσία) y el ser (τὸ ὄν) del Intelecto (τοῦ νοῦ), *i. e.*, del ser real (τοῦ ὄντως ὄντος) y del ser primero (τοῦ πρωτῶς ὄντος).²⁹³

10. Lógica

10.1. La fundamentación dialéctica de los seres en la naturaleza inteligible

Pselo dedicó varios opúsculos a estudiar el sentido de la Dialéctica, distinguiendo las diferentes acepciones que la palabra adquiere en los sistemas filosóficos de Platón, Aristóteles y los estoicos, entre otros.²⁹⁴

Para Platón, la Dialéctica es el método de la división (διαίρετικήν μέθοδον) que comprende dos operaciones: a) proceder del uno a la multiplicidad y b) regresar desde la multiplicidad al uno.²⁹⁵ Pselo completa este sentido de la Dialéctica platónica con las pautas que Plotino había indicado al respecto.²⁹⁶ De este modo, la Dialéctica platónica es un proceso que, partiendo de los seres sensibles, indaga su naturaleza psicológicamente (ψυχῇν), distinguiendo las especies (εἰς διάκρισιν τῶν εἰδῶν), señalando los géneros primeros (τὰ πρῶτα γένη) y mostrando cómo los seres se constituyen a partir del ensamblaje inteligible de ambos (τὰ ἐκ τούτων νοερώς πλέκουσα). En este sentido, la Dialéctica es la ciencia (ἐπιστήμη) que funda la

²⁹⁰ *Ibidem*, § 72, 10-12, p. 46: «ἐν δὲ τῷ θεωρεῖν ἀναβὰς ὁρᾷ τοὺς λόγους ἀπάντων, τοὺς φυσικούς, τοὺς ψυχικούς, τοὺς νοερούς, τοὺς ὑπερφυεῖς».

²⁹¹ *Ibidem*, § 72, 12-13, p. 46: «καὶ γίνεται ὄργανον τοῦ θεοῦ, ὁμοῦ τὲ πρὸς ἐκεῖνον ὁρῶν καὶ τῶν τῆδε ποιούμενος πρόνοιαν».

²⁹² *Ibidem*, § 72, 13-15, p. 46.

²⁹³ *Ibidem*, § 73, p. 46.

²⁹⁴ IDEM, “Περὶ διαλεκτικῆς εὐδαιμονίας καὶ τοῦ καλοῦ”, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 4, ed. J. M. DUFFY (1992), p. 12-14; y IDEM, : “Περὶ ἐρωτήματος διαλεκτικοῦ καὶ περὶ διαλεκτικῆς”, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 13, ed. J. M. DUFFY (1992), p. 40-43.

²⁹⁵ IDEM, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 13, 33-34; J. M. DUFFY (1992), p. 41.

²⁹⁶ PLOTINO I 3, 4, 9-22.

naturaleza de los entes en lo inteligible (ἐνιδρύει τῷ νοητῷ).²⁹⁷ Hay que destacar el hecho de que Pselo entiende que estas operaciones noéticas no son meras especulaciones o reglas, sino que constituyen una ciencia que, a través de sus corolarios, alcanza legítimamente a la misma realidad.²⁹⁸

Pero no sólo nos informa sobre la Dialéctica platónica considerada en sí, ni a partir de la interpretación de Plotino. También es posible conocer la Dialéctica platónica por contraste con las versiones que, después de Platón, dio Aristóteles y los estoicos. El primero interpreta la Dialéctica dentro del contexto de la silogística, mientras que para los estoicos la Dialéctica era la ciencia del decir con verdad (ἐπιστήμην τοῦ ἀληθῶς λέγειν), estimándola como la más perfecta filosofía (τῆς τελεωτάτης φιλοσοφίας).²⁹⁹

10.2. El objeto de la ciencia, más allá de los géneros y las especies que lo definen

A la hora de explicar las diferentes formas de predicar un término y la forma en que aquellas determinan la denominación de las cosas, siguiendo a Juan Damasceno,³⁰⁰ Pselo se esfuerza en hallar la forma de dar razón de la particularidad de cada ser, con independencia de los principios, géneros y especies de los que participe. Parece que Pselo lamenta esta pauta que se remonta a Platón y a Aristóteles, que estuvieron de acuerdo en afirmar que acerca de los individuos no hay ciencia.³⁰¹

Para Pselo, son los individuos concretos y reales los que deben investigarse, precisamente porque, en sí mismos, rehúyen la participación de la especie a la que pertenecen.³⁰² Se ha de notar que, con todo, sigue vinculando al individuo con sus respectivos géneros y especies a través de la expresión platónica de «participación» (μετεχωμένων). Esta posición, tan atenta a la existencia hipostática de los seres, está perfectamente de acuerdo con la valoración cristiana de las realidades individuales y, tal vez, es la misma que invita a Pselo a interpretar la investigación sobre los géneros y las especies como una forma de rehuir el problema del estudio de las realidades concretas que los constituyen, al menos, numéricamente.³⁰³ Puede contarse el pasaje como un indicio de la

²⁹⁷ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 4, 1-10; J. M. DUFFY (1992), p. 12.

²⁹⁸ *Ibidem*, § 4, 16-18, p. 12: «οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ οἶον ὕλην ἔχει τὰ ὄντα».

²⁹⁹ *Ibidem*, § 13, 31-32, p. 41.

³⁰⁰ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 102, 34, p. 4.

³⁰¹ *Cfr. supra*, el capítulo sobre Aristóteles.

³⁰² MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 6, 78-79; J. M. DUFFY (1992), p. 19-20: «ζητοῦμεν δὲ τοὺς τῶν ὑπάρξεων ὅρους, οὐ τῶν μετεχωμένων εἰδῶν καὶ γενῶν».

³⁰³ *Ibidem*, § 6, 78-79, p. 19-20: «καὶ διὰ τὴν τῆς φύσεως τῶν ἀτόμων ἄγνωσαν ἐπὶ τὴν τοῦ εἶδους κοινωνίαν καταφυγόντες».

perspectiva empírica que, dos siglos después y en el contexto universitario de Oxford, haría famosa Ockham.

10.3. La naturaleza de las substancias segundas

Al igual que Aretas, Pselo sigue a Simplicio a la hora de comentar algunos pasajes de *Categoriae*.³⁰⁴ Lo que puede decirse de las substancias segundas con respecto a la categoría de la Relación es lo mismo que en el caso de la relación entre las substancias primeras, consideradas como un todo (ὅλῳν). La substancia segunda no es un ejemplo de relación, pues no cae bajo la categoría de la Relación: no se predica ‘hombre’ de ‘algún hombre’ (τινὸς ἄνθρωπος), sino de un hombre particular, *i. e.*, del sujeto de una substancia primera, *e. g.* de Sócrates; lo mismo ocurre con las demás substancias segundas, como ‘buey’ y ‘madera’.³⁰⁵

Por otra parte, siguiendo esta vez a Juan Damasceno, Pselo advierte que no se ha de confundir la especie (εἶδος) con la forma (μορφή) ni con la figura (σχῆμα). Aunque en la forma se manifiesta la especie, es la especie la que contiene tanto la forma como la figura.³⁰⁶

10.4. Principios sobre el manejo de los géneros

Con este título,³⁰⁷ Pselo aborda directamente el problema de la división genérica tal y como la presenta Aristóteles a lo largo de todo el libro IV de *Topica*.³⁰⁸ El filósofo bizantino sintetiza las cuestiones que el Estagirita señaló con mayor extensión y recoge también algunas de las críticas que Aristóteles —al que en varias ocasiones se refiere, con veneranda expresión, como «ὁ φιλόσοφος»— intercaló con ocasión de la mención de aquéllas. Como el mismo autor nos hace ver al final del opúsculo, todas las cuestiones ennumeradas nacen de otra cuestión principal y anterior a ellas, a saber, la de distinguir correctamente qué términos son propiamente géneros y qué otros, aun pareciéndolo, no lo son.³⁰⁹ A pesar de que el texto de Pselo no reviste originalidad alguna, merece enumerar las cuestiones que trata para recordar qué problemas le suscitó al genio de Aristóteles el estudio de los géneros y especies y, a la vez, para poder ver cuáles de ellas eran las que Pselo estimó

³⁰⁴ ARISTÓTELES, *Categorías* 8a, 25-26; SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 198, 4-18.

³⁰⁵ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 9, 46-48; J. M. DUFFY (1992), p. 32.

³⁰⁶ *Ibidem*, § 9, 72-73, p. 33.

³⁰⁷ *Ibidem*, § 12, p. 38; el título dice exactamente Ἀφορμαὶ τῶν περὶ τὰ γένη ἐπιχειρημάτων.

³⁰⁸ El pasaje corresponde a ARISTÓTELES, *Categorías* 70b, 7-9.

³⁰⁹ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 12, 84-85; J. M. DUFFY (1992), p. 40; además de servir de entremés para la lectura íntegra del texto aristotélico, Pselo le dice al supuesto interlocutor literario al que dirige el escrito que tiene una finalidad adicional: «ἵν' ἔχῃς ἐντεῦθεν καὶ περὶ τῶν λοιπῶν ἐφοδεύειν καὶ εἰδέναι τίνα μὲν κυρίως γένη, τίνα δὲ δοκοῦντα μὲν, οὐκ ὄντα δέ».

de importancia. Las cuestiones que Pselo recoge alcanzan a un número de doce; las referimos al pasaje aristotélico correspondiente:

- i. Si una especie pertenece a uno u otro género de los considerados [*Topica* IV, 2, 121b].
- ii. Si hay que considerar la diferencia como género [*Topica* IV, 2, 122b]. Por su importancia, mencionaremos la distinción entre ambos conceptos. En la división de los géneros no puede operarse igualmente sobre la substancia (οὐσία) y la cualidad (ποιόν). En este sentido, no puede decirse que la cualidad de la blancura (τὸ λευκόν) sea una especie del género ‘cisne’ o del género ‘nieve’, ya que, aunque la blancura cualifica a la substancia de ‘cisne’ y a la de ‘nieve’ no comparten una misma naturaleza, sino que la una es cualidad y las otras son substancias. Lo puesto en un género con vistas a especificarlo, *i. e.*, la cualidad, no puede participar de las especies que se ordenan bajo él. Esto se debe a que lo que participa de una especie no puede participar de ninguno de los géneros que se ordenan sobre ella.
- iii. Si es el género o la diferencia la que da lugar a la especie [*Topica* IV, 2, 122b].
- iv. Si el género se dice como diferencia [*Topica* IV, 2, 123a].
- v. Si el género es opuesto a un término y la especie, a ninguno [*Topica* IV, 3, 123a].
- vi. Si los géneros y especies coordinados (συστοίχων) siguen un mismo orden ascendente que descendente [*Topica* IV, 3, 124a].
- vii. Si en los géneros y las especies coordinados, dado el caso de que un término deje de ser, dejarán de ser los que de él dependen [*Topica* IV, 3, 124a].
- viii. Si la especie participa de acuerdo con algo (κατά τι) respecto del género en cuestión [*Topica* IV, 5, 146a].
- ix. Si la pasión (πάθος) se dice género de aquello que hay pasión [*Topica* IV, 5, 126b].
- x. Si lo que sigue al todo es género o diferencia [*Topica* IV, 6, 127a]. En esta cuestión se plantea la fundamentación lógica del paradigma ontológico con que Aristóteles se opuso al paradigma henológico de la metafísica platónica.³¹⁰
- xi. Se trata de saber si los términos que siguen a todos los entes —que, como el ser (τὸ ὄν) y el uno (τὸ ἓν), se predicán de todos ellos— deben ser considerados como géneros. Pselo no profundiza en la cuestión y se limita a reproducir el pasaje aristotélico en el que se señalan las consecuencias una vez que se asume la hipótesis de que esta clase de términos son géneros.³¹¹
 - a) la relación predicativa entre el ser y el uno, de acuerdo con la mayor generalidad del primero, implicaría que ‘ser’ fuera predicado como género de ‘uno’, siendo éste una especie de

³¹⁰ ARISTÓTELES, *Topica* IV 6, 127b: «Σκοπεῖν δὲ καὶ εἰ μὴ συνώνυμον τὸ γένος τῷ εἶδει· κατὰ πάντων γὰρ τῶν εἰδῶν συνωνύμως τὸ γένος κατηγορεῖται».

³¹¹ IDEM, *Topica* IV 6, 127a.

‘ser’; b) dada esta relación, como es necesario que la especie que se ordena bajo un género también se predique de todos los términos de los que es posible predicar tal género, el uno se predicará de todos los términos de los que es posible predicar el ser, *i. e.*, de todo ente. Ahora bien, siendo esto contrario al principio de que la especie se predica de menos términos de los que puede predicarse cualquiera de los géneros que, por tener mayor extensión, la comprenden, se llega a que no pueden considerarse el ser y el uno como géneros, y, con ello, a la validación de los principios predicativos que fundamentan el paradigma ontológico que caracteriza a la metafísica aristotélica y que supone no sólo una innovación, sino la clave de las críticas realizadas por Aristóteles contra Platón.

- xii. Si la diferencia se predica del género con relación a su esencia (ἐν τῷ τί ἐστι τῶν εἰδῶν) [*Topica* IV, 6, 128a].
- xiii. Si la esencia corresponde con mayor propiedad al género o a la diferencia [*Topica* IV, 6, 128a].

10.5. Sinopsis de las cinco voces

En el opúsculo *Σύνοψις τῶν πέντε φωνῶν καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν τῆς φιλοσοφίας*,³¹² Pselo explica, con serena pedagogía, la causa de que los filósofos crearan el concepto de especie (εἶδος). En su explicación, que sigue las pautas de Porfirio y de Juan Damasceno, se refiere a ella como a un concepto histórico y gnoseológico, sin tomarla directamente como una entidad metafísica; es más, el hecho de que su explicación se centre en la génesis del concepto hace ver que lo interpreta instrumental y no absolutamente. En este sentido, dice lo siguiente:

οἱ παλαιοὶ ἰδόντες τὰ ἄτομα ὅτι εἰσὶν ἄπειρα καὶ τὸ πλῆθος, ὅμοια δέ, ἔταξαν καὶ ὠνόμασαν αὐτὰ ἓν εἶδος.³¹³

Con la mención a la semejanza (ὅμοια) de una multitud de seres, Pselo pone de manifiesto el proceso cognoscitivo (ἰδόντες) articulado sobre las categorías de lo uno y lo múltiple a partir del que resulta útil hablar de especies. Por otra parte, esta utilidad es posible gracias a un instrumento más básico: el lenguaje. La especie es un concepto nacido de la semejanza de un grupo de seres, pero el concepto se reifica en la palabra y es por la necesidad de pronunciarla (ὠνόμασαν) por lo que adquiere el reconocimiento institucional de la comunidad que se sirve de ella, en este caso, la de los filósofos. La multitud de individuos es, en cuanto al concepto, una especie (ἐν εἰσιν

³¹² MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 50, 264-266; J. M. DUFFY (1992), p. 186-189.

³¹³ *Ibidem*, § 50, 1-3, p. 186 [«Los antiguos, viendo que los individuos son indefinidos y multitud, pero semejantes, los establecieron y denominaron una especie» *v.i.i.l.*].

εἶδος); gracias a a) la vigencia conferida al concepto tanto por la comunidad pensante, que es el elemento subjetivo, aunque trascendental y, por tanto, universal; como a b) la patencia del *fundamentum in re* de la semejanza, que es el elemento objetivo y real de la especie, se usa lo *solidum* de la palabra «εἶδος». En el caso de los hombres, tendremos «la especie humana» o, lo que es lo mismo, la «naturaleza humana» (τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν). Gracias a los elementos subjetivos y objetivos de la gnoseología, está justificado el uso de que todos los hombres se llamen comúnmente (κοινῶς καλοῦνται).³¹⁴ Hay que destacar que el paso que se da desde los individuos a la especie supone el salto de una heterogeneidad: la que se da entre seres reales individuales y el concepto.

Un proceso análogo ocurre en el proceso gnoseológico que, esta vez, se limita al campo conceptual. Se trata de la reunión de todas las especies constatadas bajo el concepto de género. Esta vez no hay heterogeneidad en el proceso gnoseológico, ya que, al reunir todas las especies observadas de hecho (πάντα τὰ τοιαῦτα εἶδη) e inducir (ἀναγάγοντες) después el género (γένος), no se ha producido un salto cualitativo: no ha habido abstracción, sino generalización conceptual.³¹⁵

El género, nos dice Pselo, es una voz (φωνή); ello permite explicar por qué un género cualquiera, como, *e. g.*, ‘animal’ puede ser denominado (ὠνόμασαν) por los filósofos antiguos como «γένος». Las diferencias explican que un mismo ser cambie, como hace un animal siendo racional (λογικόν) e irracional otras veces; el *proprium* es lo que caracteriza a una y solo a una especie; las coincidencias que se observan exteriormente a los individuos, coincidiendo y repitiéndose también, recibieron el nombre de accidentes. Recapitula Pselo:

εἰσὶν οὖν ἅμα πέντε ἅτινα καὶ φωναὶ ὀνομάζονται, γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον καὶ συμβεβηκός.³¹⁶

La definición y explicación de cada una de las voces sigue al pie de la letra la síntesis que, en *Dialectica*, Juan Damasceno había realizado a partir de *Isagoge* de Porfirio. Así, tenemos que el

³¹⁴ Empleamos la palabra «uso» en sentido institucional, como Ortega y Gasset la empleó, basándose, por otra parte, en HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*; este sentido institucional del uso del Signo o, más particularmente, de la palabra, es el objeto de las críticas que Derrida establece a partir del juego de la *différence-différance*.

³¹⁵ Esta distinción —aunque útil y, aún, verosímil— no es exacta en la medida en que la imagen de un solo individuo tiene, en la gnoseología humana, indicios de concepto; se entiende que éstos se multiplicaran exponencialmente por el número de individuos semejantes a los que se quiera hacer corresponder una imagen. Por otra parte, como decía Aristóteles y como ha venido diciendo después el empirismo de todos los tiempos, tampoco el concepto al uso es —al menos, en cuanto se da de forma consciente al hombre— puro, sino que, correlativamente, hay en él vestigios remanentes de Imagen; en particular, de las imágenes a partir de las que se indujo. Se entiende que los conceptos puros, *i. e.*, aquellos que se estiman como principios trascendentales por no permitir una mayor generalización a partir de ellos, sean sólo las categorías, tal como ocurre en la filosofía de Aristóteles y de Kant.

³¹⁶ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 50, 16-17; J. M. DUFFY (1992), p. 186 [«son, pues, en conjunto, cinco voces y las denominan género, especie, diferencia, *proprium* y accidente» *v.i.i.l.*].

género es lo que se predica en cuanto a la esencia de los términos que difieren en cuanto a la especie. Explica cómo se produce la división desde el género ‘animal’ hasta el ‘hombre’; cómo la especie de ‘hombre’, por no hallar ulterior división específica, constituye una especie especialísima; finalmente, recoge los tres tipos de género, a saber, el que constituye el progenitor, la patria y el que se divide en especies, siendo este último el sentido empleado por los filósofos.³¹⁷

En segundo lugar, la especie es lo que se predica en cuanto a la esencia de los términos que se diferencian en cuanto al número. Tiene relevancia el acuerdo de Pselo con Juan Damasceno a la hora de hacer incapié en la individualidad hipostática y personal de estos términos; ambos autores, defendiendo conscientemente la existencia individual del ser concreto, representan dos ejemplos de una metafísica cristiana que no se hallaba expresada ni siquiera en Porfirio, a pesar de que ambos toman a éste como fuente de interpretación de *Categoriae* de Aristóteles:

εἶδος ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ ἐν τῷ τί ἐστὶ κατεγορεύμενον, οἷον εἶδος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ τέμνεται εἰς Πέτρον, Παῦλον, Ἰωάννην καὶ τοὺς λοιποὺς κατὰ μέρος ἀνθρώπους, οἵτινες τῷ ἀριθμῷ διαφέρουσι. καλεῖται δὲ ὁ καθ’ ἕκαστα ἄνθρωπος ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑπόστασις, οἷον σὺ ὁ βασιλεὺς Ἰωάννης ἄτομον εἰς ἡ πρόσωπον ἢ ὑπόστασις, ὡσαύτως καὶ γὰρ κακεῖνος καὶ πάντες οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι.³¹⁸

Por otra parte, recoge dos acepciones de εἶδος. La primera corresponde a la forma (μορφή), entendida meramente y no en sentido aristotélico; la segunda, al término que resulta de la división del género, que es el sentido filosófico.

Pselo completa el estudio de las cinco voces porfirianas en el opúsculo *Περὶ τῶν πέντε φωνῶν*,³¹⁹ que, como el título indica, se refiere exclusivamente a ellas y no entra en el estudio de las categorías como tales. Aunque no se refiere a las Ideas platónicas por su nombre, Pselo recoge algunas consideraciones sobre el marco teórico en el que se comprenden, sea en la conceptualización del universal, del género, de la substancia y del modo predicativo.

En primer lugar, a modo de introducción, Pselo recoge el pasaje de *Dialectica* en el que Juan Damasceno explica por qué son cinco las voces, y no más ni menos.³²⁰ El pasaje explica de forma clara y sintética cómo el universal, tomado como término absoluto y sólo caracterizado

³¹⁷ *Ibidem*, § 50, 20-30, p. 187.

³¹⁸ *Ibidem*, § 50, 31-37, p. 187 [«especie es lo predicado en cuanto a la esencia de muchos que difieren en el número, como es especie el ‘hombre’ y se divide en Pedro, Pablo, Juan y el resto de los hombres particulares, los cuales difieren en el número. Y el hombre que es singular se llama individuo, Persona y sujeto, como tú, el emperador Juan, un individuo o Persona o sujeto, del mismo modo también yo y aquél y todos los hombres particulares» *v.l.i.l.*].

³¹⁹ El estudio de las cinco voces corresponde a *Ibidem*, § 51, 1-266, p. 191-199. la última parte del tratado, que estudiamos a parte, versa sobre las diez categorías.

³²⁰ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 5, 1-93, pp. 60-62.

negativamente por carecer naturalmente de determinaciones, las adquiere —a través de lo que, sin duda, constituye un precedente de la deducción trascendental de las categorías kantianas— para originar las cinco voces de la lógica aristotélica.

En sí mismo, el universal (καθόλου) es una voz semántica y articulable que se da de forma esencial o no esencial. Cuando se da de forma esencial (οὐσιώδης)³²¹ y se predica con respecto a la cualidad (ἐν τῷ ὅποῳ τί ἐστι) constituye la diferencia (διαφορὰν); cuando se da de forma esencial y se predica con respecto a la esencia (ἐν τῷ τί ἐστι), es ora el género (γένος), si se predica de los que difieren en especie, ora la especie (εἶδος), si se predica de los que difieren en número. Cuando el universal se da de forma no esencial (ἐπουσιώδης), es una voz (φωνή) que se observa sobre la base de la substancia (ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ), sea sobre la de una especie (ἐν ἐνὶ εἶδει), dando lugar al *proprium* (ἴδιον), sea sobre la de la multitud (ἐν πολλοῖς), dando lugar al accidente (συμβεβηκός).³²² Este desarrollo puede comprenderse con mayor claridad si lo presentamos gráficamente:

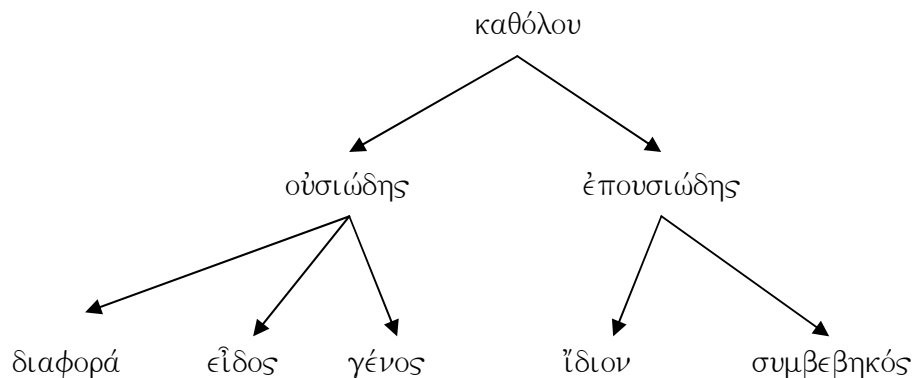


FIGURA 12

En sentido filosófico, el género es aquello bajo lo que se ordena la especie (ὧ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος) y, consecuentemente, lo que se predica en cuanto a la esencia de una multitud que difiere en cuanto a la especie:

³²¹ Cfr. el uso del término en FILÓPONO, *In Aristotelis Physica Commentaria*, ed. H. VITELLI (1887-1888), p. 38, 26. El significado del término lo explica Pselo mismo; cfr. MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 34-35; J. M. DUFFY (1992), p. 192: «οὐσιώδεις δὲ εἶδεται ὡς τῇ οὐσίᾳ συνόν τε καὶ ἀναφαινόμενον». La traducción dependerá de si vertimos οὐσία por *essentia*, siguiendo un criterio exclusivamente filológico, o por *substantia*, siguiendo el criterio filosófico que se remonta a William de Moerbeke y que se halla expresamente justificado en X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial – Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1998, p. 3: «es que para el propio Aristóteles la οὐσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκείμενον, el sujeto, lo *sub-stante*. En cambio, la esencia corresponde más bien a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι y los latinos *quidditas*, el 'lo que' es la οὐσία, la sustancia». Pselo mismo, además de en la explicación indicada, insiste en otro pasaje a la hora de explicitar la relación que el término «οὐσιώδεις» mantiene con la realidad, y, por ella, con la substancia y no con la esencia; el pasaje, que no es más que una apostilla, es MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 211-212; J. M. DUFFY (1992), p. 197: «ἡγουν οὐσιωδῶς καὶ πραγματικῶς καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός».

³²² *Ibidem*, § 51, 1-11, p. 190-191.

τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον.³²³

El género confiere (παρέχον) el nombre adecuado (τὴν οἰκείαν κλήσιν) a todos los términos que a él se ordenan, que, de este modo, obtienen su denominación por hallarse participando (μετεχομένοις) de él; toman tal denominación porque han recibido del género el nacimiento (γένεσιν) y la existencia (ὑπαρξιν).³²⁴ El género se caracteriza también en relación a las otras cuatro voces atendiendo al criterio de universalidad y substancialidad: siendo igualmente universal que la especie y la diferencia, es más general (καθολικώτερον) que ellos; por otra parte, siendo más substancial (οὐσιώδες) que el *proprium* y el accidente, es también más general que ellos.³²⁵

Por lo que respecta a la especie, aunque también se emplea «εἶδος» para indicar la forma o aspecto aparente (μορφή), en sentido filosófico tiene tres acepciones:³²⁶ en primer lugar, la especie es lo que se ordena bajo el género; en segundo lugar, la especie es el término del que se predica el género en cuanto a la esencia; finalmente, la especie es lo mismo que se predica en cuanto a la esencia de una multiplicidad que difiere en número.³²⁷ Pselo nos explica cómo se da el caso de que las dos primeras definiciones de la especie son, conceptualmente, idénticas, diferenciándose sólo por la relación que una especie establece con otra más general bajo la que se ordena, haciendo de ella un género; de este modo, estas definiciones valen para toda especie relativamente considerada (ἐπὶ παντὸς εἶδους ὑπαλλήλου) desde el punto de vista de la ascensión (ἀνάβασις) o del descenso (κατάβασις) en función de su extensión y de su intensión. En cambio, la tercera definición sólo corresponde a una clase particular de especie, a saber, la de menor extensión y mayor intensión, *i. e.*, la de la especie especialísima (εἰδικωτάτου).

A continuación, Pselo explica cómo se produce la división específica a partir de la categoría suprema (τὴν κυριωτάτην τῶν κατηγοριῶν), que es la de la substancia (τὴν οὐσίαν). Considerada como género generalísimo (γένος γενικώτατον) en la medida en que no se encuentra por encima de él ningún otro género, se divide de acuerdo con el desarrollo tradicional —tal como lo hemos encontrado en Porfirio, Juan Damasceno y Focio— hasta dar con la especie ‘hombre’.

³²³ *Ibidem*, § 51, 23-24, p. 91; este estudio del género lo realiza Pselo teniendo en cuenta las lecciones de JUAN DAMASCENO, *Dialectica* 9, 9-29 e *ibidem*, 36-44.

³²⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 27-29; J. M. DUFFY (1992), p. 191: «γένος δὲ κέκληται ὡς τοῖς ὑφ’ αὐτὸ πᾶσι τὴν οἰκείαν κλήσιν παρέχον καὶ ἀπ’ αὐτοῦ τὸν ὀνομασμὸν μετεχομένοις ἢ ὡς τὰ ὑφ’ αὐτὸ ἐντεῦθεν τὴν γένεσιν ἐσχηκότα καὶ τὴν ὑπαρξιν καὶ τὸν ὀνομασμὸν μετεκληφότα».

³²⁵ *Ibidem*, § 51, 32-35, p. 191-192: «προτέτακται δὲ τῶν λοιπῶν ὡς καθολικώτερον καὶ οὐσιώδες, καθολικώτερον εἶδους καὶ διαφορᾶς, οὐσιώδες ἰδίου καὶ συμβεβηκότος».

³²⁶ Para la lección de la especie, Pselo sigue la explicación de JUAN DAMASCENO, *Dialectica* 2-10, 5-14; 10, 136-153; 10, 172-182; 2-10, 45-55.

³²⁷ *Ibidem*, § 51, 36-40, p. 192: «πρῶτον μὲν εἶδος ἐστὶ τὸ ταπτόμενον ὑπὸ τὸ γένος, δεύτερον οὖν κατηγορεῖται τὸ γένος ἐν τῷ τί ἐστὶ, τρίτον τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ, ἐν τῷ τί ἐστὶ καὶ αὐτὸ κατηγορούμενον».

Hay que destacar que —a diferencia de Focio, pero de acuerdo con Juan Damasceno y el mismo Porfirio— Pselo incluye los términos izquierdos que no dan lugar a ulteriores subdivisiones:³²⁸

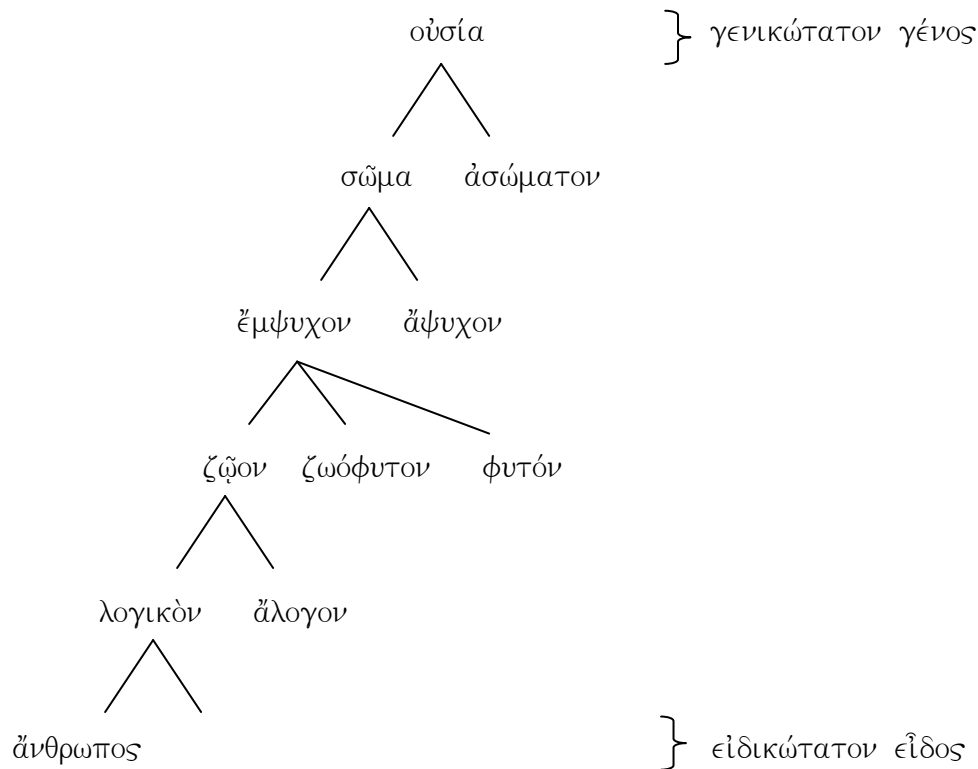


FIGURA 13

La especie, considerada en relación al género, es un término segundo; no obstante, no puede decirse con propiedad que sea secundario, ya que es en virtud de la especie mismo por lo que el género es género. Así, por la sola mención del género, nos vemos obligados a acordarnos de ella; como, tomando uno de los sentidos no filosóficos de género, al hablar del padre por necesidad hemos de recordar al hijo. Sin padre no hay hijo y sin el hijo no se podrá hablar del padre; del mismo modo:

ἄνευ γὰρ γένους εἶδη οὐ διαιροῦνται καὶ χωρὶς εἰδῶν γένος οὐχ ὑφίσταται.³²⁹

Pselo delata la influencia de la escuela neoplatónica de Alejandría a la hora de responder a la pregunta de si, considerando la definición del individuo como aquello que no está en un sujeto, no podrá decirse que un hombre particular se halla ordenado en o bajo el universal ‘hombre’. Habida cuenta de la cuaternaria clasificación de los seres en la que el universal (ὁ ἄνθρωπος) se define como aquello que se predica de un sujeto, pero que no se halla en un sujeto, mientras que el individuo (ὁ τις ἄνθρωπος) viene definido como lo que ni se dice de un sujeto ni lo que está en un

³²⁸ *Ibidem*, § 51, 44-49, p. 192.

³²⁹ *Ibidem*, § 51, 59-60, p. 192 [«sin género, no son divididas las especies, y, al margen de las especies no subsiste el género» v.i.i.l.].

sujeto,³³⁰ Pselo, siguiendo a los alejandrinos,³³¹ dice que la única forma de interpretar, manteniendo el acuerdo con Aristóteles, que un individuo se ordena al universal que, a la vez, constituye su especie es la siguiente:

ἀκούσεται ὅτι τὸ ἐν ὑποκειμένῳ ὁ Ἀριστοτέλης συμβεβηκὸς ὀρίζεται, ὁ δὲ τις ἄνθρωπος οὐχ ὡς συμβεβηκὸς ὑπόκειται τῷ καθόλου, ἤγουν πρὸς ὑπαρξιν τῷ καθόλου ὑπόκειται ὡς τὸ σῶμα τῷ συμβεβηκότι, ἀλλ' ὡς πρώτη οὐσία ὑπόκειται τῷ καθόλου πρὸς κατηγορίαν.³³²

10.6. Estudio de la división específica

En estrecha relación con la explicación de las cinco voces, Pselo se pronuncia sobre los puntos que, entre otros y siguiendo también las pautas de los alejandrinos, Aretas había explicado en su comentario a *Categoriae*. En particular, nos referimos a dos temas: a) la invalidación de los individuos como objetos de la división específica y b) la deducción trascendental entre las categorías.

Por lo que hace al lugar que corresponde a los individuos dentro de la división específica, Pselo, igual que Aretas en el lugar en el que se permitió sacar a colación el bello pasaje evangélico de las aves del cielo y los lirios del campo,³³³ los declara como objetos impropios de la división. Los individuos constituyen un todo, una unidad en virtud de la cual pueden ser caracterizados por su simpleza (ἀπλῶς); de lo contrario, tener que dividir los individuos —*n. b.*, además de una contradicción en los términos— significaría dejar de poner a salvo la simplicidad y la entidad el término que les determina específicamente como tales o cuales individuos, *i. e.*, de la especie especialísima. Manteniéndose ésta sin ser seccionada en ulteriores especies, a los individuos sólo les queda la posibilidad de ser o bien sustancias primeras o bien accidentes.³³⁴

³³⁰ ARISTÓTELES, *Categoriae* 1a -1b. las otras dos posibilidades, además de la del universal y la del individuo particular, vienen representadas por a) la gramática o lo blanco, que se definen por no decirse de un sujeto, pero por estar en un sujeto; y b) por la ciencia que, predicándose de la gramática, se dice de un sujeto, y, además, está en un sujeto, a saber, en el alma de quien la ha cultivado.

³³¹ AMONIO, *In Aristotelis Categoriae commentarius*, ed. A. BUSSE (1895), p. 26, 10-12 y FILÓPONO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. A. BUSSE (1898), p. 29, 7-11.

³³² MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 191-196; J. M. DUFFY (1992), p. 197 [«se habrá de entender que Aristóteles define accidente como lo que se halla en un sujeto, mientras que un hombre no subyace al universal como accidente; o mejor, que subyace al universal como el cuerpo al accidente con respecto a la existencia, pero que subyace como substancia primera al universal con respecto a la predicación» *v.i.i.l.*].

³³³ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν* § 88; p. 57, 21.

³³⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 206-210; J. M. DUFFY (1992), p. 197: «ἀπλῶς δὲ τὰ ἄτομα καὶ δυοδιαίρετά τε καὶ τὸ πρῶτον εἶδος μὴ σώζοντα ὡς τὸ εἰδικώτατον εἶδος τὸ μὴ εἰς εἶδη τεμνόμενον».

Pselo, al igual que Aretas,³³⁵ recoge el pasaje en el que Filópono llama la atención sobre la tesis aristotélica de que a los géneros intermedios y a las especies ordenados bajo géneros generalísimos distintos también les corresponden diferencias distintas, sean constitutivas (συστατικάί) o divisivas (διαίρετικάί). Sin embargo, cuando consideramos los géneros intermedios y las especies ordenadas verticalmente bajo un mismo género generalísimo, si bien es cierto que las diferencias constitutivas son siempre las mismas, en el caso de las diferencias divisivas, dándose el caso de que sean las mismas, puede ocurrir que no lo sean. Este último caso se da cuando, por ejemplo, al dividirse el género del ‘animal’ en sí en sus respectivas especies, aun cuando en todas se mantienen las diferencias constitutivas de lo animado (τὸ ἐμψυχον) y lo sensible (τὸ αἰσθητικόν), no en todas se mantienen las diferencias divisivas; antes bien, la diferencia de lo irracional (τὸ λογικόν) no puede dividirse, como puede en la diferencia de lo racional (τὸ λογικόν), en mortal (τὸ θνητόν) e inmortal (τὸ ἀθάνατον), sino en la de lo alado (τὸ πτηνόν), lo terrestre (τὸ χερσαῖον) y lo acuático (τὸ ἑνυδρον).

10.7. Sinopsis de las diez categorías

Dentro del opúsculo *Σύνοψις τῶν πέντε φωνῶν καὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν τῆς φιλοσοφίας*, Pselo nos ofrece un *précis* o compendio sobre las categorías aristotélicas que se subtitula *Σύνοψις τῶν δέκα κατηγοριῶν*, sin que por ello se halle dividido en una obra distinta.³³⁶ En él explica, también con tono pedagógico, cómo los antiguos filósofos observaron que en la naturaleza hay dos tipos de seres: los que son en sí y por sí, y los que tienen el ser en virtud de otro (τὰ δὲ ἐν ἑτέροις τὸ εἶναι ἔχοντα). Los primeros se denominan sustancias autoexistentes (αὐθύπαρκτα); los segundos se dicen en función de las nueve categorías que, por predicación paronímica, se remiten al sentido de la categoría de οὐσία. Tomada esta con las nueve restantes, constituyen el conjunto de los diez géneros generalísimos (γενικώτατα γένη).

A continuación, Pselo ofrece un breve apunte sobre cada una de las categorías. El carácter didáctico del escrito se pone en evidencia si cotejamos la definición de la *substancia* que aquí encontramos con la crítica que del mismo hace en el opúsculo titulado *Εἰς τὸ οὐσία πρᾶγμα αὐθύπαρκτον*.³³⁷ En el presente, no hay crítica alguna y define la substancia de acuerdo con *Dialectica* de Juan Damasceno como «πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν», siendo, precisamente, esta concepción el objeto de la crítica aludida. Por otra parte,

³³⁵ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 233, 234 y 235; pp. 162-163.

³³⁶ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 268-283; J. M. DUFFY (1992), p. 199-200; Pselo se basa en ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 159, 9-19, aunque es muy probable que hubiera leído los escolios de Aretas.

³³⁷ *Cfr. infra*.

también de acuerdo con Juan Damasceno, añade que la substancia se divide en corpórea e incorpórea.³³⁸

Aunque el tratado *Περὶ τῶν πέντε φωνῶν* no anuncia en su título el estudio de las diez categorías, de hecho, más de la mitad del mismo está dedicado a ellas.³³⁹ Lo que de él nos hace al caso son dos temas: a) la deducción trascendental de las categorías y b) algunos aspectos del estudio de la substancia.

Por lo que hace a la deducción trascendental de las categorías, hemos de comenzar diciendo que ya Aretas, siguiendo a Olimpiodoro, se había ocupado de ella.³⁴⁰ Pselo comienza diciendo que, puestos a estudiar las diez categorías, igual que había hecho en el caso de las cinco voces, conviene antes, para buena conducción y claridad del estudio, decir porqué son diez y no más ni menos.

El ser (τὸ ὄν) o bien no se da en un sujeto (μὴ ἐν ὑποκειμένῳ), y produce la substancia (τὴν οὐσίαν), o se da en un sujeto, y, entonces, produce el resto de las nueve categorías, que corresponden a los nueve tipos de accidentes definidos por el tipo de predicación permitido por cada una de tales categorías.

De este modo, cuando el ser se da en un sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ), o bien es en sí (καθ' αὐτό) o bien no es en sí (οὐ καθ' αὐτό). Cuando el ser que se da en un sujeto es en sí mismo, tenemos que o bien es divisible (μεριστὸν), o indivisible (ἀμέριστον). En el primer caso, siendo divisible, tenemos la categoría de la cantidad (τὸ ποσόν), mientras que en el segundo, siendo indivisible, tenemos la categoría de la cualidad (τὸ ποιόν). Cuando el ser que se da en un sujeto no es en sí, cabe la posibilidad de que se dé por la sola relación (σχέσις ἐστὶ μόνον), caso en el que produce la categoría de la relación (τὰ πρὸς τι); o de que se den, por relación de la substancia en sí (αὕτη ἢ οὐσία) con las tres categorías deducidas a partir del ser que se da en un sujeto (*i. e.*, τὸ ποσόν, τὸ ποιόν y τὰ πρὸς τι), las seis categorías restantes.

Hay que resaltar que estas seis categorías (τὸ ποῦ, τὸ ποτέ, τὸ ποιεῖν, τὸ πάσχειν, τὸ ἔχειν, τὸ κεῖσθαι), como la categoría de relación, corresponden al ser que se da en un sujeto y que

³³⁸ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 50, 81-83; J. M. DUFFY (1992), p. 189. Los pasajes que sigue son Juan DAMASCENO, *Dialectica* 1, 6-8, pp. 57-58 e *ibidem*, 30, 5-6, p. 111. Más adelante, asumiendo también acriticamente la definición de la substancia como realidad autosubsistente por razones didácticas, Pselo no sólo la divide en corpórea o incorpórea, como en el caso aquí indicado, sino que añade un géneto mixto a partir del corpóreo e incorpóreo; en esta lección sigue a DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE (1904), p. 151, 20-21; *cfr.* MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 52, 95-99; J. M. DUFFY (1992), p. 221: «διὸ οὐσία μὲν ἐστὶ πρᾶγμα αὐτὴπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν· αὕτη δὲ ἢ ἀπλῶς οὐσία ἢτοι ἢ καθόλου γένος ἐστὶ γενικώτατον καὶ ἔχει τρία εἶδη ὑποβεβηκότα εἰς ἃ διαιρεῖται, σῶμα, ἀσώματον καὶ μικτὸν ἐξ ἀμφοτέρων».

³³⁹ El estudio de las diez categorías corresponde a *Ibidem*, § 51, 268-875, p. 199-218.

³⁴⁰ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 237; p. 165, 29-37; Aretas se basa en OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1902), p. 54, 4-26.

no son en sí; esta condición sigue siendo vigente con independencia de que, de las seis categorías mencionadas, cuatro (τὸ ποῦ, τὸ ποτέ, τὸ ποιεῖν, τὸ πάσχειν) se deriven de la combinación de la substancia con categorías que, como la cantidad y la cualidad, corresponden al ser que se da en un sujeto y que son en sí. De este modo, cuando la substancia en sí se combina con la cantidad, se generan las categorías del lugar (τὸ ποῦ) y del tiempo (τὸ ποτέ); cuando la substancia se combina con la cualidad, se generan las categorías de la acción (τὸ ποιεῖν) y la pasión (τὸ πάσχειν); en tercer y último lugar, cuando la categoría de la substancia se combina con la relación, que a diferencia de las dos anteriores, no es en sí, se generan el haber (τὸ ἔχειν) y el estar (τὸ κεῖσθαι).³⁴¹ Este desarrollo puede expresarse gráficamente del modo siguiente:

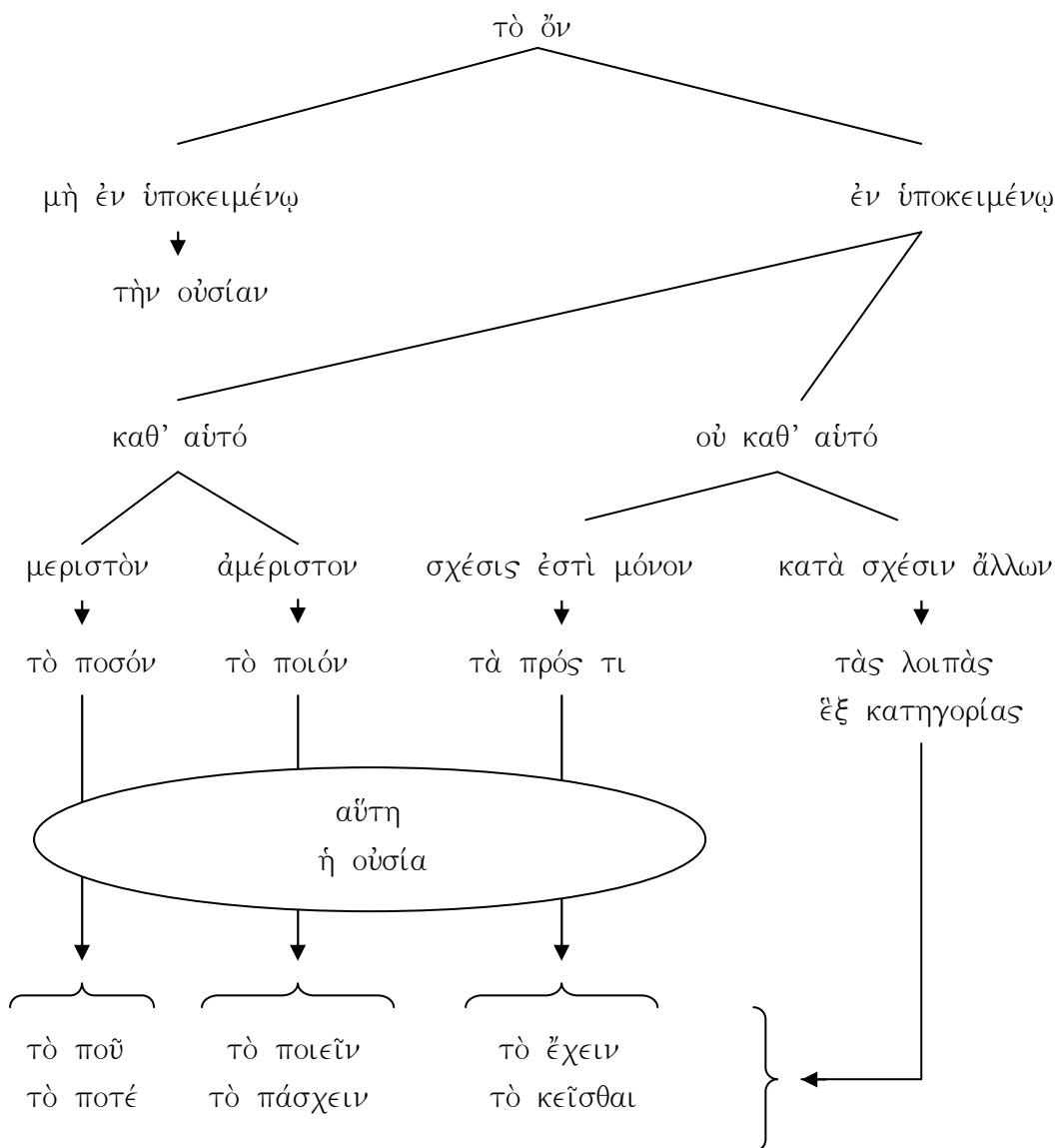


FIGURA 14

³⁴¹ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 268-283; J. M. DUFFY (1992), p. 199-200.

El vocabulario empleado para establecer las relaciones entre las categorías parece poder llevarnos a vislumbrar lo que pudiera ser la actividad intrínseca de la materia inteligible que, en conjunto, representan.³⁴² En la mayoría de los casos, tanto en la deducción simple a partir de los aspectos modales y locales del Ser, así como en los casos en los que la deducción se produce a partir de la trabazón entre una categoría simple y la categoría de la substancia, se emplea la expresión «ποιεῖ», indicando con ello que las categorías —consideradas como dependientes del Ser o en combinación recíproca— son susceptibles de generarse a partir de sí mismas. Incluso en el caso de la trabazón entre la categoría de la cantidad y la de la substancia, se emplea la expresión «ἀπογεννῶνται» para indicar que generan las categorías de lugar y de tiempo.³⁴³

No obstante, las modalidades del Ser a partir de las que nacen las categorías simples son el resultado de una conceptualización o de la actividad del pensamiento; así, se dice que, cuando el ser se da en un sujeto sin que sea en sí mismo, la consideración de la relación entre las categorías obedece a una asociación intelectual (νοεῖται). Por otra parte, no parece haber diferencia entre lo que es trabazón (συμπλοκῆς), mezcla (μικγυμένη) y composición (συντιθεμένη); así lo sugiere el empleo de las tres expresiones para referir una misma combinación entre las categorías que generan una nueva.³⁴⁴

Establecida la deducción trascendental de las categorías, queda por reseñar los apuntes que hace Pselo acerca de la categoría de la substancia, de notable importancia a la hora de entender cuál es el estatuto de los universales, o substancias segundas, con relación a los individuos, o substancias primeras. Conste que, en todo este estudio, Pselo sigue las explicaciones de los alejandrinos que recoge Juan Damasceno.³⁴⁵

En primer lugar, el resto de categorías deben ser interpretadas como una diferenciación o desplazamiento ontológico de la categoría de la substancia (συμφορομένη ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις). La consecuencia de ello es doble: por una parte, la substancia se contempla en los accidentes, que sólo subsisten (ὑφιστάμενα) en ella conformados como realización física de cada una de las nueve restantes categorías; por otra parte, éstas reciben su denominación adecuada (οἰκείας ὀνομασίας) a partir de la substancia.

Ahora bien, hay una diferencia fundamental entre la categoría de la substancia y los accidentes: la substancia es autosubsistente (αὐθυπόστατος), mientras que los

³⁴² G. REALE, *Introduzione a Aristoteles*, Editori Laterza, Roma, 1982; trad. esp. *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1992, p. 156.

³⁴³ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 277; J. M. DUFFY (1992), p. 199.

³⁴⁴ *Ibidem*, 51, 275, 279 y 281, p. 199.

³⁴⁵ FILÓPONO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1898), p. 49-8; AMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. A. BUSSE (1895), p. 36, 6-8; ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 162, 1-33.

accidentes existen en virtud de otro (ἑτεροῦπόστατα). Se entiende que, de esta manera, la substancia sea una y la misma (τὸ ταύτην εἶναι), mientras que los accidentes son muchos. Por ello, puede decirse que la substancia precede (προηγείται) a los accidentes como el uno (τὸ ἐν τῶν πολλῶν) precede a la multitud y que, en virtud de ello, a la substancia le corresponde el primer orden del ser (τὴν πρώτην τάξιν).³⁴⁶

La substancia se dice en tres sentidos principales:

- i. *Toda existencia en general*:³⁴⁷ incluida la existencia de los accidentes, que la reciben de parte de la substancia y que, sólo en esta medida, pueden también denominarse substancias.
- ii. *La naturaleza que no se da en un sujeto*:³⁴⁸ se contrapone, como un término, al resto de los accidentes. Esta naturaleza, que había sido referida en la división del Ser como aquella que no se da en un sujeto bajo la denominación simple de «ἡ οὐσία», es ahora objeto de un estudio exclusivo en el que se nos presenta la división a la que está sujeta:

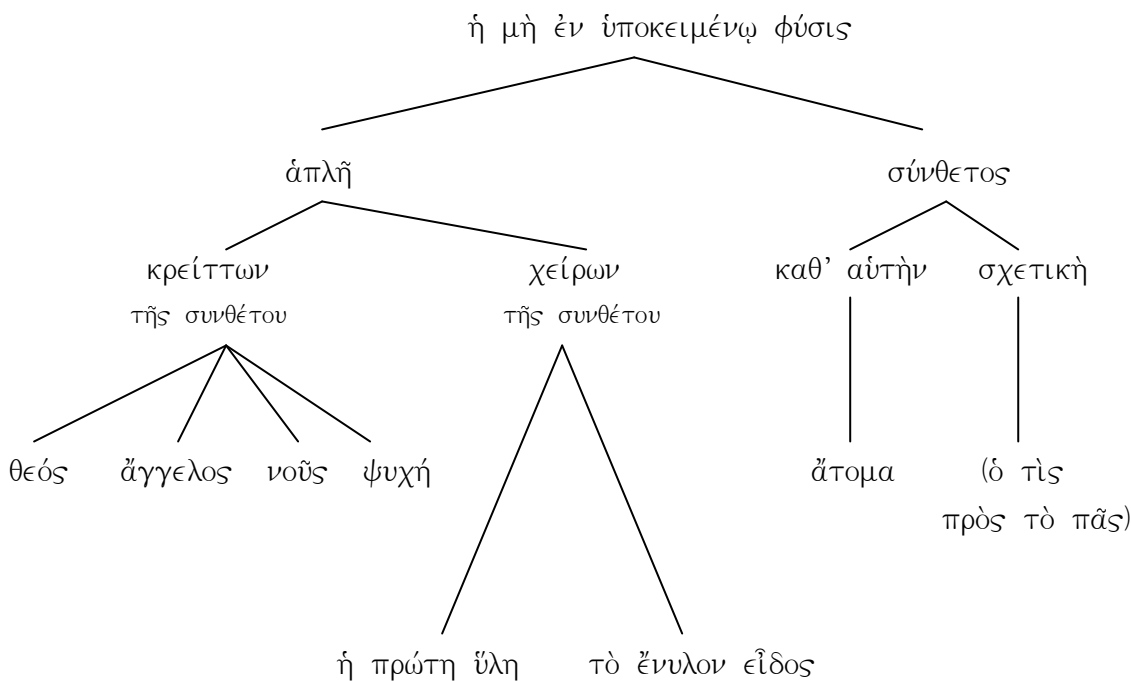


FIGURA 15

En esta división de la substancia, hemos de llamar la atención sobre el hecho de que la especie aparezca sólo en su modalidad de ἔνυλον εἶδος, como uno de los componentes de las substancias primeras, junto al de la materia prima. Por otra parte, igual que ocurría en Juan Damasceno,³⁴⁹

³⁴⁶ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 284-293; J. M. DUFFY (1992), p. 200.

³⁴⁷ *Ibidem*, § 51, 293, p. 200: «οὐσία ἡ πᾶσαν μὲν ὑπαρξιν σημαίνουσα»

³⁴⁸ *Ibidem*, § 51, 296, p. 200.

³⁴⁹ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* VII 20-22, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 24.

parece darse una jerarquía entre las sustancias simples que comienza con la de θεός. Así lo demuestra el hecho de que se clasifiquen las sustancias simples en función de su mayor o menor entidad en relación a la que posee el individuo compuesto de materia y forma. Las sustancias que se dan en Dios, un Ángel, el Intelecto y el Alma son, a pesar de su simpleza y de su carencia de materia, más sólidas que la sustancia de un individuo compuesto; en cambio, las sustancias de la especie enmateriada y la materia prima poseen una consistencia inferior a la que detenta el individuo que precisamente se compone a partir de estos dos coprincipios ontológicos. Y, es que, como el mismo Pselo nos explica, aquello que es por mor del hombre, tiene menor valor que el hombre mismo. Este pasaje ha de ser interpretado como un indicio de la preeminencia axiológica de la que el ser individual goza dentro de la cosmovisión cristiana, que venía siendo propuesta desde la primera Patrística; que, en un contexto puramente filosófico, comenzó a hacerse oír desde la cristianización de la escuela platónica de Alejandría y, antes de Focio y Aretas, encuentra firme sanción en los escritos de Juan Damasceno.³⁵⁰ El pasaje de Pselo dice así:

ἃ δὲ καὶ τὸ ἑλαττον τοῦ ἀνθρώπου ἀποφέρονται, ὡς δι' αὐτὸν παραχθέντα ἢ γεγονότα· εἰ γὰρ ἕνεκά του, χείριστόν ἐστι· τιμιώτερον ἄρα οὐ ἕνεκα ἐστίν· οἷόν τί φημι· εἰ γὰρ ἕνεκα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἱμάτιον, τιμιώτερον ἄρα ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἱματίου· εἰ δὲ καὶ τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον, ἐλάχιστόν ἐστι καὶ τοῦ ἀνθρώπου τὸ σάββατον.³⁵¹

Como hemos indicado, esta forma de presentar la especie, como uno de los compuestos que es por mor de la realidad substancial del hombre, constituye una valoración de la sustancia primera por encima de la sustancia segunda.

- iii. *El continente del compuesto y lo relacional*: la valoración inversa aparece en las líneas que siguen a continuación. En ellas se dice que la sustancia primera es primera sólo en relación a nuestro conocimiento, mientras que consideradas ambas en sí mismas, en cuanto a su naturaleza, corresponde la prioridad a la sustancia segunda que contiene la primera, y no esta última:

³⁵⁰ cfr. ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1900), p. 162, 1-33; JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* IX 17-20, ed. P. B. KOTTER (1973) 32.

³⁵¹ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 300-305; J. M. DUFFY (1992), p. 200 [«los que, ciertamente, toman lo del hombre de forma mínima, porque son introducidos o generados por el mismo; si, pues, por mor de él, son ínfimos; es, pues, más digno aquello por mor de lo que son; ¿como cuál digo? Pues, si la toga es por mor del hombre, entonces, más digno será el hombre que la toga; y si también el sábado es por causa del hombre, también ocurrirá que el sábado es algo ínfimo en comparación con el hombre» *v.l.i.l.*]. El pasaje evangélico, aunque también se narra en MATEO, 12, 1-8 y en LUCAS, 6, 1-5, la cita corresponde a MARCOS, 2, 27-28: «τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον».

τὰ τῇ φύσει πρώτα, ἡμῖν εἰσιν ὕστερα.³⁵²

De este modo, la que, al considerar el criterio del orden gnoseológico, habitualmente se denomina substancia segunda es, considerando el criterio ontológico, primera. Siendo primera por naturaleza y conteniendo relacionalmente a la substancia del compuesto (περιεκτικὴ τῆς συνθέτου καὶ σχετικῆς), no se halla, sin embargo, inmediatamente por encima de ésta, sino que hay una serie de elementos internos que separan a ambos tipos de substancia. El orden en cuanto a la naturaleza constituye la siguiente gradación de seres, comenzando por el que es primero en cuanto a naturaleza:

- i. ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος.
- ii. τὰ τέσσαρα στοιχεῖα.
- iii. σπέρμα καὶ αἷμα.
- iv. ὁ ἄνθρωπος.³⁵³

Una vez analizados y contemplados éstos elementos, podemos retornar la atención hacia las substancias primeras, que, a pesar del análisis, se habrán mantenido igual de cognoscibles y familiares que siempre; y, de nuevo, a partir de ellas, remontarnos (προβαίνομεν) por abstracción al universal, *e. g.*, al del ‘hombre’ y al del ‘animal’ (τὸν καθόλου ἄνθρωπον καὶ τὸ ζῷον).

El único argumento sólido que saca Pselo a colación en favor de la prioridad ontológica de la substancia primera es el de que en ella subsisten los accidentes; por lo demás, cuando en un pasaje también citado por Aretas,³⁵⁴ Pselo recuerda que Aristóteles alaba a la substancia primera por encima de la segunda, no sólo en cuanto a la voz (ἀπὸ δὲ τῶν φωνῶν) ni al concepto (ἀπὸ δὲ τῶν νοημάτων), sino a la propia realidad (ἀπὸ δὲ τῶν πραγμάτων), dice que esto último es posible gracias a que es la primera la que más se muestra (ἀπὸ τοῦ ‘μάλιστα φάναι’); es decir, que, propiamente, no encuentra una razón objetiva que atienda a la realidad de la substancia primera, sino a la forma en que se manifiesta, *i. e.*, en la que se da a conocer o en la que, en definitiva, es conocida.³⁵⁵

³⁵² MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 311; J. M. DUFFY (1992), p. 200: [«lo que por naturaleza es primero, es segundo en cuanto a nosotros» *v.i.i.l.*].

³⁵³ Pese a que con anterioridad Pselo refiere el universal como «ὁ ἄνθρωπος» y el individuo como «ὁ τις ἄνθρωπος», en el presente caso, teniendo en cuenta que en el primer puesto de la jerarquía ya se menciona la especie (εἶδος) y se va siguiendo un orden creciente de concreción y unidad físicas, la expresión «ὁ ἄνθρωπος» se refiere en este caso al individuo concreto. Sucede aquí, en una consideración física, como en los casos de los filósofos alejandrinos en los que A. C. LLOYD, en una consideración semántica, echaba de ver una ambigüedad en las expresiones que bien se referían al signo o bien al significado de un término; *cfr.* A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 56, donde cita los ejemplos de PORFIRIO, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. BUSSE (1887), p. 91, 1-4 y DEXIPO, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. A. BUSSE (1888), p. 10, 27-32.

³⁵⁴ ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, pp. 171, 33-172, 28.

³⁵⁵ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 324; J. M. DUFFY (1992), p. 201.

Más adelante, a la hora de explicar la tesis aristotélica de que la substancia significa «un esto» (τόδε τι),³⁵⁶ i. e., un ente concreto e individual, se explica que esta definición de la substancia sólo corresponde a la substancia primera y que, en ningún caso se trata de la substancia segunda, ya que ella, en vez de significar «un esto», significa «un tal» (τοῖόνδε).³⁵⁷ Sin embargo, el universal no significa una cualidad (ποῖόν τι), como pudiera ser la blancura (τὸ λευκόν); ello se debe a que la cualidad no significa otra cosa, mientras que el universal, sea un género o una especie, define a la cualidad en cuanto a la substancia (περὶ τὴν οὐσίαν).³⁵⁸

Por último, siguiendo a Filópono,³⁵⁹ nos advierte Pselo de que no se puede aplicar a las substancias segundas, sean géneros o especies, la cualidad de la unidad; pues no son propiamente unitarias, en la medida en que tampoco son susceptibles de recibir contrarios ni de sufrir cambios caloríficos, como sí lo son las substancias primeras. Ello se debe a que, de acuerdo con Aristóteles, las substancias segundas son entidades conceptuales (ἐννοηματικά).³⁶⁰ Por ello, aun cuando haya casos en los que se denomina a «uno» a las especies, ello se hace impropia y sólo por relación a los verdaderos individuos.³⁶¹ Esta es, de acuerdo con Pselo y la tradición alejandrina, la forma en la que se debe entender a Aristóteles, el sabio (ὁ σοφός).³⁶²

11. Crítica de la teoría platónica de las Ideas

Una vez que hemos explicado la recepción de la teoría platónica de las Ideas en la obra de Pselo y de que hemos mostrado cómo, al interpretar sus contenidos desde un punto de vista académico y pedagógico, no se distancia sustantivamente de ellos, conviene ver en qué medida y en qué forma admite y juzga los contenidos de la tradición filosófica desde un punto de vista personal. De este modo, estaremos en condiciones de juzgar la forma en que Pselo, como filósofo bizantino, supera la perspectiva historiográfica que sus escritos deben a su condición de haber sido el primer «cónsul de los filósofos».

Ya vimos que una excepción, muy significativa, a la predominante neutralidad crítica con que Pselo aborda los textos de Platón, de Aristóteles y de toda la tradición neoplatónica posterior, la constituía, precisamente, la interpretación genealógica del origen epistémico de la teoría platónica

³⁵⁶ ARISTÓTELES, *Categoriae* 3b 10: «πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν».

³⁵⁷ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 391; J. M. DUFFY (1992), p. 203.

³⁵⁸ *Ibidem*, § 51, 396, p. 203.

³⁵⁹ FILÓPONO, *In Aristotelis Categoriae commentarium*, ed. A. BUSSE (1898), p. 77, 27-78, 9.

³⁶⁰ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 51, 396; J. M. DUFFY (1992), p. 203.

³⁶¹ *Ibidem*, § 51, 442, p. 204-205: «οὐ μέντοι γε καὶ ταῖς δευτέραις, φημὶ δὴ τῷ ζῳῷ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ, τῷ γένει καὶ τῷ εἶδει· οὐτε γὰρ τὸ γένος οὐτε τὸ εἶδος κυρίως ἐν καὶ ταῦτόν τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ περὶ τὰ άτομα τὸ ἐν θεωρεῖται. Εἰ δὲ καὶ ἐν λέγεται, ἀλλ' οὐχ ἐν κυρίως ἐστὶν ἵνα δέξηται ἐναντιότητα, ἀλλ' οὐδὲ σῶμα ἵνα ἐπιδέξηται τὴν θερμότητα. ὁμοίως οὐδὲ τὸ γένος· τὰ γὰρ γένη καὶ τὰ εἶδη ἐννοηματικά ὁ Ἀριστοτέλης ἐκάλεσεν».

³⁶² *Ibidem*, § 51, 854, p. 217.

de las Ideas. Ahora bien, si este caso puede contar como ejemplo de una hermenéutica no subsidiaria con respecto al texto original, no había en él elementos suficientes como para poder hablar de «crítica». Afortunadamente, esta actitud la encontramos en otros pasajes en los que, exclusiva o principalmente, demuestra esta intención y —ya lo adelantamos— de forma tan decidida como expresiva.

11.1. Crítica de la cosmología neoplatónica

La cosmología platónica de *Timaeus* y la tradición de comentadores neoplatónicos que la desarrollan es objeto de anatema (ἀναθετέον) para Pselo, pese a que, como hemos indicado, él mismo dedicó varios opúsculos al comentario de aquella singular obra. Las lecciones sobre la Belleza del mundo inteligible no le resultan del todo disonantes (ἀπάδοντα); sin embargo, tampoco las acepta: si ya a los mismos helenos se les presentaba como un tema árido y repelente (σκληρὸν καὶ ἀντίτυπον), «pues mucho más a mí» —dice con cierta gracia expresiva—. ³⁶³ Lo único que se debe anatematizar de los helenos no son las ideales descripciones del mundo inteligible, que es algo sobrenatural (ὑπερφυσίς), ³⁶⁴ sino, sobre todo, a) la reducción del mundo sensible a la condición de mera imagen del mundo inteligible, b) la tesis de que no tuvo comienzo y c) la composición del mundo creado a base de hipótesis (ὑποθέσεις), que, a diferencia de lo que creen, son explicaciones derivadas del conocimiento del mundo y no principios que puedan dar razón de él, como si fueran anteriores al mismo:

τὰ δὲ ἐντεῦθεν ἐκείνοις μόνοις ἀναθετέον· περὶ γὰρ τῆς τοῦ ὁρωμένου κόσμου δημιουργίας εἰπεῖν προθέμενοι καὶ ἀξιοῦντες εἰκόνα τοῦτον εἶναι τοῦ νοητοῦ κόσμου, φημὶ δὴ τῶν παρ' αὐτοῖς ἰδεῶν καὶ τοῦ αὐτοζώου (λέγουσι γὰρ ἀμφοτέρα κατὰ τοῦ αὐτοῦ), ἀναρχον καὶ τὸν σύνθετον τοῦτον κόσμον κατὰ τὰς ἑαυτῶν ὑποθέσεις ἀναπλάττουσιν. ³⁶⁵

Nos hallamos ante una crítica de gran trascendencia y solidez filosóficas. No cabe, pues, dudar acerca de la posición que Pselo toma en contra de la cosmología griega desde el punto de vista de la teología de la Creación judeocristiana, que acepta plenamente. Desde la

³⁶³ IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 34, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 116, 9-10: «διωμάλισται παρ' ἐμοί».

³⁶⁴ *Ibidem*, § 34, p. 115, 18.

³⁶⁵ *Ibidem*, § 34, p. 116, 9-15 [«Por una parte, esto está dicho en primer lugar por los helenos, sin salir de tono totalmente para mí, ya que si a aquéllos les resultaba arduo y repelente, por lo mismo, mucho más a mí. Por otra parte, lo que de allí solamente es condenable en aquéllos es lo siguiente: hablar sobre la Creación del mundo visible, proponiendo y postulando que es imagen del mundo inteligible; digo, de las Ideas y del Viviente en sí de los que hablan entre ellos (pues se refieren al mismo de ambas formas), y reconstruyen este mundo como un compuesto en función de sus propias hipótesis» v.i.i.l.].

Antigüedad, una de las razones por las que el Cristianismo había preferido a Platón en contra de Aristóteles era que el primero postulaba un origen teológico del mundo, ya que, de acuerdo con Platón, este mundo habría sido conformado y ordenado en el tiempo, mientras que, de acuerdo con el Estagirita, existiría eternamente. Esta última tesis había sido asimilada por el neoplatonismo de Proclo, provocando la reacción enconada de Filópono, que escribió al respecto *De aeternitati mundi*. Lo que en el pasaje citado de Pselo llama la atención es la lucidez con la que, por una parte, reivindica el valor de realidad individual del mundo como Creatura de Dios, rechazando en consecuencia el estatuto de pseudo-realidad al que se veía reducido de acuerdo con los neoplatónicos, en tanto que mera copia del verdadero y pleno ser de las Ideas. Pero, por otra parte, no sólo se trata de ser fiel al punto de vista ortodoxo sobre el origen del mundo y sobre su cualidad, sino que, en su crítica que hace a las Ideas platónicas, introduce un factor epistémico y gnoseológico de gran alcance teórico. Pselo entiende que las Ideas forman parte de las hipótesis que los hombres postulan para explicar el mundo, de forma que resultaría del todo absurdo tomarlas realmente como principios anteriores al mundo, de modo que pudieran dar cuenta del mismo.

A la vez que rechaza las Ideas y refuta la posibilidad de que, de acuerdo con su origen instrumental y heurístico, puedan servir al fin de explicar la realidad del mundo, da muestras de la forma en que, según su parecer, las entendieron los antiguos filósofos:

εἶναι γάρ φασι πάντα ἐν ἄλλῳ, ἥτοι τὰ πρωτότυπα παραδείγματα τοῦ ὁρατοῦ κόσμου προεστάναι ἐν τῷ νῷ παρὰ τοῦ πρώτου θεοῦ, ὃν τὰγαθόν τε φημίζουσι καὶ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ἔστι δ' ὅτε καὶ τοῦ ἐνός, ἄρρητον τε καὶ ἀκατανόμαστον.³⁶⁶

Esta descripción, de la que cabe destacar la procedencia de las Ideas que se hallan en el Intellecto de parte del Dios supremo, al que se caracteriza como la Idea de Bien platónica, por cuanto es «el Bien» y lo que está «más allá del Ser», es original de Pselo y va dirigida directamente contra *Timaeus*.³⁶⁷

A partir de aquí, sin embargo, Pselo sigue la crítica que Plotino dirigió contra la cosmología medioplatónica, según la cual, en un primer momento, el Demiurgo concibe los seres en su mente para, en un segundo momento, «ponerse a la obra». Recordemos que comenzábamos nuestro capítulo sobre la interpretación de las Ideas platónicas en Plotino diciendo que, para él, a diferencia de lo que había ocurrido en el medioplatonismo y en la Patrística —por él

³⁶⁶ *Ibidem*, § 34, p. 116, 15-19 [«pues dicen que todo está en otro, ciertamente, que los Paradigmas prototípicos del mundo visible están puestos con anterioridad en el Intellecto de parte del primer dios, al que profesan como el Bien y sitúan más allá del ser, y también lo que procede del Uno es inefable e innominable» v.i.i.l.].

³⁶⁷ PLATÓN, *Timaeus* 28a – 31a.

determinada—, las Ideas no son «pensamientos de Dios»; recordemos también que denunciamos —como una infidelidad filosófica al sistema de Plotino y al mismo Platón— el giro medioplatonizante cifrado en la fórmula de las «Ideas creatrices» que, contra el auténtico platonismo metafísico, había sido reivindicada por el neoplatonismo tardío, tanto del ateniense como del alejandrino. Consciente del ridículo filosófico que supone una categorización cronológica de la actividad causal y paradigmática de las Ideas —que, tomadas en su conjunto como mundo inteligible e Intellecto, sólo son susceptibles de articularse según los Géneros mayores de *Sophista*— con respecto al ser del mundo sensible; en su lugar, Plotino había propuesto una creación inmediata y espontánea del ser sensible a partir del Ser inteligible, que tiene prioridad absoluta tanto sobre el ser sensible como en sobre las supuestas deliberaciones —voluntaristas, antropomórficas; deudoras, en última instancia, de la reformulación teológica filoniana del Dios de *Vetus testamentum*— del Demiurgo medioplatónico; amén de que no son sino una mera proyección del proceso artístico del artesano humano al orden de la Teología.³⁶⁸ De acuerdo con el filósofo de Licópolis, que es el más platónico de los escolásticos neoplatónicos —acaso por haber en suerte la condición de genuino neoplatónico—, a Pselo le repugna el hecho de que, a partir del mundo inteligible, sin ulterior mediación y repentinamente (ἐξαίφνης), se declare el mundo sensible como simulacro y reproducción de aquél (ἰνδαλμα καὶ εἰκόνισμα ἐκείνου).³⁶⁹

También siguiendo a Plotino, Pselo refiere la crítica que, con independencia de la función paradigmática de las Ideas, hace del concepto de Forma o Especie y de Materia:

καὶ κατέσχηται πρῶτον μὲν ἡ ὕλη τοῖς τῶν στοιχείων εἶδεσιν, εἴτ' ἐπὶ εἶδεσιν εἶδη ἄλλα, εἴτα πάλιν ἕτερα· ὅθεν καὶ χαλεπὸν ἐστὶν εὐρεῖν τὴν ὕλην ὑπὸ πολλοῖς εἶδεσι κρυβεῖσαν, καὶ αὐτὴ γὰρ εἶδος τι ἔσχατον.³⁷⁰

La Materia, al estar cubierta por las especies de los elementos de que se compone y, después, por una multitud adicional de especies que pueden venir dadas por las diferentes formas substanciales o aparentes que adquiera, queda oculta de tal modo que, siendo ella misma una cierta especie, resulta difícil dar con ella.

De este modo, teniendo en cuenta a) la devaluación que sufre la realidad creada, una vez que se la supone reducida a mera copia; b) el exceso que supone tomar las hipótesis eurísticas como principios hipostáticos; c) la impiedad que implica concebir el mundo como eterno; d) las críticas

³⁶⁸ PLOTINO V 8, 8.

³⁶⁹ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 34, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 116, 18-20.

³⁷⁰ *Ibidem*, § 34, p. 116, 20-23 [«y, en primer lugar, la materia está confinada por las especies de los elementos; después, sobre las especies, otras especies; después, de nuevo, otras: de donde resulta difícil hallar la materia estando oculta bajo multitud de especies y, además, siendo la misma una última especie» v.i.i.l.].

contra la categorización cronológica y ejemplarista que Plotino dirige contra el medioplatonismo de todos los tiempos, credos y escuelas; y, por fin, viendo d) la complejidad de la superposición de una multitud de especies, termina por resultar innecesaria para dar con la realidad y la esencia de la materia, por todo ello, declara ociosa (ἄπρονος) —en general, pero con especial atención a sus desarrollos neoplatónicos y habiendo recurrido para ello a argumentaciones plotinianas— la teoría de la creación helénica.³⁷¹ De alguna manera, se puede aplicar a Pselo la crítica que, como vimos, un avisado interlocutor epistolar lanzaba contra Pseudo-Dionisio Areopagita, al acusarle de volver y revolver a los helenos contra sí mismos. Sin embargo, Pselo demuestra mucha mayor altura filosófica que la que va comprendida en la servil dependencia que el Falsario del s. V mantuvo, con premeditados fines ideológicos, respecto a Proclo; a diferencia de Pseudo-Dionisio Areopagita, Pselo no sólo recurre a argumentaciones racionales propias, sino que, cuando tiene que buscar razones adicionales en Plotino —patentizando el atavismo helenístico del que nunca se libró el autor bizantino—, lo hace con mucha mayor agilidad y libertad —también racional— que la que alcanzaba a demostrar el gnosticismo monofisita y místico de un autor que, si es cierto que no dejó de ejercer una fuerte influencia en los teólogos bizantinos todos, fue progresivamente desenmascarado por ellos, ya desde los tiempos críticos de Justiniano, así como en pleno resurgir de la conciencia helénica del clasicismo literario de Focio.

En todos los pasajes en los que Pselo se pronuncia de forma personal sobre las Ideas platónicas —excepto dos de ellos, en los que no está claro si el erudito bizantino escribe como docente o como filósofo—, podemos constatar un expreso y decidido rechazo de la teoría platónica de las Ideas y del ejemplarismo a ella anexo por la tradición.³⁷² Pselo parece admitir que Dios tiene en sí (ἐν ἑαυτῷ), desde la eternidad (πρὸ πάσης κτίσεως), las Razones de todas las Creaturas (τοὺς λόγους τῶν δημιουργημάτων), con la particularidad de que señala dos fases en la actividad creadora: una primera, en la que Dios hace subsistir (ὑποστήσας) por separado el orden inteligible y el sensible, y una segunda, en la que los coimplica (συνέδησε).³⁷³ Sin embargo, ya vimos cómo, con ocasión de la noticia de que los antiguos helenos habían

³⁷¹ *Ibidem*, § 34, p. 116, 23: «διὰ τοῦτο γάρ, φησι, ἄπρονος ἡ τοιαύτη δημιουργία».

³⁷² L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ὡς ὁ Πλάτων λέγει*”...*cit.*, p. 408-410, bajo el epígrafe de “Ἡ προσωπικὴ διδασκαλία τοῦ Ψελλοῦ. Κριτικὴ τῆς ἐλληνικῆς διδασκαλίας”, extracta un total de ocho pasajes de la obra de Pselo en los que el filósofo bizantino se pronuncia como tal, críticamente, y no como docente de la historia de la filosofía helénica. Aunque ya hemos analizado alguno de ellos con anterioridad, en el presente párrafo nos servimos de su selección; así lo indicamos con la nota «*cit. apud* L. G. Benakis». No obstante, en algunos casos, daremos las referencias de las nuevas ediciones de estos pasajes.

³⁷³ MIGUEL PSELO, *Περὶ τῆς χρυσεῖς ἀλύσεως τῆς παρ’ Ὀμήρῳ*, ed. J. BIDEZ (1928), p. 219: «ὁ ἡμέτερος καὶ τῷ ὄντι θεός, τὸν νοητὸν ὑποστήσας διάκοσμον καὶ τὸν αἰσθητὸν, διέκρινε μὲν τούτους ἀπ’ ἀλλήλων [...], συνέδησε δὲ ἀλλήλοις [...], ὁ δὲ πρὸ πάσης κτίσεως, τοὺς λόγους τῶν δημιουργημάτων ἔχων ἐν ἑαυτῷ, εὐπετῶς πάντας χωρήσει...»; *cit. apud* L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ὡς ὁ Πλάτων λέγει*...”, *cit.*, p. 408.

propuesto dos soles además del sensible —a saber, el sol que concibe (ἐνενόησε) el Demiurgo como un pensamiento en su Intellecto (ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ, παρὰ τῷ δημιουργῷ), *i. e.*, como Idea creatriz del Sol, y el que, a partir de éste, hace subsistir (ἐποίησε, ἔστησεν) como Paradigma inteligible (τὸν παραδειγματικόν, νοητὸν ἥλιον)—, Pselo rechazaba tanto el uno como el otro, quedándose sólo con el sensible:

περὶ δὲ ἀριθμοῦ ἡλίω τoσoῦτον φημί, ὅτι ὁ μὲν ὁρώμενος ἥλιος εἷς ἐστι καὶ οὔτε δύο οὔτε πλείους.³⁷⁴

Por otra parte, Pselo, hablando en primera persona, se preocupa de «corregir» la doctrina platónica y procliana —él habla de «Ἕλληνες»— que situaba las Ideas a continuación de la Idea de Bien (μετὰ τὴν ἀγαθοῦ φύσιν τιθέασιν),³⁷⁵ proponiendo situarlas, de acuerdo con los criterios medioplatónicos asimilados por la Patrística, en el Bien, *i. e.*, en Dios (εἰς ταὐτῷ ἀγαθῷ τίθεμαι).³⁷⁶ De este modo, Pselo niega la necesidad, llevada al extremo en el neoplatonismo de Jámblico y de Proclo, de multiplicar los eslabones de la jerarquía ontológica originada en la procesión, remitiendo su funcionalidad mediadora a la voluntad del Dios en el que se hallan las Ideas. Este mismo error lo habrían heredado «de las charlatanerías de los platónicos y de los aristotélicos» (ἀπὸ τῶν πλατωνικῶν καὶ τῶν ἀριστοτελικῶν ἀδολεσχιῶν) autores cristianos como Orígenes, quien, por un exceso de erudición (ἡ περιττὴ σοφία καὶ πολυπραγμοσύνη τῶν λέξεων), cayó en la ociosa pedantería (περιττολογία) de postular varios intermediarios a modo de dioses —Dios mismo, su imagen, lo que es según imagen, lo que es más definido que ella, la semejanza y lo asemejado—, para terminar diciendo lo que está contenido en el relato verteromentario de *Genesis* de una forma mucho más simple: que nosotros fuimos creados a imagen de Dios: «ἡμᾶς κατ' εἰκόνα γεγενῆσθαι θεοῦ».³⁷⁷ Si es que lo correcto es situar las Razones eternas en Dios, además de evitar localizarlas y multiplicarlas a continuación de él, hemos de cuidar no suponerlas (ὑποτιθέασιν) después de Dios; pero tampoco pueden estar antes que Dios, como hacen algunos helenos (προτάττουσι); de lo contrario, al interpretar lo que es un concepto (ἐννοίαν) como Idea, estamos afirmando implícitamente que Dios creó con el pensamiento (ὥστε ἐννοοῦντα εἰσάγειν τοῖς δημιουργήμασι) y, con ello, transgrediríamos

³⁷⁴ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 126, 4-6; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 67 [«cuanto digo acerca del número de soles, que el Sol que se ve es uno y no dos ni más»].

³⁷⁵ Cfr. item MIGUEL PSELO, *Theologica I* § 106, 137, ed. P. GAUTIER (1989), p. 422: «τὰς ιδέας στήσας πρῶτα ἐξάλλατα τοῦ θεοῦ».

³⁷⁶ IDEM, *Ἐγκωμιαστικὸς εἰς Μιχαὴλ τὸν Κηρουλάριον*, ed. K. SATHAS (1874), vol. 4, p. 354: «κάλλους δὲ νοεροῦ γενόμενος θεωρὸς (ὃ δὴ Ἕλληνες μὲν ιδέαν φασὶ καὶ μετὰ τὴν ἀγαθοῦ φύσιν τιθέασιν, ἐγὼ δὲ εἰς ταὐτῷ ἀγαθῷ τίθεμαι καὶ τὴν νοητὴν τοῦτο ἀποφαίνομαι φύσιν) ἅπαντα εἰς τὸ σῶμα κατὰληξαν ἡτίμαζεν»; cit. apud L. G. BENAKIS, «Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ιδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει...», cit., p. 409.

³⁷⁷ MIGUEL PSELO, *Τί τὸ κατ' εἰκόνα καὶ τί τὸ καθ' ὁμοίωσιν*, ed. E. KURTZ. - F. DREXL I (1941), p. 413; cit. apud L. G. BENAKIS, «Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ιδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει...», cit., p. 409.

(παρανομεῖν) los límites de lo teológicamente lícito.³⁷⁸ Por el mismo hecho de sostener las Ideas, tanto Platón como sus discípulos cometieron un gran error. Por una parte, Platón yerra al interpretar de mil maneras (παντοδαπῶς ἑρμηνεύων) lo que, en realidad, es un nombre (τὸ ὄνομα), con la pretensión añadida de edificar una ciencia sobre tales especulaciones (περὶ ταύτας πραγματευόμενος). Por otra parte, sus discípulos yerran al venerar (σεμνυνέσθωσαν) las Ideas; pues, sea que las interpreten como conceptos substanciales creatrices (δημιουργικὰς οὐσιώδεις) o como cualquier otra completud (τινὰς ἑτέρας ὁλότητας), en realidad, son concepciones que, siendo derivadas de este mundo, se las hace volver sobre sí mismas gracias a un movimiento autorreferente del concepto, al perder su genuina referencia, aboca, ilegítimamente, a la formulación dogmática de la *causa sui*: «τῶν τῇδε ἐξηρημέναις καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐστηκύας».³⁷⁹

Nos hallamos ante una clara indicación de una explicación nominalista de la naturaleza de los universales que ya había sido prefigurada por Focio y que, ahora, con Pselo, un siglo antes de que dé comienzo la denominada «querella sobre los universales» de la filosofía medieval latina,³⁸⁰ terminaba por hacerse patrimonio histórico de la filosofía bizantina. Y, por si esto fuera poco, el valor histórico del apunte de Pselo no se reduce a haber inaugurado la solución nominalista al problema de los universales, sino que, con su crítica de la autorreferencia epistemológica del concepto alcanza a atisbar un argumento que, ocho siglos después y en un contexto filosófico muy diferente, había de enunciar, sofísticamente, Friedrich Nietzsche contra el platonismo remanente de Immanuel Kant.³⁸¹ Si bien, el apunte sobre una interpretación nominalista de los universales establecía un vínculo con Focio, una nueva crítica, la que descalifica la

³⁷⁸ MIGUEL PSELO, *Τῷ μαγίστρω Πόθῳ*, (Epistola 220), ed. E. KURTZ. - F. DREXL II (1941), p. 413; cit. apud L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει...”, cit., p. 408.

³⁷⁹ MIGUEL PSELO, *Ἐπιτάφιος εἰς Ἰωάννην τὸν Ξιφιλῖνοι*, ed. K. SATHAS (1874), p. 456, 1-3 [«habiendo sido extraídas de este mundo y habiéndolas levantado sobre sí mismas»]; cit. apud L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει...”, cit., p. 409.

³⁸⁰ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 139, dice que, en un mismo tiempo, Pselo y los latinos, disertaban sobre el problema de los universales; sin embargo, como afirma A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age... cit.*, p. 31-33, el origen de la querella latina sobre los universales ha de situarse en el s. XII, con la figura de Pedro Abelardo (1079-1142), nacido un año después de 1078, fecha a partir de la cual puede situarse la muerte de Pselo.

³⁸¹ F. NIETZSCHE, “Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne” § 1, ed. G. COLLI – M. MONTINARI (1999), p. 883: «Wenn jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es ebendort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der ‘Wahrheit’ innerhalb des Vernunft-Bezirktes. Wenn ich die Definition des Säugetiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kamels: ‘siehe, ein Säugetier’, so wird damit eine Wahrheit zwar ans Licht gebracht, aber sie ist von begrenztem Werte, ich meine, sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punkt, der ‘wahr an sich’, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre. Der Forscher nach solchen Wahrheiten sucht im Grunde nur die Metamorphose der Welt in den Menschen, er ringt nach einem Verstehen der Welt als eines menschenartigen Dinges und erkämpft sich bestenfalls das Gefühl einer Assimilation». Esta relación está fundada en un cotejo puntual de dos textos; en ningún caso pretendemos presentar a Miguel Pselo, cuyo Cristianismo hemos tratado de evidenciar con cierta insistencia, como un Nietzsche *avant la lettre*, pues, por otra parte, ya hemos llamado la atención sobre la ilicitud de este enfoque, tal como ha sido defendido por A. KALDELLIS, *The Argument of Psello’s ‘Chronographia’*, Brill, Leiden, 1999, que abre su estudio con una cita del pensador germánico.

cosmología helénica por estar basada análogamente en el proceso antropomórfico de la creación artesanal, hace lo propio con Aretas, quien, como vimos, había formulado esta crítica en los desenfadados escolios a *Epitome doctrinae platonicae* de Alcino.³⁸² En otros pasajes, Pselo adopta un punto de vista psicologista desde el que confirma la imposibilidad de sostener la teoría platónica de las Ideas platónicas.³⁸³

Teniendo todos estos argumentos en cuenta, Pselo se pregunta, con un *desdén* que tampoco era extraño a Aretas: «¿qué, pues, hay de común en las Ideas con respecto a nuestras doctrinas?»: a lo sumo —podría desprenderse de su crítica del estoicismo—,³⁸⁴ el reconocimiento filosófico de la incorporeidad, tan útil desde un punto de vista teológico. Pero ni esto basta para aceptar las Ideas, pues, como Pselo dice, no son sino «otra extrema sutileza pagana» (τὴν ἄλλην ἐλληνικὴν περὶ θείαν), y, como tal, la arrojamos (ἀποβαλλόμεθα) fuera de los límites de lo que resulta verosímil para la Iglesia.³⁸⁵ En consecuencia, teniendo toda esta batería de argumentos en contra de la teoría platónica de las Ideas y del ejemplarismo a ella asociado por las tradiciones filónica, medioplatónica y patrística, hemos de llamar la atención sobre la imprecisión que supondría afirmar que Pselo, además de Dios y de las Creaturas, existen también las Ideas interpretadas como «pensamientos de Dios».³⁸⁶

³⁸² ARETAS, *Scholia Epitome doctrinae platonicae*, ed. L. G. WESTERINK – B. LAOURDAS (1960), p. 112, 29-34, donde hablaba de «τῶν παρ' ἡμῖν τεχνιτευομένων»; cfr. MIGUEL PSELO, *Επιτάφιος εἰς Ἰωάννην τὸν Ξιφιλῖνον*, ed. K. SATHAS (1874), p. 456: «αἱ γὰρ παρ' ἡμῶν τεχνικῶς εὐρημέναι... [...] τὰς μέντοι τῶν ὄντων αἰτίας παραδεξαίμην ἂν καὶ αὐτός, πλὴν τοῦ ὄργανου καὶ τοῦ παραδείγματος· τὸ μὲν γὰρ περιττόν, τὸ δὲ ἀσεβές»; muy significativo el presente texto de Pselo, en el que, además de mantener la crítica por la infundada analogía con el proceso artesanal humano, dice admitir sólo las cuatro causas aristotélicas —formal, material, eficiente y final—, rechazando, como superfluas e impías, las otras dos que, de acuerdo con la tradición, había sostenido Platón —paradigmática y orgánica—. El texto ha de ser tenido en cuenta como una prueba de cómo, en el momento decisivo, el tan prodigado «neoplatonismo» de Pselo cierra filas entorno a Aristóteles.

³⁸³ IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 67, 28-30, donde explica que, al no poder operar el intelecto al margen de la fantasía, lo que los sentidos transmiten de forma separada a ésta, acaba siendo pensado con la mediación de la fantasía también de forma doble; significativamente, Pselo cita el ejemplo de las Ideas en la mente del Demiurgo, referidas aquí con la expresión «τὰ θεῖα» y los universales (τὰ καθόλου), concebidos por abstracción.

³⁸⁴ IDEM, *Orationes forenses et acta* § 1, 809-810, ed. G. T. DENNIS (1994), p. 29: «καὶ τὴν μὲν Στοὰν διασεύομεν, ὅτι μὴδὲν ἀσώματον παρεδέξατο».

³⁸⁵ *Ibidem*, § 1, 806-817, p. 29: «τί γὰρ κοινὸν ὕλη καὶ ιδέαις πρὸς τὰ ἡμέτερα δόγματα; [...] τῆς ἐκκλησίας εἰκότως ἄλλοτριούμεν». Pselo descalifica a las Ideas de Platón como una de las herejías (αἱρέσεις) entre tantas otras de la filosofía helena: la Materia ingénita de Aristóteles, la negación de lo Incorpóreo por el materialismo estoico, la Necesidad de Empédocles, el Hado de Heráclito, los Átomos del materialismo de Epicuro y la transmigración de las almas de Pitágoras. Encontramos en esta posición un eco del *Liber de haeresibus* de Juan Damasceno.

³⁸⁶ Tal es la posición de K. IERODIAKONOU, «Psellos' Paraphrasis on Aristotle's *De interpretatione*»... *cit.*, p. 178, que, aunque advierte con justeza que el objeto de la crítica acerada de Pselo no sólo lo constituyen las Ideas platónicas, sino también las formas inmanentes aristotélicas, sostiene que el filósofo bizantino también habría admitido la realidad de los «pensamientos de Dios»: «*For it seems to me that Psellos may provide us with a case in which a Byzantine scholar simply does not follow the Neoplatonic doctrine on the problem of universals. [...] Psellos does not believe in the universal nature πρὸ τῶν πολλῶν or in the universal nature ἐν τοῖς πολλοῖς, but he claims that all there is are the individuals; in other words, Psellos rejects here not only the Platonic Ideas, but also the Aristotelian doctrine of immanent universals. [...] and in particular his brief treatise Περὶ τῶν ιδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει [...], in which he adopts the view that universals are God's thoughts*». En cualquier caso, contrasta este juicio de Katherina

Desde la perspectiva del creacionismo cristiano, no podía ser aceptada ninguna instancia anterior a a libérrima e incondicionada voluntad creadora del Dios que crea a partir de la nada —como había explicitado Filón de Alejandría—; en esto, la naturaleza ingénita de las Ideas, que Pselo reconoce, corría la misma suerte que el concepto de materia de Aristóteles y que los principios maniqueos de Manes (s. III) «el Loco».³⁸⁷ Después de todo, Pselo, buen conocedor de la historia de las doctrinas filosóficas y de los dogmas ortodoxos, sabía que las Ideas, aunque genuinamente platónicas, también habían sido incorporadas al gnosticismo desde los tiempos de Valentino (s. II), quien las interpretó medioplatónicamente como «ἐννοιαὶ θεῖαι» y las incluyó como uno de los elementos filosóficos platónicos asimilados en su sistema.³⁸⁸ Aun cuando, de acuerdo con tales planteamientos, Pselo ha argumentado a favor de una interpretación nominalista,³⁸⁹ pensamos, como ya señalamos en el caso de Juan Damasceno, que tanto a) por la ocasional dependencia que Pselo mantiene con la ontología de la escuela neoplatónica de Alejandría,³⁹⁰ como b) por la simpatía que, como vamos a ver, manifiesta con respecto al concepto plotiniano de lo Eterno y c) por el interés teológico en interpretar la especie especialísima en términos de φύσις, no es posible hablar de nominalismo para calificar la posición de los Pselo con respecto al problema de los universales. Si es que no hemos de hablar de un realismo moderado, cuando menos, sí hemos de hablar de conceptualismo.³⁹¹

Ierodiakonou con P. JOANNOU, S. I., *Christliche Metaphysik in Byzanz...* cit. p. 49. También se ha indicado que el conceptualismo de Pselo se hallaría en la interpretación de Aristóteles por parte de todas las escuelas, incluida la de Alejandro de Afrodisias; cfr. A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 69.

³⁸⁷ IDEM, *Theologica I* § 55, 124-125, ed. P. GAUTIER (1989), p. 216-217, recomienda a su auditorio que no se dejen persuadir por la materia de Aristóteles, las Ideas de Platón y los principios del Bien y del mal de Manes, pues todos ellos se caracterizan por ser ingénitos: «οὐ γὰρ πεισθείη Ἀριστοτέλης ὑμῖν οὐδὲ Πλάτων οὐ' ὕστερον ὁ μανείς Μάνης. ὁ μὲν γὰρ Ἀριστοτέλης καὶ τῆς ὕλης κατηγορεῖ τὸ ἀγέννητον· ὁ δὲ Πλάτων ἀγεννήτους τὰς ιδέας φησίν· ὁ δὲ Μάνης δύο παρεισάγει ἀρχάς, τὴν μὲν ἀγαθὴν, τὴν δὲ κακὴν».

³⁸⁸ *Ibidem*, § 4, 51, p. 16, se refiere a la asimilación de las Ideas platónicas por Valentino, padre de los ulteriores sistemas gnósticos: «ὁθεν ἀγνοῶ εἰ κατὰ τὴν προηγησαμένην δόξαν τῶν Πλατωνικῶν τε καὶ Χαλδαϊκῶν δογματῶν τὸ οἰκεῖον αὐτοῦς δόγμα ἐκράτουν. τὰ γε μὴν ἐκείνου παλαιότερα ὡς ἐν κεφαλῇ περιλαβεῖν, ὁ ἀγαθός ἦν καὶ αἱ ιδέαι καὶ ὁ δημιουργός, ὁ μὲν ἀγεννήτως πρὸ τῶν ὅλων ἐστώς, αἱ δὲ γεννητῶς μὲν, ἀμέσως δὲ ἐκείνου ἐκπεφασμένοι, ἐννοιαὶ οἶσαι θεῖαι ἀπάντων τῶν δημιουργημάτων».

³⁸⁹ B. TATAKIS, *La philosophie byzantine...* cit., p. 207: «Dans d'autres textes, Psellos parle d'une identité de la notion et de l'idée dans un esprit nominaliste [...] Tout en gardant le réalisme platonicien à l'intérieur du monde intelligible, il considère en nominaliste les thèmes dont se sert pour des raisons méthodiques».

³⁹⁰ Es muy significativa la escasez de pasajes en los que Pselo se refiere a la triple clasificación alejandrina del universal; cfr., e. g., MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 36, 12-16: «φαίνεται ὁ Ἀριστοτέλης δοξάζων τὰς πρὸ τῶν πολλῶν ιδέας ἐν τῷ λέγειν ὥσπερ ἡ τάξις ἐν τῷ στρατηγῷ καὶ τοῖς στρατιώταις, ἡ ὑγεία ἐν τῷ νοσοῦντι καὶ τῷ ἱατρῷ, οὕτω καὶ ἡ ἐνταῦθα τάξις ἐν θεῷ καὶ τῷ κόσμῳ". οἱ ὅρισμοι οὐκ ἐν τοῖς πρὸ τῶν πολλῶν, ἀλλὰ ἐν τοῖς ἐννοηματικοῖς (τὴν γὰρ ἐννοίαν ἔχομεν περὶ τῶν πραγμάτων ὀρίζομεθα), ταῦτα δὲ ὕστερογενῆ». Significativo también el hecho de que, como vemos, allí donde Pselo tenía la oportunidad de interpretar neoplatónicamente a Aristóteles —el pasaje citado dio pábulo, ya desde Plotino, para volver a Aristóteles contra sí mismo—, lo evita y da la que, con probabilidad, es la interpretación genuina del Estagirita. Con ello, Pselo da un paso más en la apreciación histórica y objetiva de los clásicos que, como dijimos, había comenzado con Focio.

³⁹¹ cfr. A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 70: «The whole succession of professors from Psellus onwards adhered to conceptualism. But there was always present a motive for weakening it that would have been much less felt in Alexandria. This was the theological attraction, for many a necessity, of the notion of a common nature».

11.2. Crítica de la autosubsistencia de la substancia como «αὐθύπαρκτον»

Al estudiar la recepción de la teoría platónica de las Ideas en Juan Damasceno, nos encontramos en su obra la definición de la substancia como «αὐθύπαρκτον».³⁹² Se trataba de una conceptualización que se remontaba al autor mediopitagórico Pseudo-Arquitas de Tarento (ss. III-II a. C.) y que había llegado a *Dialectica* de Juan Damasceno con la mediación de Leoncio de Bizancio, de Máximo el Confesor y de Anastasio Sinaíta. Juan Damasceno utilizó acríticamente esta conceptualización para caracterizar la existencia hipostática de los seres individuales. También vimos que, después de él, Focio recurre a la misma conceptualización con el mismo fin: explicar la modalidad de existencia de la substancia primera.³⁹³ Sin embargo, Focio demuestra un mayor espíritu crítico que Damasceno, pues, aunque no alcanza a criticar el concepto de la autosubsistencia substancial en sí mismo, sí se preocupa de rechazar que pueda ser utilizado para caracterizar el ser de las especies o las formas que, junto a la materia, actúan como coprincipios ontológicos de la substancia primera. Como vamos a ver, la crítica de la conceptualización autosubsistente de la substancia no encuentra una crítica determinante hasta que se ocupa de ella Miguel Pselo, quien no admite que la substancia (οὐσία) sea autosubsistente, argumentando que el ser (τὸ εἶναι) viene dado por la consistencia (συστησάμενον).³⁹⁴

Antes de entrar en mayores precisiones, hemos de dejar sentado que el criticismo de Pselo no sólo trasciende desde un punto de vista histórico, sino también por la resolución y decisión con la que se pronuncia. La crítica se halla en un complejo pasaje en el que Pselo niega la definición aristotélica de la substancia entendida a partir de su autosubsistencia con intención de asegurar la diferencia de la naturaleza de Dios y de la naturaleza del Ser.

Dicho esto, hemos de continuar advirtiendo dos aspectos. En primer lugar, la distinción entre Dios y el Ser la realiza Pselo basándose en la autoridad del neoplatónico Damascio. En segundo lugar —lo que aún es más importante a la hora de enjuiciar la posición del autor acerca de las Ideas— en ningún momento se dirige su crítica contra el ser eterno que corresponde a las Ideas y, además, reconoce que, de acuerdo con las explicaciones de los antiguos, este tipo de ser no sólo es autosubsistente, sino también inmóvil.

Como decimos, la preocupación principal de Pselo es establecer la distinción entre el ser de Dios y el Ser en sí mismo. Ello se ve en la forma en que utiliza el testimonio de Damascio, pero también en el hecho de que llega a criticar a Platón, por la contradicción en la que también caen los

³⁹² JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 1, 6-7, ed. P. B. Kotter (1969), pp. 57-58: «οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον»; Pselo cita este pasaje.

³⁹³ FOCIO, *Amphilochiae* § 138, 28-29, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 145.

³⁹⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 1-2; J. M. DUFFY (1992), p. 22.

que estima ser los más nobles y diligentes de los filósofos, no sólo Platón y Aristóteles, sino también Juan Damasceno y el mismo Focio: habiendo declarado que sólo Dios es autosubsistente (αὐθύπαρκτον), no deberían haber sostenido la tesis de la autosubsistencia de la substancia (οὐσία), sea ésta primera o segunda; como, por otra parte, no es autosubsistente la categoría de tiempo.³⁹⁵

Pselo sólo menciona la tesis platónica de que las especies dependen de los géneros y que los géneros, a su vez, dependen de las Ideas;³⁹⁶ sin embargo, su referencia a ella sólo significa el establecimiento de una relación jerárquica entre especies, géneros e Ideas, relación que, eso sí, permite al filósofo proceder a la división de los seres.³⁹⁷ Precisamente, constituye esta tesis relacional uno de los apoyos sobre los que proceder a la crítica de la tesis de algunos de los comentaristas alejandrinos, que considera las especies como entidades autosubsistentes. En efecto, a.1) dependiendo las especies de los géneros y de las Ideas, ¿cómo afirmar que poseen existencia autosubsistente?³⁹⁸ Un segundo apoyo lo encuentra en la contradicción en que el propio Aristóteles caería al definir la substancia como autosubsistente, sea el caso de la substancia segunda como de la substancia primera. En el primer caso, el hecho de ser substancia no puede implicar autosubsistencia, ya que —como también se le alcanzaba a Focio— a.2) la especie, siendo substancia «segunda», necesita, dada su condición de ἔνυλον, el asiento de la materia para poder subsistir.³⁹⁹ En el segundo caso, b) la substancia «primera», siendo un compuesto de esa misma especie y de la materia, tampoco puede ser declarada autosubsistente.⁴⁰⁰

Dándose el caso de que el intelecto es el que fundamenta (ὑποστάτης) el ser de las especies, no debe declararse la substancia como autosubsistente. Con no poca sorpresa, se pregunta Pselo cómo fue posible que quien definió la substancia como principio —fuera Platón, Aristóteles, algún académico o estoico— no hubiera tenido la precaución de considerar que a ninguno de los entes le es posible ser él mismo causa en sí de su existencia, *causa sui*; antes bien, la causación de los entes es transferida por otra causa, de modo que, una sobre otra, se llega hasta Dios, que, por ello, es la

³⁹⁵ IDEM, *De omnifaria doctrina* § 102, 5; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 58: «οὐδὲ γὰρ αὐθύπαρκτον πρᾶγμα ὁ χρόνος ἐστίν».

³⁹⁶ IDEM, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 11-16; J. M. DUFFY (1992), p. 22: «τὰ μὲν γὰρ εἶδη ἐξῆπται τῶν γενῶν — ὥστε πῶς αὐθύπαρκτα τὰ παρ' ἑτέρων γεννώμενα; —, τὰ δὲ γένη τῶν ιδεῶν κατὰ τὸν Πλάτωνα».

³⁹⁷ *Ibidem*, § 7, 47-51, p. 23-24: «Καὶ ἵνα γε καθ' ὁδὸν ἡμῖν ὁ λόγος προίη, μᾶλλον δὲ ἵνα μὴ λόγος κενὸς τὸ εἰρημένον ᾖ, ἀλλὰ πράγματι καὶ ἀληθείᾳ δεικνύμενον, ἀκτέον ἄνωγειν καὶ διαιρετέον μὲν τὴν φύσιν τῶν ὄντων, δεικτέον δὲ ὅπως αἱ κατὰ μικρὸν τῶν πρώτων ὑποβάσεις τὰς φύσεις τῶν γεγυότων ἡλλοίωσαν».

³⁹⁸ *Ibidem*, § 7, 11-16, p. 22: «πῶς αὐθύπαρκτα τὰ παρ' ἑτέρων γεννώμενα;».

³⁹⁹ *Ibidem*, § 7, 17-18, p. 22: «μὴ τί γε οὖν τὸ εἶδος αὐθύπαρκτον, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἔνυλον ὃν δεῖται τινος ἔδρας εἰς ὑπαρξιν;».

⁴⁰⁰ *Ibidem*, § 7, 13-14, p. 22: «τὸ δ' ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους τὴν σύστασιν εἰλεχὸς ἄτομον πῶς αὐθύπαρκτον;».

única y auténtica causa y, consecuentemente, el único ser del que cabe predicar la autosubsistencia. En efecto, Dios es lo primero de todo y con él, de una u otra manera, está asignada también la razón (λόγον) de las causas más inmediatas a los seres.⁴⁰¹

Pselo resalta las diferencias entre las teorías de los helenos y los bizantinos, y habla en representación de éstos. Si bien los helenos se equivocaron al reservar para Dios la categoría de la autosubsistencia y al definir también la substancia como autosubsistente, no todo lo dicho por ellos debe rechazarse; en particular, se puede aceptar su concepción de Dios como uno (ἓν) y bueno (ἀγαθόν). Pero, al llamarle «uno», aun cuando se aproximaron a la teología de la Creación, no acertaron a concebir los entes como Creaturas.⁴⁰² Para los helenos, los entes son, antes que Creaturas, seres, y se interpretan dentro de un marco ontológico que, para más inri, comprende también la simplicidad de Dios. La copertenencia de Dios y los entes a un mismo marco ontológico queda demostrada por cuanto el ser de ambos se cifra en la eternidad; y, sin embargo, para Pselo, Dios no es eterno (αἰώνιον), sino previo a la eternidad (προαιώνιον) y, por ello, queda para él cancelada la connaturalidad (συγγενῆ) entre Dios y los entes inmutables que, según él, sostenían los antiguos.⁴⁰³

En otro opúsculo, Pselo había sintetizado las contribuciones de los helenos a la ciencia en a) la concepción orgánica y sistemática de la misma a partir de una relación integral y complementaria entre sus diversas ramas (matemática, física, retórica, etc.) y en b) la caracterización del verdadero ser como ser sobrenatural (ὑπερφύες, ἀσώματον), opuesto al ser natural (φυσικόν).⁴⁰⁴ Teniendo aquel tipo de ser en mente y explicando que fue para los helenos no sólo uno más entre los tipos del ser, sino el Ser en grado eminente y, por antonomasia —también el rasgo que caracteriza al Ser en general o en sí (τὸ ὄν) como pauta o norma para definirlo—,⁴⁰⁵ Pselo llega a la conclusión de que ni el ser de los entes pudo ser entendido por ellos

⁴⁰¹ *Ibidem*, § 7, 31-26, p. 22; este pasaje es de suma importancia, razón por la cual lo transcribimos aquí: «πῶς δὲ πρώτως αὐτὴν ἀριστάμενος, εἴτε Πλάτων εἴτ' Ἀριστοτέλης εἴτε τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς ἢ Στωϊκοῖς ἀνηρ, οὐκ εὐθὺς συνείδεν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἀπὸ ἑαυτοῦ αἰτιὸν τῆς ὑπάρξεως γίνεται, ἀλλ' εἰς ἑτέρας αἰτίας τὴν ἀναφορὰν ἔχει, αἱ δὲ ἄλλη ἐπ' ἄλλη προκόπτουσαι εἰς τὸν θεὸν ἀποτελευτῶσι; πρῶτον γὰρ πάντων ὁ θεός, μεθ' ὃν ἄλλα ἄλλοις εἰς αἰτιῶν λόγον ἀποκεκλήρωται».

⁴⁰² *Ibidem*, § 7, 60-64, p. 24: «παρὰ δὲ τοῖς Ἑλλήσιν ἐν λεγόμενος, ἐπὶ τὴν δημιουργίαν τῶν ὄντων ἐλθὼν, οὐκ εὐθὺς τὰ πλήρη δεδημιούργηκεν οὐδὲ τὰ σώματα ψπεστήσατο οὐδὲ τὰ ῥέοντα κατεσκεύασεν, ἀλλ' ὅσα συγγενῆ πως τῇ ἐνοειδεῖ φύσει αὐτοῦ καθέστηκεν».

⁴⁰³ *Ibidem*, § 7, 64-65, p. 24: «Τὸ δὲ συγγενὲς θεῷ καὶ τινα πρὸς ἐκεῖνον ὁμοιότητα κεκτημένον τὸ ὄν». Más adelante, llamaremos la atención sobre la importancia que el concepto de lo Eterno tiene con relación a una moderada aceptación de la teoría platónica de las Ideas por parte de Pselo; *cfr.* cualquier caso, el estudio de L. G. BENAKIS, «Χρόνος καὶ αἰών. Ἀντιπαράθεση ἐλληνικῆς καὶ χριστιανικῆς διδασκαλίας στὸ ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ», *Φιλοσοφία* 10-11 (1980-1981) 463-486.

⁴⁰⁴ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 3, 53-57; J. M. DUFFY (1992), p. 6.

⁴⁰⁵ Interesante la forma en la que Pselo, por oposición al ser en devenir, se refiere al ser ideal e inmutable que caracteriza las Ideas; *cfr. Ibidem*, § 7, 65-68, p. 24: «ὄν δὲ φημι τὸ κυρίως, οὐ τὸ μεταβαλλόμενον καὶ ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ τὴν ὑπαρξιν ἔχον, οὐδὲ τὸ διεσθηκὸς καὶ τῇ τοῦ χρόνου τριμερεῖα συμμεριζόμενον, ἀλλὰ τὸ μετέχον αἰῶνος καὶ κατὰ τὸ εἶναι δεῖ καὶ ὁμοῦ γνωριζόμενον καὶ διὰ ταῦτα αἰώνιον ὀνομαζόμενον».

como Creatura, ni el ser de Dios pudo escapar a la categoría general del Ser. Esto está demostrado, según Pselo, por el hecho de que tanto los auténticos entes —que son los inmutables y que se oponen a los naturales por hallarse éstos sujetos a la generación, al cambio y a la corrupción— como la esencia de Dios mismo fueron caracterizados por los helenos a través de la categoría de la eternidad (αἰώνιον).

Ahora bien, no puede decirse que Pselo conceptualice la simplicidad de Dios —a la que se refiere con los términos «ἀπλότης», «ἀπόλυτον», y «ἀσύμπλοκον»— independientemente de las categorías de la filosofía griega, a la que, por otra parte, acusa de no haber acertado en sus investigaciones teológicas; pues, de los tres testimonios que utiliza para declarar tal simplicidad, uno corresponde al neoplatónico Damascio.⁴⁰⁶

Acabamos de ver cómo Pselo niega la autosubsistencia de la substancia —sea «segunda», como la de las Ideas, o primera, como la de los entes compuestos de materia y forma— a través de una argumentación teológica que parte de una concepción neoplatónica de Dios y otra concepción creacionista de los entes. En primer lugar, negada la autosubsistencia de la substancia, queda rota la connaturalidad (συγγενές) y la homogeneidad (ὁμοιότης) que los helenos establecieron entre Dios y el Ser (τὸ ὄν). En vez de ello, Pselo aboga por hacer a Dios fuente del Ser, de modo que éste se subordine a aquél y que, de esta manera, quede abierta la posibilidad de hablar de Creación. En segundo lugar, negada la autosubsistencia de la substancia, queda invalidada la caracterización de Dios como ser eterno, que sólo corresponde al concepto del ser inmutable y, por extensión, del Ser general de la filosofía helena, afirmando en su lugar y siguiendo a Damascio que la simplicidad de Dios es previa a la eternidad ontológica de los entes, precisamente por ser fuente de ella, aun en el caso de que se trate de los seres inteligibles.⁴⁰⁷

No extraña que, tras referir con pormenor y sostener con cierta pasión las principales concepciones neoplatónicas acerca de Dios y del Ser, sienta Pselo la necesidad de excusarse; no

⁴⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, § 7, 83-84, p. 24-25, la cita de DAMASCIO, *De princ.* 4, 11-12 y 3, 10: «αὐτός ἐστιν ἡ καταπιούσα τὰ πάντα ἀπλότης»; por otra parte, en MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 88; J. M. DUFFY (1992), p. 25, la caracterización de Dios como «ἀκίνητον» puede entenderse en sentido aristotélico. Los otros dos pasajes corresponden a sendas citas del *Vetus y Novum Testamentum: Exodus* 3, 14 y JUAN 11, 25.

Hay que llamar la atención aquí sobre un hecho de muy trascendente importancia. Se trata de la posible coincidencia de la crítica teológica que hace Pselo a la concepción ontológica de Dios por parte de la filosofía griega, según la cual Dios se interpreta como uno más entre los entes, con independencia de que sea el más digno, con la que, por su parte, realiza Heidegger, ya desde su primera obra *Sein und Zeit*; en ésta, el filósofo alemán critica la ontoteología de la metafísica aristotélica y su refundición cristiana por parte de Tomás de Aquino, quien invierte la correspondencia aristotélica entre acto-ser-forma y potencia-no-ser-materia para dar razón del concepto judeocristiano de Creación sacando a colación la cita de *Exodus* 3,14.

⁴⁰⁷ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 80-84; J. M. DUFFY (1992), p. 24-25: «ἐκεῖνος δὲ ἔν ἐστι μόνος, ἔν δὲ οὐχ ὡς ἄτομον οὐδὲ ὡς εἶδος ἢ γένος, ἀλλ' ὡς πάντα ἔν καὶ πρὸ πάντων ἔν καί, ὡς πού τις ἔφησε τῶν φιλοσόφων τολμηρῶς ἴσως φθεγξάμενος 'αὐτός ἐστιν ἡ καταπιούσα τὰ πάντα ἀπλότης' ἀφ' οὗ δὴ πρόεισι πρῶτως τὸ ὄν».

desprovisto de gracia para el lector contemporáneo, de pronto, cambia de tono y, haciendo gala de cierta solemnidad, dice, a la vez ingenua e irónicamente, que explica las lecciones de los pequeños helenos (Ἑλλήνων παῖδες) por mor del saber mismo (εἰς πολυμάθειαν),⁴⁰⁸ algo así como *le savoir pour le savoir*.⁴⁰⁹ Significativamente, cierra el paréntesis con premura y presteza, para proceder con el discurso que versa sobre la autosubsistencia.⁴¹⁰

Pselo, como ya había hecho Aretas, comienza la presentación de la teoría de los géneros y las especies de Aristóteles diciendo que constituye un desarrollo a partir de los cinco Géneros mayores que Platón había señalado en *Sophista*. El hecho de que Aristóteles eligiese un número de diez géneros es, como dice Pselo, un indicio de la influencia en él de Arquitas, que, como buen pitagórico, le habría hecho ver lo que de singular y divino hay en la Década.⁴¹¹

Entrando ya en materia, Pselo señala dos factores a tener en cuenta a la hora de interpretar el sentido de los géneros y especies de Aristóteles. En primer lugar, cada uno de los diez géneros, por el hecho de ser los más generales (γενικώτατα), no pueden tener por encima de ellos otros géneros superiores; en segundo lugar, la teoría de los géneros y especies de Aristóteles no se reduce a una mera enumeración (ψιλὴν ἀπαρίθμησιν) de los mismos, sino que está concebida a modo de la estrategia militar: «κατὰ στρατηγικὴν τέχνην διαλαβὼν ταῦτα καὶ καταστήσας».⁴¹²

He aquí una de las más pintorescas alegorías con las que poder hacerse una idea del valor instrumental y, a la vez, de la objetividad sistemática de la lógica aristotélica. Con esta metáfora, Pselo explica la teoría aristotélica de la definición, que manifiesta la esencia de los seres a través del método del género y la diferencia específica. Como hemos señalado en varias ocasiones, esta teoría, al partir del principio de que supone vínculo objetivo entre los seres y sus definiciones, representa una sanción de la división platónica.

De acuerdo con la lectura que Pselo hace de Aristóteles, cada una de las diez categorías, además de ser géneros supremos, son también primeros principios (πρώτας ἀρχάς).⁴¹³ Igual que cada uno de los generales de un ejército tiene bajo su mando fuerzas

⁴⁰⁸ *Ibidem*, § 7, 117, p. 26.

⁴⁰⁹ Conocida es la consigna del esteticismo francés decimonónico de «*l'art pour l'art*»; la frase se atribuye a Benjamin Constant y se halla en su *Journal intime* del 11 de febrero de 1804. No obstante, también la utilizaron, entre otros, Théophile Gautier y Victor Cousin. Edgar Allan Poe se refirió a ella.

⁴¹⁰ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 127; J. M. DUFFY (1992), p. 26: «τῷ δὲ περὶ τοῦ αὐθυπάρκτου ἔτι προσδιατρίψωμεν».

⁴¹¹ *Ibidem*, § 7, 127-132, p. 26: «τῶν γὰρ φιλοσόφων ἄλλων ἄλλος κατατεμόντων τὰ ὄντα, καὶ τῶν μὲν πέντε γένεσιν ἀφορισάντων, τῶν δὲ ἐλλάττοι τούτων, τῶν δὲ τριπλασίους, ὁ φιλόσοφος Ἀριστοτέλης τῷ Πυθαγορείῳ Ἀρχύτῃ ἐπόμενος δέκα γένη τῶν ὄντων θεωρήσας ἐδίδαξεν».

⁴¹² *Ibidem*, § 7, 133-134, p. 26.

⁴¹³ *Ibidem*, § 7, 142-143, p. 26: «κατὰ γοῦν ταύτην τὴν τέχνην καὶ Ἀριστοτέλης τὰ μὲν δέκα γένη τῶν ὄντων ὡς ἀρχὰς δέκα διετυπώσατο».

(δυνάμεις) primeras y segundas, cada una de las categorías comprende varios géneros, especies e individuos. Pero, a diferencia de la facticidad y contingencia de los componentes de un ejército, la división de una categoría en otros géneros, especies e individuos no sólo se hace en virtud de la razón, sino de la realidad.⁴¹⁴ Hay una segunda diferencia entre las categorías y los generales: la condición física de los seres que componen un ejército no permite que el ser se encuentre desprovisto de cantidad, cualidad o de cualquiera de las determinaciones de los otros géneros, mientras que las categorías, consideradas en sí mismas, son insubstanciales (ἄτερ οὐσίας), ya que se encuentran sin ulterior determinación (γυμνή) y en sí mismas (καθ' ἑαυτὸ). La tercera diferencia que prueba la inexactitud de la metáfora del ejército es que la razón (λόγος) puede contemplar cada categoría tanto de acuerdo con su concepto (κατ' ἐπίνοιαν) como con su ser en sí (καθ' ἑαυτὸ), mientras que los seres físicos sólo pueden ser entendidos a partir de su realidad en sí, sin que a su individualidad pueda corresponder concepto alguno. Este contraste entre categorías y cosas no se pone de manifiesto con la categoría de substancia, definida por Aristóteles como autosubsistente, sino con las nueve categorías restantes que, consideradas en sí mismas, no pueden comprenderse como substancias:

οὐ μὴν οὕτως ἔχει ἐπὶ τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὰ ἐννέα γένη καθ' ἑαυτὰ εἶναι μὴ δυνάμενα τῇ οὐσίᾳ ὑποβεβήκασιν, μόνῃ δὲ αὕτῃ ἐτέρων οὐκ ἐπιδείτῃ εἰς ὑπαρξιν.⁴¹⁵

Es en este momento en el que Pselo hace ver la intención que persigue. En un principio, se trata de mostrar su acuerdo con la manera en que Aristóteles concibe nueve de los diez géneros o categorías, *i. e.*, desprovistos de ser, realidad o subsistencia; en segundo lugar, se trata de reivindicar la idea de que esta interpretación «antiplatónica» de los géneros se debe extender también a la categoría de la substancia y, por consiguiente, dejar de concebir a ésta como «τὸ δὲ πρῶτως ὄν αὐθυπόστατον».⁴¹⁶ En última instancia, se trata de hacer ver que Aristóteles y la tradición de comentadores alejandrinos se equivocaron al definir la substancia como entidad autosubsistente, aun cuando el orden que se da entre las categorías y sus respectivas divisiones en ulteriores géneros y en especies sean objetivos y estén referidos al conocimiento de la realidad física. La consecuencia de ello será la afirmación de la realidad de los seres físicos y la posibilidad de referirse a ellos como a verdaderas substancias, sin que haya necesidad de yuxtaponer el adjetivo especificativo de «primeras». Pselo

⁴¹⁴ *Ibidem*, § 7, 144-146, p. 26: «πλὴν ἐπὶ μὲν τῶν πολέμων αἱ πρῶται ἀρχαὶ οὐ λόγῳ μόνῳ, ἀλλὰ καὶ πράγματι ἀπ' ἀλλήλων διήρηνται».

⁴¹⁵ *Ibidem*, § 7, 154-156, p. 27 [«ciertamente, no ocurre de este modo en la realidad, sino que los nueve géneros son en sí sin que puedan ordenarse a la substancia, pues sólo ésta no necesita de otros en cuanto a la existencia» *v.i.i.l.*].

⁴¹⁶ *Ibidem*, § 7, 158-159, p. 27 [«el ser principalmente autosubsistente» *v.i.i.l.*].

llega aquí a una posición análoga a la que había alcanzado Focio con su particular crítica de la adjetivación de la substancia por Aristóteles. Los seres dejan de definirse por relación a la noción absoluta del ser que representaba el concepto de la substancia, una vez que se la elevaba paronímicamente sobre las nueve categorías accidentales y una vez que, por otra parte, se la definía como αὐθύπαρκτον. De este modo, habiendo eliminado el principal poso platónico de Aristóteles, los seres del mundo dejan de ser meros simulacros (ἠδάλματα) y están en condiciones de ser autosubsistentes sólo en virtud de la dignidad de la causa simplicísima que les dio el ser y que no es otro que Dios, trascendente a todo ser particular, como sucedía también con el Uno de Damascio.⁴¹⁷

11.3. Crítica de la definición de los principios como *causa sui*

En consonancia con la crítica de la autosubsistencia de la substancia, Pselo denuncia la ausencia de fundamentos a la hora de determinar los principios metafísicos a partir de su concepción como *causa sui*. Platón, Aristóteles y los neoplatónicos utilizan frecuentemente la expresión «καθ' αὐτό» para indicar que, bien la Idea, bien la substancia o el Intelecto se hallan fundamentados en sí mismos, *i. e.*, que son, en cada uno de los casos, la *causa sui* que sirve para dar razón del resto de seres. En correspondencia con la crítica de la autosubsistencia de la substancia aristotélica, Pselo nos brinda una concisa pero sólida crítica de lo que se dice «καθ' αὐτό». De acuerdo con él, no por el hecho de que algo sea en sí mismo, ha de ser principio primero de otra entidad:

οὐκ εἴ τι καθ' αὐτό, τοῦτο καὶ πρώτως. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ καθ' αὐτὸ μὲν, οὐ μὴν καὶ πρώτως.⁴¹⁸

Como se ve, no es que Pselo niegue que se den realidades que sean por sí mismas, sino que, aun admitiendo la posibilidad de que existan, critica el hecho que, por ello, deban ser tomadas en sentido principal, como principios. El ejemplo que pone es muy significativo; por ejemplo, el género 'animal' (τὸ ζῷον) es por sí mismo (καθ' αὐτὸ), y, sin embargo, no es, de acuerdo con Pselo, principio de los hombres particulares, en el sentido de que sea su causa. Hemos de suponer que esta negación la aplica Pselo tanto sobre la especie especialísima 'hombre', como a los hombres particulares de los que ella se predica.

*

⁴¹⁷ Aun hablando de la substancia aristotélica, Pselo denuncia que los seres físicos, referidos por Aristóteles como «substancias primeras», se vean reducidos a poco menos que lo que representaban en la teoría de la participación platónica; éste es el sentido del pasaje *Ibidem*, § 7, 157-160, p. 27: «ἢ οὐσία ἀπὸ τοῦ ὀνόματος μετεσχημάτισται καὶ τὰ ἐνταῦθα ὄντα, ἅπερ οὐσίαν φαμέν, ἠδάλματα τοῦ πρώτου ὄντος ἐστὶ, τὸ δὲ πρώτως ὄν αὐθυπόστατον ὁ λόγος ἐγνώρισε, διὰ τοῦτο καὶ τὰ πρὸς ἐκεῖνο ἀπεικασμένα αὐθυπόστατά εἰσι τρόπον τινά»; lo que Pselo quiere es que deje de ocurrir esto.

⁴¹⁸ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 35, 19-20.

Consideradas la crítica a la autosubsistencia de la substancia y a la *causa sui*, no podemos sino destacar el carácter complejo y, a la vez, profundo de la actitud filosófica de Pselo. Con el objeto de restaurar la realidad de los seres mundanos, realiza una profunda crítica de la definición aristotélica de la substancia, que consiste en expurgar el resto de platonismo que se hallaba inveterado en ella, a saber, la concepción de la substancia como *causa sui* que, además, permite referirla como autosubsistente. Recuperada la realidad de los seres particulares, Pselo permite hablar de su autosubsistencia, pero matizando que sólo debe entenderse como una forma de referir la existencia de los seres a su causa. Se habla de autosubsistencia, no porque sean entes no causados por otros, sino, precisamente, en virtud de la dignidad de la causa que los genera y los mantiene en el ser:

οὐδὲν οὖν τῶν ὄντων αὐθυπόστατον ὡς ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν γέννησιν ἔχον.
αὐθυποστάτους δέ φαμεν τὰς οὐσίας οὐχ ὅτι μὴ παρ' ἑτέρου παρήχθησαν,
ἀλλ' ὅτι ἀπὸ κρείττονων αἰτίων παραχθεῖσαι ἀρκούσιν ἑαυταῖς πρὸς τὴν
ὑπαρξιν.⁴¹⁹

Esta causa es Dios y para determinar su condición, Pselo utiliza el concepto de Uno de Damascio, en el que se cifra la simplicidad pura en cuanto a la esencia, la situación de hallarse por encima y más allá de la autosubsistencia en cuanto a la existencia y, en tercer lugar, la virtud de conferir causalmente la autosubsistencia de los seres en cuanto a su valor. Por lo tanto, la negación del platonismo aristotélico y la aceptación de la etiología neoplatónica se hallan al servicio de la cosmovisión cristiana, en la que, propiamente, sólo existe Dios y, por su voluntad y gracia, también su Creatura. Siendo esto así, la precaución de llamar la atención sobre el valor de mera erudición que tiene su recurrencia a la filosofía platónica, aristotélica o neoplatónica, no ha de entenderse como un ejemplo de doble verdad ni como un intento de camuflar un presunto platonismo pagano dentro del contexto cristiano e institucional en el que se dirigía a sus alumnos con tales palabras. Ya se ha dicho, Pselo no es ni platónico ni aristotélico.⁴²⁰ Las conceptualizaciones de la filosofía griega le parecen una gran corriente (πολὺ ῥεῦμα) que, comparada con la infinitud del mar, no pasan de ser una minucia (μικρόν τι) de la que habrá que

⁴¹⁹ IDEM, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 172-173; J. M. DUFFY (1992), p. 27 [«ninguno de los seres es autosubsistente en el sentido de que tiene origen de parte de sí mismo. Pero decimos ‘autosubsistentes’ las substancias, no porque no fueron producidas por otro, sino porque siendo producidas por causas más sólidas, se bastan a sí mismas en cuanto a la existencia»].

⁴²⁰ L. G. BENAKIS, “Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos – I”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961) p. 219-220: «Psellos darf also weder als Platoniker noch Aristoteliker bezeichnet werden»; cfr. item, G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 207: «Es ist kein Vertreter der platonischen Akademie».

saber desentenderse.⁴²¹ No olvidemos que, para Pselo, la ciencia de los helenos, aun teniendo cierta verosimilitud, es ajena y extraña (θύραθεν) a la propia, que es la bizantina.⁴²²

11.4. La oscuridad de la noción de los λόγοι

En nuestro análisis sobre las lecturas neoplatónicas de las que Pselo dejó constancia escrita a consecuencia de su actividad docente, pudimos ver cómo se refería expresamente a las «ιδέαι δημιουργικάι» y a los «λόγοι δημιουργικοί». En particular, Pselo utiliza el concepto de «λόγος δημιουργικός» para referir la causa del desarrollo biológico de acuerdo con el modelo prefijado por una especie determinada. Señalamos, entonces, que, aunque de origen filoniano, el concepto adquiere en Plotino y los comentaristas alejandrinos una gran importancia y es objeto de numerosos desarrollos para explicar la acción de la tercera hipóstasis, *i. e.*, el Alma, sobre el mundo sensible. En particular, también vimos cómo Pselo utiliza este concepto para explicar la malformación de los fetos. Pues bien, a pesar del carácter fundamental que adquiere el concepto por su valor de principio, al ser tomado como causa biológica, Pselo reconoce que no es un concepto del todo claro (ἀφανές) y que sólo a veces nos permite la naturaleza captar su significado.⁴²³ Esta pasajera indicación ha de ser tenida en cuenta a la hora de comprender las trascendentales y precisas críticas que, como acabamos de ver con detalle, Pselo dirige contra las Ideas de la tradición platónica, así como contra la substancia de la tradición peripatética. De este modo, se comprenderá la relativa distancia con la que Pselo aprecia el valor de los conceptos que, aun considerados inmanentemente, protagonizan el desarrollo de sus lecciones filosóficas.

11.5. Aproximación matizada a una teoría platónica de las Ideas por el concepto de lo Eterno

Tras las decididas y solventes críticas que Pselo ha lanzado contra la cosmología helénica, la autosubsistencia de la substancia, la determinación de los principios como *causa sui* y como λόγοι, pudiera uno verse inducido a confusión. ¿Cómo es que aquel entusiasta y agudo erudito que disertaba en sus clases sobre el conjunto de la filosofía helena, confesando tener por predilectos a Platón y a Proclo, puede mostrar no sólo muy trascendentales críticas a la metafísica platónica y neoplatónica, sino también llegarlo a hacer con cierto desdén «tertulianesco»?

⁴²¹ MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, Physica, allegorica, alia* § 7, 178-181; J. M. DUFFY (1992), p. 28.

⁴²² *Ibidem*, § 7, 124, p. 26.

⁴²³ *Ibidem*, § 16, 264-266, p. 55: hablando sobre los procesos de nutrición, dice «οὕτως οὐδὲν ἄλογον οὐδὲ ἀναίτιον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀφανὲς πάντων αἴτιον ὁ δημιουργικός ἐστι λόγος, ὧν δὲ καὶ ἡ φύσις ποιεῖ ἐνίοτε ἡμῖν τυγχάνει ληπτά».

Si recordamos que Pselo se muestra crítico con la teoría aristotélica de la substancia segunda —no sólo refutando su autosubsistencia o el concepto de *causa sui*, sino también concediendo la prerrogativa a los pasajes de *Metaphysica* en que se afirma la prioridad natural de la Especie sobre el particular—,⁴²⁴ tendremos que concluir que, en general, Pselo rechaza y admite, a la vez, la objetividad del fundamento eidético. No obstante, hemos de advertir, por adelantado, que tanto por la calidad teórica como por la cantidad de pasajes, la prerrogativa corresponde a la crítica de las Ideas, que, con mucho, sobrepaja a lo que, en el siguiente texto, pasa por ser una cándida confesión de las aspiraciones metafísicas del autor.

Esta posición, algo contradictoria,⁴²⁵ es la que ha de servirnos como punto de partida para hacer espacio a la matizada admisión de lo que parece ser una reformulada teoría platónica de las Ideas, tal como la hallamos en un tratado dedicado a esclarecer el concepto de lo Eterno (αἰώνος).⁴²⁶ Es cierto que, en este texto, rechaza expresamente la admisión de las Ideas platónicas, a las que se refiere explícitamente como «τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας»; no obstante, lo que bajo el concepto de lo Eterno parece estar admitiendo, si no las Ideas platónicas en cuanto tales, sí es el equivalente a una teoría de las Ideas elevada del plano del ser real o ser verdadero (τὸ ὄντως ὄν), al plano del ser trascendental que correspondería a la traza que de tales Ideas reales pudiera haber en la hipóstasis del Uno, donde, según Plotino, se anulan las distinciones discursivas y la división inherente a la unimultiplicidad que caracteriza la situación de las Ideas en la hipóstasis del Intelecto.

Pselo comienza la caracterización de lo Eterno a partir de la conocida definición platónica del tiempo como imagen de la Eternidad.⁴²⁷ A continuación, llama la atención sobre el hecho de que esta definición implica que la Eternidad es el modelo (παράδειγμα) del tiempo. De este modo, tenemos que el ámbito de lo Eterno, que Pselo confiesa admitir, tiene, como la Idea platónica, una función paradigmática con respecto a las realidades temporales. Éstas, a diferencia de las primeras, son como dimanaciones venidas a peor (ἀπὸ κρείττονος ῥύνεντα χείρονα), meras reproducciones y copias (εἰκονίσματα καὶ μιμήματα).⁴²⁸ Sin decir exactamente que las propiedades y cualidades puras se hallan hipostatizadas como Ideas en el ámbito de lo Eterno, Pselo concede que la Belleza

⁴²⁴ Cfr. IDEM, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 28, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 103, 18-20: «ἐπεὶ πᾶσα οὐσία σωματικὴ ἐξ ὕλης τέ ἐστι καὶ εἶδους, ὧν τὸ μὲν κρείττον ἐστι, τὸ δὲ χείρον, καὶ κρείττον μὲν ἐστι τὸ εἶδος, χείρον δὲ ἢ ὕλη»; este punto de vista, que prioriza la naturaleza del universal sobre el modo en que lo conocemos, es el que adoptaron los comentaristas neoplatónicos de la escuela de Alejandría para conciliar, con orientación platónica, las contradicciones del *corpus aristotelicum*, y, muy especialmente, Simplicio, al que, como vimos con cierto detenimiento, Aretas extracta repetidamente en sus comentarios a *Categoriae* y a *Isagoge*.

⁴²⁵ El estudio D. JENKINS, "Psellos' Conceptual Precision"..., *cit.*, pp. 131-152, tiene por objeto, más que explicar en qué consiste la precisión conceptual de Pselo, evidenciar cómo una presunta dualidad personal le obligó a orientar su actividad filosófica y cultural hacia los términos medios de cada uno de los ámbitos.

⁴²⁶ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina*, "Appendix II"; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 102-104.

⁴²⁷ PLATÓN, *Timaeus* 36e: «αἰώνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν».

⁴²⁸ *Ibidem*, "Appendix II", 3 y 7, p. 102.

(τὸ καλόν), la Justicia (τὸ δίκαιον), la Permanencia (τὸ ἐστῶς), la Semejanza (ἡ ὁμοιότης), la Harmonía (ἡ ἁρμονία) y la Concordancia (ἡ συμφωνία) están generadas a partir de allí (ἄνωθεν, ἐκεῖσε, ἔνθα), *i. e.*, de lo Eterno. En consecuencia, lo que en este mundo hay ha de considerarse como una reproducción de lo alto.⁴²⁹

Hay que subrayar el hecho de que, de acuerdo con Pselo, estos conceptos puros —que se corresponden con algunas de las Ideas platónicas— no se identifican propiamente con el ámbito de lo Eterno, sino que sólo se generan a partir de allí. Constituyen, por tanto, un plano intermedio entre lo Eterno y lo temporal, el mundo de aquí (ἐνταῦθα). Esta distinción entre Eternidad y mundo Inteligible es la que realiza Plotino, aun cuando admite que, de acuerdo con Platón, una de las determinaciones de las Ideas es la Eternidad.⁴³⁰ Ello no es suficiente para poder afirmar, sin más, que Pselo admite personalmente el mundo inteligible como un plano intermedio entre lo Eterno y lo temporal, aunque, como expresamente dice en otro tratado, tiene clara conciencia de que la posición de los conceptos puros por él reconocidos es la misma que Platón concede a las Ideas.⁴³¹

A diferencia de la verdad que se da en el mundo, que es una concordancia de razones (λόγων συμφωνία), la verdad que corresponde a lo Eterno está más allá de razones y de proposiciones compuestas a partir de nombre y verbo; ya que las mismas expresiones de los sujetos se dan de forma inefable (ἄφθένκτως), sin implicar movimiento alguno (ἀκινήτως), estando de acuerdo consigo mismas y demostrando la naturaleza por sí mismas. Esta caracterización recuerda mucho a la que del Uno, por contraposición al Intelecto, hace Plotino en numerosos pasajes. De acuerdo con el filósofo de Licópolis, dada la trascendencia absoluta del Uno, no hay en él división ni articulación alguna, sea real o lógica. A diferencia de lo que ocurre en el Uno, en el Intelecto hay dos tipos principales de división: la que se da entre sujeto y objeto y la división que separa, en unimultiplicidad, los muchos Intelectos, Inteligencias, Inteligibles o Ideas que contiene; por tanto, a esta división real del Intelecto le corresponde la división lógica que se articula entre un sujeto y un predicado, *i. e.*, el Intelecto es susceptible de categorización, si bien no se le pueden aplicar las diez

⁴²⁹ *Ibidem*, 3-7, p. 102: «γεννᾶται γὰρ ἄνωθεν ἕκαστον, τὸ καλόν, τὸ δίκαιον, τὸ ἐστῶς, ἡ ὁμοιότης, ἡ ἁρμονία, ἡ συμφωνία. τὰ μὲν γὰρ ἐνταῦθα οὐχ ὅλα τὰ πρῶτα, ἀλλ' ἐκείνων εἰκονίσματα καὶ μιμήματα».

⁴³⁰ PLOTINO III 7, 2; como se sabe, el tratado III 7 de Plotino trata sobre la Eternidad y el Tiempo; para la caracterización del mundo inteligible como eterno, *cfr.* PLATÓN, *Timaeus* 37d.

⁴³¹ MIGUEL PSELO, *Περὶ τῆς χρυσοῦς ἀλύσεως τῆς παρ' Ὁμήρω*, ed. J. BIDEZ (1928), p. 219: «ἢ ὅτι ὁ θεὸς διὰ φιλανθρωπίας ἐν μέσῳ τοῦ παντὸς στήσας ἑαυτὸν, κατὰ Πλάτωνα, οἷόν τι παράδειγμα διὰ τῆς πρὸς ἐκεῖνον μιμήσεως ἡμᾶς πρὸς ἑαυτὸν ἔλκεται».

categorías aristotélicas, relegadas exclusivamente por Plotino a la determinación del ser sensible, sino que se han de emplear los cinco Géneros mayores que Platón establece en *Sophista*.⁴³²

Pselo dice rechazar las Ideas platónicas, consciente de que lo que hasta ahora ha admitido podría ser equiparado con ellas. Lo que, en lugar de las Ideas, admite es otro mundo paralelo, instituido eternamente sobre nosotros, que, más que de las Ideas, consta de su brillo (αὐγή) o resplandor (λαμπρότης), de su naturaleza en el sentido de Santidad (ὁσιότης), Totalidad (ξύμπασα) y Virtud (ἀρετή):

λέγω δὲ ταῦτα οὐ τὰς πλατωνικὰς ἰδέας παρεισάγων τῷ λόγῳ, ἀλλ' εἶναι πειθόμενος κόσμον τινα ἄλλον ὑπὲρ ἡμᾶς τῇ αἰδίῳ καταστάσει κατάλληλον, ἔνθα ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, ἡ τοῦ καλοῦ, ἡ τῆς δικαιοσύνης αὐγή, ἡ τῆς ἀληθείας λαμπρότης, ἡ ὁσιότης, ἡ ξύμπασα, ἔν' οὕτως εἴποισι, ἀρετή, οὐ νενοθευμένην τὴν ἰδέαν ἔχοντα, οὐκ ἐπίμικτον, ἀλλ' ἀποστίλβοντα καὶ κάλλει καὶ μεγέθει καὶ αἰὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐστηκότα πάγιά τε καὶ ἀμετακίνητα.⁴³³

Lo Eterno, que comprende algunas naturalezas, como la del Bien y la Belleza, se caracteriza principalmente por presentar un aspecto (ἰδέα) genuino, inmixto, fulgurante en belleza y magnitud, inmutable, fijo e inmovible.⁴³⁴ Como vemos, al igual que ocurría en la interpretación del Alma del mundo platónica, Pselo vuelve a emplear en un contexto de metafísica neoplatónica el término «ἰδέα» con sentido no marcado. Por otra parte, para diferenciar el mundo de lo Eterno del de las Ideas platónicas, no lo identifica directamente con las cualidades aludidas —el brillo, el resplandor y la fulguración, que son características de las Ideas—, ya que, siguiendo a Plotino,⁴³⁵ considera que las Ideas están determinadas por la Eternidad, al ser ésta una de sus cualidades, sin que por ello se identifique con ella. En definitiva, el mundo de lo Eterno, como el Uno neoplatónico, está situado por encima de las Ideas, y está constituido por las naturalezas que, en el sentido preciso de las cualidades puras e inmutables, habrán de determinar el ser de las Ideas.

En consecuencia, no se puede decir que los seres del mundo sensible sean meras participaciones, semejanzas o emanaciones de la Eternidad, ya que esta condición la mantendrían

⁴³² G. REALE, *sub voce* “Categoria”, *Storia della filosofia greca e romana*. 9... cit., p. 124: «Plotino riduce drasticamente la validità ontologica delle categorie aristoteliche alla sfera del sensibile, mentre propone come tavola delle categorie dell'incorporeo le cinque Idee generalissime del Sofista di Platone».

⁴³³ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina*, “Appendix II”, 13-19; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 102-103 [«Digo esto sin introducir las Ideas platónicas en el discurso, sino persuadiéndome de que hay otro mundo paralelo sobre nosotros en eterna constitución; allí se encuentra la naturaleza del Bien, la de la Belleza, el brillo de la Justicia, el resplandor de la Verdad, la Santidad, la Totalidad, por decirlo así, Virtud, teniendo aspecto no adulterado, inmixto, sino fulgurante tanto en belleza como en magnitud y manteniéndose siempre inmutable y estando erguido de forma fija e inmovible» v.i.i.l.].

⁴³⁴ *Ibidem*, 3-7, p. 102.

⁴³⁵ PLOTINO III 7, 3.

por su eventual relación con las Ideas —de las que, en efecto, participan— y no con la Eternidad que, como decimos, se halla por encima de las Ideas. Al menos en potencia, Plotino admite que la Eternidad es susceptible de cierta multiplicidad, ya que ella subsiste y se manifiesta en las Ideas, que constituyen el Intelecto o mundo inteligible—;⁴³⁶ gracias a este vínculo entre lo Eterno y las Ideas, Plotino admite que la Eternidad pueda ser ariculada según los cinco Géneros mayores de *Sophista*.⁴³⁷ Pselo, por su parte, niega esta posibilidad, al decir que la Eternidad se halla más allá de la comprensión y que, en consecuencia, es inefable e inconcebible.⁴³⁸ A lo más, admite que la Eternidad pueda ser entendida a partir de la unión y la concepción (συνοχή τε καὶ σύλληψις) de tales Géneros mayores. De acuerdo con ello, vemos cómo la lectura de Pselo se queda con sólo una de las dos opciones que Plotino reconocía sobre la relativa divisibilidad del Uno, demostrando que procede a dar sus propias opiniones a partir de una lectura guiada por el afán de coherencia.

*

Sopesada la trascendencia de la crítica de las Ideas por parte de Pselo —tanto por lo que hace a la calidad como a la cantidad de sus argumentos— con este anecdótico pasaje de género confesional, resulta fácil comprobar cómo la balanza de su juicio filosófico se inclina por la primera alternativa. Pselo niega con múltiples argumentos que el Paradigma tenga subsistencia propia, llegando a rechazar —como Focio y Aretas— el ejemplarismo y la concepción de las Ideas como «pensamientos de Dios». Por otra parte, tampoco admite la realidad de las formas inmanentes de la filosofía aristotélica alejandrina. En consecuencia, se ve que Pselo supo distinguir perfectamente su trabajo erudito de historiador enciclopédico de la filosofía antigua de su propia cosmovisión cristiana de la realidad, en la que ni las Ideas platónicas ni las formas aristotélicas tenían lugar propio, aun cuando se le presentasen como elementos integrantes del sistema metafísico alejandrino. Esta observación de los límites ortodoxos adquiere mayor seriedad en el momento en el que comprobamos que la orientación de su propia filosofía aspiraba, siquiera veladamente, al reconocimiento camuflado de un mundo trascendente e ideal y que, precisamente, supo confinar tal aspiración al ámbito de la Eternidad, sin admitir la realidad de las Ideas y, por tanto, sin caer en las «sutilezas» de los «pequeños helenos» que tanto interés en él despertaban. El mismo rigor crítico se mantiene, aunque liberado ya del candor retórico de Pselo, en las innovaciones hermenéuticas que sobre la triple modalidad del universal de la escuela alejandrina habría de realizar su discípulo y sucesor en el puesto de «cónsul de los filósofos», Juan Ítalo.

⁴³⁶ PLOTINO III 7, 3, 5-15.

⁴³⁷ PLATÓN, *Sophista* 254d – 254a.

⁴³⁸ MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina*, “Appendix II”, 23-27; ed. L. G. WESTERINK (1948), p. 103.

§ 3

*La colisión entre humanismo cristiano y Cristianismo
abstracto*

XIX. LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN JUAN ÍTALO

1. El autor y su circunstancia

1.1. El autor y la obra

Juan Ítalo (1025-1082) nació en Calabria, donde pudo familiarizarse con los estudios dialécticos antes de que, en 1049, llegase a Constantinopla. Esta circunstancia, excepcional entre los filósofos bizantinos, algunos rasgos personales —agresividad, rudeza— y su atávica «latinofilia» —demostrada en su inconsistente desempeño como embajador de la dinastía de los Ducas— fueron datos tenidos en cuenta por la historiadora bizantina Ana Comnena (1083-1153) a la hora de caracterizar, con explícita acritud, a Juan Ítalo, de quien entre otras cosas dice que estaba «lleno de insensatez bárbara».¹

Su obra sólo se nos conserva fragmentariamente, ya que buena parte de ella fue destruida por las autoridades eclesiásticas que condenaron su actitud filosófica.² Con todo, ha sobrevivido una suma filosófica de noventa y tres cuestiones, tratados sobre los silogismos, sobre la Dialéctica, sobre la Retórica y un comentario a *Topica* de Aristóteles.³

1.2. La actitud filosófica de Juan Ítalo

Si, en el caso de Miguel Pselo, hemos encontrado a un gran maestro de filosofía que no ocultaba su preferencia por el neoplatonismo, en su discípulo y sucesor en el cargo de «cónsul de los filósofos»,

¹ G. ARABATZIS, “Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques: le récit d’Anne Comnène sur Jean Italos revisité”, *B.Z.* 95 (2002) 404; el pasaje es ANA COMNENA, *Alexias* V 8, § 3, 17, ed. B. LEIB (1943), vol. 2, p. 192, donde le caracteriza como «μεστός καὶ ἀπονοίας βαρβαρικῆς». A mayor abundamiento, *cfr.* G. BUCKLER, *Anna Comnena. A Study by Georgina Buckler*, Oxford University Press, Oxford, 1929, reimpr. 2000, p. 320, quien destaca que, a pesar de la condena, Juan Ítalo disfrutó de un amplio respaldo por parte de su discipulado, entre quienes se encontraba el patriarca Eustracio Garidas: «*Italus had a great following among the nobility and specially its younger members*».

² G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz... cit.*, p. 212.

³ La primera edición de las obras de Juan Ítalo es G. CETERELI, *Johannis Itali opuscula selecta*, Tiflis, 1926; en la última, G. CETERELI – N. KETSCHAKMADZE, *Ioannis Itali Opera*, Tiflis, 1966, junto a la suma de noventa y tres cuestiones, se incluyen los opúsculos sobre la Dialéctica y los silogismos; en nuestro estudio, seguimos la edición de P. JOANNOU, S. I., *Ioannes Italos. Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις). Editio princeps von Perikles Joannou*, (Studia Patristica et Byzantina, 4) Buch – Kunstverlag Ettal, 1956, que es la que Gerhard Podskalsky recomienda, tanto por su relativamente mayor facilidad de acceso como por permitir una citación de los pasajes más sencilla. *Cfr. item* R. ROMANO, “Un opuscolo inedito di Giovanni Italo”, *Bollettino dei Classici* 13 (1992) 14-24; el tratado de Retórica está editado en T. M. CONLEY, “John Italos’ *Methodos Rhetorikê*: Text and Commentary”, *G.R.B.S.* 44 (2004) 411-437; en el apéndice de la tesis doctoral C. NIARCHOS, *God, the Universe and Man in the Philosophy of John Italos... cit.*, se halla la edición de los tres tratados sobre *Isagoge* de Porfirio que se contienen en el manuscrito *Escorialensis* Ω – N – 14 y que se atribuyen a Juan Ítalo: *Περὶ τῶν ἐννέα κεφαλαίων τῶν ἐ’ φωνῶν, Σύνοψις τῶν ἐ’ φωνῶν ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου φιλοσόφου τοῦ Ἰταλοῦ* y *Σύνοψις τῶν ἐ’ φωνῶν ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου τοῦ Ἰταλοῦ φιλοσόφου*. Por fin, la edición del comentario *In Aristotelis Topicorum libros II-IV commentaria* se halla en S. KOTZABASSI, *Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik. Johannes Italos & Leon Magentinos*, (Εταιρεία Βυζαντινῶν Ερευνῶν, 17) Ekdoseis Baniyas, Thessalonike, 1999, pp. 61-108.

Juan Ítalo, nos encontramos con un filósofo en el sentido pleno de la palabra. De hecho, puede decirse que, con él, la filosofía bizantina llega a su plenitud, pero también —lo que no deja de ser interesante desde el punto de vista de la historiografía filosófica hegeliana— a su final.

Tras la atención concedida por Juan Damasceno a la Dialéctica, el movimiento racional que arranca con Focio consiguió modelar una figura prototípica en la personalidad filosófica de Miguel Pselo;⁴ sin embargo, no es hasta el caso de Juan Ítalo que pueda decirse que, con propiedad, haya existido una verdadera valoración autónoma de la razón filosófica en Bizancio. La actitud de tomar los problemas filosóficos en sí mismos supone un paso más en la progresiva recuperación del legado cultural helénico que había dado comienzo con el clasicismo literario de Focio y Aretas, pero, sobre todo, es la consecuencia natural de los pasos que Pselo había dado para reclamar el valor del conjunto de la cultura clásica y helenística, dedicando especial atención a la filosofía. Se trata de una actitud científica y natural que lleva al autor a aproximarse a los textos antiguos con una finalidad formativa, disponiéndose a la tarea procurar interpretarlos correctamente. Con Ítalo encontramos, por primera vez en la cultura bizantina, la estimación de la razón filosófica como derecho hermenéutico autónomo, capacitado para resolver cuestiones de orden especulativo, tomadas como tales. Es cierto que no se trata de un ejercicio racional absolutamente autónomo, pues la forma en que aborda y resuelve los problemas filosóficos está sujeta a las pautas de la tradición clásica y helenística; no obstante, como la hermenéutica no está del todo desvinculada del examen racional y autónomo de la realidad, las limitaciones científicas del autor no son suficientes como para negar su condición de verdadero filósofo.⁵

Al igual que su maestro, Juan Ítalo relaciona el ejercicio de la filosofía con un humanismo que no encuentra obstáculo a la hora de establecer un vínculo entre lo clásico pagano y lo cristiano, aun en el caso de que lo primero suponga una contradicción de lo segundo.⁶ Sí puede decirse que la orientación filosófica de Ítalo sigue las directrices del neoplatonismo,⁷ lo cierto es que la

⁴ A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... cit., p. 32, se refiere a él como el «*tipo perfetto del platonico bizantino*».

⁵ P. ÉTIENNE STEPHANOU, S. I., *Jean Italos. Philosophe et humaniste*... cit., p. 116, donde se sugiere que Ítalo no sería un filósofo, en el sentido de que no habría tratado tanto de dar una explicación de la realidad como de interpretar el pensamiento de los antiguos acerca de ella: «*En conclusion, nous pouvons dire qu'Italos n'appartient pas à une école déterminée; il est éclectique, peut-être même faudrait-il dire qu'il n'est pas un philosophe, en ce sens, que sa première préoccupation n'a pas été de se donner une explication du réel, mais plutôt de comprendre et d'interpréter la pensée des anciens philosophes. Il a bien des idées philosophiques qu'il a assimilées dans l'étude, mais étant donné son attitude intellectuelle qui ne cherche pas avant tout la réalité, il peut renoncer à une prise de position nette à l'égard de certains problèmes philosophiques, et adopter des idées qu'un effort d'unification aurait démontré incompatibles*»; contrariamente a P. Étienne Stephanou, S. I., L. Clucas, sostiene la cualidad filosófica de Ítalo; cfr. *infra*.

⁶ I. DUJČEV, "L'umanesimo di Giovanni Italo", IDEM, *Medioevo Bizantino-Slavo. Volume primo. Saggi di storia politica e culturale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1965, p. 325.

⁷ Para la caracterización de Ítalo como neoplatónico, cfr. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*... cit., p. 212: «*Pas plus aristotélicien que son maître, Italos est un néoplatonicien tout comme lui*»; A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*... cit., p. 71: «*The Neoplatonist philosopher John Italos*».

preferencia que, en sus tratados, concede a los autores antiguos comienza por Aristóteles, sigue con Platón y el estoicismo para terminar con Amonio de Hermias y Proclo.⁸ La filosofía es el esfuerzo hacia el Uno, el deseo de identificarse con el Bien, esto es, con Dios;⁹ el hombre puede alcanzar este fin conociendo las cosas divinas y humanas en cuanto tales,¹⁰ investigando su origen con la razón, sin tener que recurrir a mistagogías.¹¹ De este modo, el conocimiento científico puede desarrollarse racionalmente, necesitando únicamente de la Dialéctica como recurso argumentativo. Separada de ella se halla la Teología, cuya verdad no necesita ya de la argumentación, puesto que ésta asegurada por la fe. El conocimiento de la naturaleza puede ser discutido mediante demostraciones, mientras que aquello que han dicho los Padres ha de ser considerado verdadero necesariamente.¹² Las teorías antiguas, como la del alma de mundo,¹³ no deben ser rechazadas por el hecho de que, en su caso, sean blasfemas;¹⁴ y sus autores no deben ser interpretados sistemáticamente desde los presupuestos de la dogmática cristiana, sino que han de ser comprendidos desde sí mismos,¹⁵ con el objeto de resolver filosófica y filológicamente, sobre la base de sus doctrinas, las aporías que, necesariamente, no pueden sino aparecer.¹⁶ A diferencia de Pselo, que había establecido una relación de interdependencia entre Filosofía y Retórica, en la que ambas disciplinas quedaban niveladas, Ítalo reniega de esta última y apuesta decididamente por la supremacía de la Filosofía; esta orientación científica del saber es la que determina su concisión expresiva, muy próxima al auténtico clasicismo helénico,¹⁷ pero también la misma que le hace víctima de una injusta condena: desde un punto de vista literario, por parte del conservadurismo de Ana Comnena y, desde un punto de vista dogmático, por parte de la censura de la Ortodoxia.

⁸ G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* cit., p. 115; en consecuencia, resulta acertado el juicio general de G. KAPRIEV, *Philosophie in Byzanz...* cit., p. 212: «Die philosophische Position des Italos wird durch einen aristotelisch gedeuteten Neuplatonismus formiert. Die aristotelische Prägung ist so stark, dass das heutige Reden über den ‚Aristotelismus‘ des Italos gute Gründe für sich hat».

⁹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 2; ed. P. JOANNOU (1956), p. 3. 3-12.

¹⁰ *Ibidem*, § 16, p. 18, 11.

¹¹ P. ELEUTERI, “La filosofía”... cit., p. 455: «senza ricorrere a teorie di tipo mistico».

¹² JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 93; ed. P. JOANNOU (1956), p. 149, 11-13.

¹³ Original de Platón y retomada por todos los neoplatónicos.

¹⁴ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 68; ed. P. JOANNOU (1956), p. 113, 10-11.

¹⁵ P. ELEUTERI, “La filosofía”... cit., p. 455.

¹⁶ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 7; ed. P. JOANNOU (1956), p. 9, 8-11.

¹⁷ I. DUJČEV, “L’umanesimo di Giovanni Italo”... cit., p. 325-436: «Il contrario —cioè la retorica— è cosa sciocca, oltre che servile (δουλοπρεπές) e proprio degli uomini volgari (ἀνδρῶν ἀγοραίων); poiché servile (δουλοπρεπές) è sottomettere quel ch’è più importante (τὸ κρείττον) —cioè il pensiero— a quello che è meno importante (τὸ χειρόν), cioè la lingua. La critica di Giovanni Italo, che nei propri scritti aveva cercato di realizzare la semplicità della lingua classica, era rivolta, evidentemente, agli imitatori dello stampo di Michele Psello e di Anna Comnena».

1.3. La condena eclesiástica de Juan Ítalo

El final de la filosofía bizantina al que hemos aludido fue propiciado por el dogmatismo de las autoridades de la Iglesia ortodoxa, que abrieron un proceso contra Juan Ítalo cargado de consecuencias para el sucesivo desarrollo de la filosofía bizantina.¹⁸

El proceso de acusación tuvo dos episodios. El primero, en 1076, bajo el imperio de Miguel VII Ducas (1071-1078), fue una condena en la que no se mencionó su nombre explícitamente y que se solucionó con una profesión de fe ortodoxa. El segundo, bajo el imperio de Alejo Comneno (1081-1118), fue una acusación emprendida por el hermano de éste, Isaac Sebastocrátor, que termina en una condena de nueve artículos que tuvo las funestas consecuencias del cese de su magisterio y de su relegación en un monasterio. En el *Synodikón de la Ortodoxia* se le acusa, en once proposiciones, de discutir dialécticamente, según concepción aristotélica, los misterios de la encarnación y de las dos naturalezas de Cristo, lo que recuerda la acusación de Bernardo de Claraval contra Pedro Abelardo.¹⁹ Además de los temas teológicos —Cristología, Iconolatría, Mariología—, todo el neoplatonismo es denunciado: desde la teoría de las Ideas hasta la metempsicosis. Todos los anatemas se dirigen contra él, aunque sólo el último le menciona por su nombre. Seleccionamos los aspectos relevantes que fueron objeto de condena (ἀνάθεμα):²⁰

- i. Anatema I: contra quienes emprenden una nueva investigación (νέαν τινα ζήτησιν καὶ διδαχὴν) a través de la argumentación dialéctica (λόγοις διαλεκτικοῖς) sobre la encarnación del Señor o sobre la naturaleza humana y divina de Cristo, «que está más allá de la naturaleza» (ὑπερ φύσιν).²¹
- ii. Anatema II: contra aquellos que afirman ser píos (εὐσεβεῖν) pero introducen la impía (δυσσεβῆ) enseñanza de los helenos sobre el alma humana, la tierra, el cielo y otras Creaturas.
- iii. Anatema IV: contra los que postulan la materia y las Ideas como ingénitas (τὴν ὕλην ἀναρχον καὶ τὰς ἰδέας) o coeternas con Dios (συνἀναρχον τῷ δημιουργῷ [...] καὶ Θεῷ),

¹⁸ Cfr. el Epílogo de nuestro trabajo.

¹⁹ A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... cit., p. 33.

²⁰ Sobre el proceso, cfr. J. GOUILLARD, “Le procès officiel de Jean l’Italien, les actes et leurs sous-entendus”, *Travaux et mémoires* 9 (1985) 133-174. Sobre los anatemas, cfr. J. GOUILLARD, “Le Synodicon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire”, *Travaux et mémoires* 2 (1967) 56-69; y V. GRUMEL – J. DARROUZÈS, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople I. Fasc. 2-3. Les registres de 715 à 1206*, Institut français d’Études byzantines, Paris, 1989; Cfr. sobre el contexto cultural e histórico, J. GOUILLARD, “La religion des philosophes”, *Travaux et mémoires* 6 (1976) 306-315, y S. SALAVILLE, “Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117”, *Echos d’Orient* 29 (1930) 132-156.

²¹ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* cit., p. 154, indica que puede observarse aquí un requerimiento de la tradición apofática ortodoxa.

así como contra quienes consideran los cielos y la tierra como eternos, ingénitos e inmutables.²²

- iv. Anatema VII: contra aquellos que consideran las lecciones de disciplinas paganas (τὰ Ἑλληνικὰ μαθήματα), no sólo por mor de la educación (μὴ διὰ παιδείουσιν μόνον), sino que creen en sus contenidos como en la verdad (ὥς ἀλήθεσι πιστεύουσι), hasta el punto de conducir a otros a estas tesis abierta o encubiertamente.
- v. Anatema VIII: contra los que explican la Creación con otros mitos, los que aceptan las Ideas platónicas como verdaderas (τὰς πλατωνικὰς ιδέας ὥς ἀληθεῖς δεχομένοις), a los que declaran que la materia es autosubsistente y que es conformada por las Ideas (ὥς αὐθυπόστατον τὴν ὕλην παρὰ τῶν ιδεῶν μορφοῦσθαι), a los que cuestionan el poder del creador para crear las cosas de la nada a la existencia.²³

La Iglesia añadió las acusaciones en la liturgia del Domingo Ortodoxo, con la intención de disuadir a quienes se tomaran en serio las verdades enunciadas por los antiguos helenos. Por su incoherencia interna y por el hecho de relacionarse con una sola persona, las acusaciones ponen de manifiesto que su objeto es el de precaverse contra la pretensión de establecer la superioridad de las doctrinas antiguas sobre el credo cristiano, tanto en lo que respecta a a) sus contenidos, como, *e. g.*, la interpretación platónica del origen del mundo, que es contraria a la Creación *ex nihilo*; como en lo que respecta a b) la metodología de aplicar los principios formales filosóficos sobre los contenidos materiales de la fe. La Iglesia ortodoxa castiga la pretensión científica de impedir que el saber profano deje de subordinarse a las doctrinas cristianas; *i. e.*, se trata de evitar una enseñanza filosófica contraria a la ostentada por la jerarquía oficial de la Iglesia.²⁴ Por ello, Ítalo, que fue el más decidido partidario bizantino de este ideal, pagó, como «chivo expiatorio», el precio que se había ido encareciendo de modo gradual desde tiempos anteriores.²⁵

Éste es el contexto histórico y eclesiástico de la interpretación de la teoría platónica de las Ideas por parte de Ítalo. Como veremos, teniendo en cuenta las varias formas en que el autor rechaza esta teoría, su condena por este motivo —como, en general, ocurre con los

²² Por su interés histórico, reproducimos el anatema completo, a partir de J. GOUILLARD, “Le Synodicon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire”, *Travaux et mémoires* 2 (1967), p. 59, 198-202: «τοῖς τὴν ὕλην ἀναρχον καὶ τὰς ιδέας ἢ συνἀναρχον τῷ δημιουργῷ πάντων καὶ Θεῷ δογματίζουσι, καὶ ὅτιπερ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν κτισμάτων αἰδία τε εἰσὶ καὶ ἀναρχα καὶ διαμένουσιν ἀναλλοίωτα, καὶ ἀντινομοθετοῦσι τῷ εἰπόντι· ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι, καὶ ἀπὸ γῆς κενοφονοῦσι καὶ τὴν θείαν ἀρὰν ἐπὶ τὰς ἑαυτῶν ἄγουσι κεφαλὰς, ἀνάθεμα».

²³ J. GOUILLARD, “Le Synodicon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire”... *cit.*, p. 59, 219-224: «τοῖς μετὰ τῶν ἄλλων μυθικῶν πλασμάτων ἀφ’ ἑαυτῶν καὶ τὴν καθ’ ἡμᾶς πλάσιν μεταπλάττουσι, καὶ τὰς πλατωνικὰς ιδέας ὥς ἀληθεῖς δεχομένοις, καὶ ὥς αὐθυπόστατον τὴν ὕλην παρὰ τῶν ιδεῶν μορφοῦσθαι λέγουσι, καὶ προφανῶς διαβάλλουσι τὸ αὐτεξούσιον τοῦ δημιουργοῦ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντος τὰ πάντα καὶ ὥς ποιητοῦ πᾶσιν ἀρχὴν καὶ τέλος ἐπιτιθέντος ἐξουσιαστικῶς καὶ δεσποτικῶς, ἀνάθεμα».

²⁴ P. ELEUTERI, “La filosofía”... *cit.*, p. 456.

²⁵ *Ibidem*, le califica a este respecto de «capro espiatorio».

otros diez anatemas— se nos presenta del todo infundada.²⁶ Ítalo se propone el objetivo de desentrañar su naturaleza, replanteando, para ello, el problema de los universales de acuerdo con las pautas señaladas en *Isagoge* de Porfirio y conduciéndose con autonomía racional, dentro de las posibilidades conceptuales de la filosofía antigua, pero sin censurar soluciones nuevas y originales y, en especial, guiado por la filosofía patrística, que concede la preeminencia a la hipóstasis individual. Una de las razones por las que Ítalo fue condenado, a pesar de no sostener coherentemente ningún sistema filosófico antiguo, se halla en la oscuridad, la repetición y la incertidumbre con la que se pronunció sobre la naturaleza de los universales y de las Ideas platónicas.²⁷ Es cierto que Ítalo se pronuncia sobre la naturaleza de los universales de forma confusa, repitiendo los planteamientos y sin ofrecer, con claridad, una solución definitiva.²⁸ Mientras que los términos empleados son de origen aristotélico, tal como lo demuestra el predominio de la referencia al universal (καθόλου) sobre la alusión a los géneros y especies (γένη καὶ εἶδη), la forma de plantear la cuestión obedece a las pautas de *Isagoge* de Porfirio, a la triple clasificación alejandrina del universal y a algunos tecnicismos de la escuela neoplatónica ateniense, en particular, a Proclo; por fin, la solución, original en buena medida, combina tesis aristotélicas, estoicas y neoplatónicas dentro de los límites señalados por la reinterpretación que Juan Damasceno hizo, a partir de los comentarios alejandrinos, de *Isagoge* de Porfirio. No en vano, Juan Ítalo ha sido

²⁶ Sobre la injusticia y la impertinencia de la condena de Ítalo, cfr. L. CLUCAS, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century...* cit., p. 140-161, demuestra cómo cada uno de los once anatemas que la Iglesia ortodoxa lanzó contra Ítalo son impertinentes, en la medida en que no se ajustan a los contenidos de los textos de Ítalo, y, aunque sólo algunos, como, e. g., el tercero, también inconsistentes, en la medida en que le acusan de sostener tesis contradictorias entre sí; a modo de conclusión, *ibidem*, p. 128, dice: «our chief concern was to determine either the two basic charges of heresy and paganism were in any way significantly substantiated, and the conclusion we have come to so far is that they were not». P. ÉTIENNE STEPHANOU, S. I., *Jean Italos. Philosophe et humaniste...* cit., pp. 60-61: «Le contenu des propositions VI, VIII, IX, n'est donc à l'égard d'Italos qu'une déformation de sa pensée. [...] Ce fut aussi la raison pour laquelle, tout en n'ayant pas professé les doctrines condamnées, Italos fut considéré par ses contemporains comme visé par les anathèmes auxquels son nom restera désormais attaché»; recuérdese que la proposición VIII era una de las dos —junto a la IV—, donde se condena la presunta aceptación de las Ideas. En el mismo sentido, L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... cit., pp. 327-328, se muestra sorprendido de cómo pudo ser posible que, a pesar de rechazar la teoría platónica de las Ideas, Ítalo fuera condenado por aceptarlas: «καὶ ὁ Ἰταλὸς ἀπορρίπτει τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψιν τῆς ιδέας καὶ δέχεται ὡς ὑπαρκτὰ μόνον τὰ καθ' ἕκαστα»; en la nota 35 de estas mismas páginas, escribe: «παρὰ τὸ ὅτι κατηγορήθηκε γιὰ υἱοθέτησιν ιδεῶν μὲ προγενέστερη ἀπὸ τὸν δημιουργὸ ὑπαρξῆ !».

²⁷ P. ÉTIENNE STEPHANOU, S. I., *Jean Italos. Philosophe et humaniste...* cit., p. 100: «Aussi, comprend-on que les interrogations se soient répétées souvent et qu'on l'ait accusé de défendre les idées subsistantes de Platon».

²⁸ *Ibidem*, p. 100: «Italos traite à plusieurs reprises ce sujet dans les différentes questions, mais il n'est pas toujours facile de saisir l'idée qu'il se fait du genre et des espèces. Il a tantôt recours à Platon, tantôt à Aristote. Pourtant il semble plutôt tenir pour ce dernier. [...] La fréquence avec laquelle Italos dû revenir sur la question des universaux et de leur immaterialité est une preuve de l'incertitude des esprits à ce sujet. Ses réponses, telles que nous les possédons, sont d'habitude fragmentaires et manquent de clarté»; cfr. K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”...cit., p. 231.

reconocido, junto a Juan Damasceno, como uno de los dos genios filosóficos que conoció Bizancio.²⁹

2. Contexto filosófico de la crítica de la teoría platónica de las Ideas de Ítalo

2.1. El valor filosófico del planteamiento de Ítalo con respecto al de sus precursores bizantinos

Vimos cómo en la explicación de todas las disciplinas, Psello había hecho un recurso permanente a las Ideas, mientras que, desde el punto de vista de su juicio personal, las rechazaba como tales. Su afán magisterial por explicar con detalle el significado de la teoría platónica de las Ideas y su —en ocasiones— desdeñoso rechazo de su valor de verdad, encontraban su justo medio en la reformulación del concepto de Eternidad, bajo el que aceptaba lo que, plotinianamente hablando, pudiera ser una especie de «metateoría platónica de las Ideas». De acuerdo con ésta, las Ideas no representarían el auténtico y verdadero ser de la hipóstasis del Intelecto, sino que estarían elevadas trascendentalmente al plano del no-ser, correspondiente a una hipotética localización en el Uno.

Por lo que hace a la estructuración de la ciencia y al la distinción de sus varias disciplinas, la obra de Psello es acreedora del mérito histórico de haber replanteado las concepciones metafísicas, físicas y psicológicas más destacadas en toda la historia de la filosofía anterior. Gracias a su trabajo docente, era posible cotejar con objetividad y precisión científicas las principales cuestiones de la filosofía platónica, aristotélica, plotiniana, procliana, alejandrina, junto a la teología de Pseudo-Dionisio Areopagita, de Juan Damasceno y de Máximo. Toda esta vasta tradición adquiere una presencia efectiva en los escritos de Psello, en un grado tal que su significado teórico puede extrapolarse a la caracterización y a la realidad histórica de la cultura filosófica bizantina como tal.

Ahora bien, Psello no se cuestiona la particular problemática de las Ideas, *i. e.*, no afronta su problemática de forma sistemática, ya que tanto las aclaraciones exegéticas como las críticas que les dirige, aun siendo numerosas y profundas, ocurren con ocasión del lugar recurrente que ocupan en la historia de la filosofía clásica y tardoantigua. Psello reconoce en las Ideas un problema histórico y nos presenta su valor desde esta perspectiva. Ahora bien, tan extensa y variada es la recurrencia a las Ideas que acaban por aparecer como uno de los aspectos substanciales del saber, reconociéndolas como elementos de la estructura del antiguo sistema de la ciencia, de modo que éste queda fundamentado y constituido por ellas. Los pasajes en los que niega la realidad de las Ideas trascendentes lo hace de forma subsidiaria, guiado con la cautela de seguir

²⁹ U. CRISCUOLO, “Introduzione”, *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo... cit.*, p. 27, n. 18, se refiere a Ítalo como «l'unico vero ingegno speculativo che, dopo il Damasceno, abbia avuto Bisanzio».

fielmente las pautas de la doctrina cristiana, a la que se adhiere sincera y fielmente, sin que por ello se crea en la obligación de renunciar al entusiasmo y la admiración que, tal como reconoce abiertamente, suscitan en él los planteamientos de la filosofía platónica y neoplatónica.

Gracias a haber realizado la esforzada tarea de revivir y representar para un público académico el estudio histórico de la filosofía antigua, en general, y de la teoría (neo)platónica de las Ideas, en particular, su discípulo, Juan Ítalo, pudo dar un paso más allá y llegar a examinar sistemáticamente, a partir de los planteamientos originales de Porfirio, el denominado problema de los universales.³⁰ Con ello, supera la relativa elusión que Pselo había hecho del problema, mas no trasciende la forma de abordarlo de Focio, que, si bien se planteó la cuestión de forma más pasajera que Pselo y que Ítalo, llegó a las últimas consecuencias en la indagación y en la solución original, adelantándose históricamente, con mucho, a la querella latina entre las sectas de los *nominales* y los *reales*. Aun cuando Ítalo aborda el problema a partir de las posibilidades contempladas por su maestro Pselo, ofrece una solución novedosa, nacida de una perfecta asimilación erudita y de un vivo ejercicio de la Dialéctica filosófica tradicional. Ítalo considera que ha llegado el momento de responder a la cuestión filosófica legada, mas no expresamente solucionada, por Porfirio, con la conciencia de que, hasta la fecha, no ha sido abordada ni resuelta de forma satisfactoria en relación con las exigencias propias de la filosofía. Es cierto que el planteamiento y la solución del problema que constituyen el conjunto de la lúcida crítica de Focio no desmerecen de la de Ítalo; sin embargo, como vimos, la crítica del Patriarca, aun conteniendo muchos elementos filosóficos, procedía, en última instancia, de forma teológica, guiado por los criterios de la Ortodoxia cristiana.

A continuación, vimos cómo Aretas sacaba a colación toda la problemática que plantean las Ideas en las interpretaciones alejandrinas de la lógica aristotélica, sin perder ocasión para manifestar, con un desenfado expresivo que no reñía con la solvencia filosófica, las críticas contra la ontología medioplatónica contenida en *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos. Ahora bien, entre las lecciones neoplatónicas contenidas en los comentarios a *Categoriae* de Aristóteles y a *Isagoge* de Porfirio, por una parte, y las críticas cristianas a *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos, por otra parte, quedaba en evidencia cierta inconsistencia de fondo. Es cierto que, al conducirse con precisa y extrema fidelidad en la observación de la exégesis alejandrina de los comentarios mencionados, Aretas demostraba una ejemplar honestidad científica, que, *e. g.*, no encontraba obstáculo para reconocer la legitimidad de los planteamientos platonizantes de Simplicio acerca de la subordinación entre substancia primera y substancia segunda —presentes en

³⁰ K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”... *cit.*, p. 233, reconoce que, al menos, Ítalo se plantea el problema de los universales una docena de veces en su obra filosófica.

el propio Aristóteles—, con independencia de las constricciones teológicas que, de hecho, le resultaban más inmediatas a su circunstancia de pensador y jerarca cristiano. Pero, con todo, entre los méritos filosóficos de Aretas no encontramos, como en su precursor más inmediato, un planteamiento del problema de los universales como tal, ni, por tanto, un ejercicio autónomo de la razón que aborde las cuestiones filosóficas más allá de lo que permite el género del comentario, sea que esté escrito por extenso o en escolios. En consecuencia, resulta escasa la contribución del juicio personal sobre aquellas cuestiones.

2.2. Los principios que guían la solución de Ítalo al problema de los universales

Acabamos de ver cómo, tras la monumental recuperación de todos los contenidos filosóficos de la tradición operada en *De omnifaria doctrina*, así como del exhaustivo trabajo de comentario que queda patentizado en los tratados académicos y epistolares de Pselo, Ítalo presenta, por primera vez en la filosofía bizantina, una actitud filosófica caracterizada por un efectivo y libre ejercicio de la Dialéctica que piensa los problemas filosóficos tomados en cuanto tales, razonando sobre ellos a partir del modelo argumentativo aristotélico y neoplatónico, con cierto aire de tecnicismo escolástico, pero sin admitir constricciones externas, sea que provengan de éste o de la doctrina cristiana. Uno de estos problemas, que aborda en sí mismo, es el de los universales.

La solución que ofrece consiste en un conceptualismo *sui generis*. Se trata de un conceptualismo que, de acuerdo con los estoicos, reconoce al universal una autosubsistencia que no implica existencia y que sólo puede ser declarado compatible con el nominalismo, si por «nominalismo» entendemos el rechazo del realismo trascendente e inmanente y no la afirmación expresa de la reducción del universal al nombre,³¹ tal como la vimos inaugurada por el

³¹ Nuestra tesis sobre el carácter no nominalista de Ítalo se basa en la siguiente discusión: B. TATAKIS, *La philosophie byzantine... cit.*, p. 211, no matiza la expresión y, como había ocurrido en su análisis de Damasceno, Focio y Pselo, vuelve a equivocarse al atribuir, esta vez a Ítalo, una interpretación nominalista: «*Son écrit 'Des genres et des espèces', qui lui confère une place à part parmi les scolastiques byzantins, pour la précision avec laquelle il présente la thèse nominaliste, ne peut non plus fonder un jugement de préférence pour Aristote*»; L. G. BENAKIS, «Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν»... *cit.*, p. 328, n. 36, con mucho acierto, se opone expresamente al estudio de Joannou y señala los pasajes de Ítalo que son claramente incompatibles con el nominalismo: «τὰ κείμενα αὐτὰ μὲ τὴν κατηγορηματικὴ ἀπόρριψη τοῦ σχηματισμοῦ τῶν γενικῶν ἐννοιῶν ψιλῇ ἐπινοίᾳ δὲν ἀφήνουν περιθώρια γιὰ ἀπόδοση στὸν Ἰταλὸ "νομιναλιστικῆς" λύσης στὸ πρόβλημα τῶν καθόλου, ὅπως περίπου συμπεραίνει ὁ P. Joannou»; en realidad, Joannou se libra del error de tomar a Ítalo por nominalista y tiende a interpretarlo en clave conceptualista; *cfr.* P. JOANNOU, S. I., *Christliche Metaphysik in Byzanz... cit.* p. 141, 142, y 144-145; teniendo en cuenta que Ítalo rechaza la hipostatización de las Ideas y que el peso del universal *a posteriori* recae en la forma individual y que ésta es concreta y no verdadero universal, concluye, *ibidem*, p. 146, que el universal no es para el erudito bizantino más que mero concepto, obtenido por nosotros a partir del individuo: «*dann aber, ist kein Allgemeines an sich, sondern blosser Begriff, von uns aus dem Einzelwesen gewonnen*». A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 71-72, niega que, como el resto de los bizantinos, Ítalo fuera nominalista, añadiendo que tampoco fue realista, aun cuando leyó a Aristóteles a través de Amonio y de Juan Damasceno, que estimaron que su conceptualismo era compatible con el realismo inmanente: «*The neoplatonist philosopher John Italos (eleventh century) perfectly understood this, having read his Aristotle through Ammonius* as

precursor del cinismo y contemporáneo de Platón, Antístenes. En su solución, Ítalo discute desde sus raíces los planteamientos de Platón, Aristóteles, el estoicismo, el medioplatonismo, Porfirio y el neoplatonismo; y se orienta a la filosofía cristiana del individuo, adoptando una posición más próxima al conceptualismo de Filópono que a Juan Damasceno, quien, como vimos, no había encontrado obstáculo para declarar compatibles el conceptualismo y el realismo inmanente. En lo sustantivo, Ítalo no se separa significativamente de su maestro Pselo; sin embargo, la forma de abordar la cuestión es distinta. No se trata, simplemente, de introducir algunas negaciones en contra de la validez de la teoría platónica de las Ideas con ocasión de la lección que está explicando desde un punto de vista histórico y pedagógico. Ítalo aborda el la naturaleza de los universales y de las Ideas como un problema filosófico y lo discute como tal, de forma racional y sistemática. Gracias a este planteamiento, la solución de Ítalo nace de un pensamiento ejercitado con perfecta destreza en el manejo de la Dialéctica, patentizada en la precisión y síntesis de las aporías que, procedimentalmente, se plantea y responde.

Lo primero que, en el planteamiento de Ítalo acerca de los universales, hay que constatar es la distinción fundamental que se da entre el universal trascendente y los universales inmanentes, *i. e.*, entre, por una parte, la Idea platónica y, por otra parte, la forma inmanente al particular y el concepto general que se conoce por abstracción de los rasgos comunes observados en una multiplicidad de particulares pertenecientes a una misma especie.³² Esta primera división, que separa las Ideas de las formas y de los conceptos, se sigue del principio de considerar los problemas

*well as John Damascene's spectacles. For he made it clear that the three properties of genera and species in the many, namely being inseparable, being particular, and not being predicable of many, are mutually implicative (Quaestiones quodlibetales, 8. 2-8). To have something common which is mental would have been seen by him as admitting Platonism—together with the Sail Cloth dilemma—by the back door. He mentions elsewhere this concession to realism because he finds it in the universally respected John Damascene, but he does not commit himself»; por su parte, K. IERODIAKONOU, "John Italos on Universals"...cit., p. 246-247, declara equivocados los planteamientos tanto de Tatakis como de Joannou y se alinea con el realismo moderado de Benakis: «The study of Italos's own writings confirms Benaki's view. Thus, I think that Vassilis Tatakis' and Perikles Joannou's claim that Italos should be understood as following a nominalist or conceptualist position on the issue of universals is not well-founded, and hence should be abandoned. [...] he definitely is a moderate realist»; K. IERODIAKONOU – B. BYDÉN, "Byzantine Philosophy", E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, URL = <[http:// plato.stanford.edu / archives / win2008 / entries / byzantine-philosophy />](http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/byzantine-philosophy/) sanciona la tesis de Benakis sobre el realismo conceptualista o moderado de Ítalo: «For this reason, it would perhaps be misleading to label Italos as a 'nominalist', since he does not defend the view that the in rebus and post res genera are mere expressions, but it would also be misleading to label him as a 'realist', since he does not think that the in rebus and post res genera are subsistences. Presumably, it is this difficulty of pinning down Italos' position that has led to the introduction of intermediate labels such as 'conceptualist' and 'conceptual' or 'moderate realist'». En nuestro estudio, también hemos llegado a conclusiones que están de acuerdo con la tesis de Benakis, aunque, en vez de hablar de «realismo moderado», nos parece más propio poner el acento en el conceptualismo e indicar que éste tiende al realismo, de modo que, si habríamos de elegir una fórmula, hablaríamos de «conceptualismo realista».*

³² Esta distinción que encontramos en Ítalo se produce por vez primera en el medioplatonismo de Alcinoos y la reencontramos en Porfirio; *cfr.* el desarrollo histórico en A. C. LLOYD, "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - I"... cit., p. 59-64.

platónicos y aristotélicos en términos propios, haciendo corresponder métodos diferentes a investigaciones diferentes.³³

En segundo lugar, Ítalo se basa en la distinción ontológica de lo que es en sí y lo que es en virtud de otro.³⁴ En principio, la Idea trascendente es en sí, en la medida en que es incorpórea por sí y desempeña una función paradigmática, la cual Ítalo explica a partir del modelo medioplatónico, neoplatónico y patrístico de las Ideas como «pensamientos de Dios».³⁵ En cambio, la forma particular es en virtud de otro, en el sentido de que es inmanente, una vez que cobra existencia gracias a la materia del individuo. De aquí, Ítalo explicita la consecuencia, planteada por primera vez por Alejandro de Afrodisias,³⁶ de que tal forma inmanente es particular y de que, por ello, sólo se predica del individuo en el que existe, una vez se corporeiza, cumpliendo con la función, esta vez, planteada originalmente en el neoplatonismo —en particular, en Siriano—, de unificar al individuo. Al igual que en el caso de la forma inmanente, el concepto general es en virtud de otro, en el sentido de que es inmanente al intelecto, donde constituye el término y el resultado del proceso gnoseológico de abstracción de los rasgos comunes observados en una multiplicidad de individuos pertenecientes a una misma especie, dependiendo tanto de esta multiplicidad como del sujeto cognoscente.

³³ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 3; ed. P. JOANNOU (1956), p. 4, 11-12: «πλατωνικῶς τὰ Πλάτωνος λυτέον, ἀριστωτελικῶς δὲ τὰ τοῖς περιπατητικοῖς δοκοῦντα· διάφορα γὰρ καὶ πλεῖστον ἀλλήλων διεστήκασιν τὰ ζητήματα».

³⁴ La distinción entre lo que es en sí y lo que es en virtud de otro se remonta a Platón, con la distinción entre verdadero ser y apariencia, aparece en Aristóteles, en la contraposición entre ser substancial y accidental, y se encuentra con frecuencia en Plotino. Los pasajes de Plotino más relevantes son PLOTINO V 5, 9; IDEM, VI 1, 19; IDEM, VI 2, 12; IDEM, VI 5, 3; IDEM, VI 6, 10.

³⁵ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 74.

³⁶ Ésta es, por lo demás, la fuente que Ítalo sigue, con poca originalidad, en su comentario a *Topica* de Aristóteles; la única referencia a las Ideas platónicas del mismo no es filosóficamente relevante, ya que aparecen citadas como ejemplo de predicados contrarios; *cfr.* JUAN ÍTALO, *In Aristotelis Topicorum libros II-IV commentaria* § 13, 7-9, ed. S. KOTZABASSI (1999), p. 72-73: «οἷον εἴ τις λέγοι τὰς ἰδέας ἐν ἡμῖν εἶναι ὡς εἶναι τὰ ἡμέτερα εἶδη τὰς ἰδέας, τοῦτω ἀκολουθεῖ τὸ καὶ κινουμένας καὶ ἀκινήτους αὐτὰς εἶναι, καὶ ἅμα μὲν νοητὰς ἅμα δὲ οὐ τοῦτο»; cierto que, aunque en este caso no se explica ni se desarrolla la forma en la que las Ideas pueden darse inmanentemente, sí se menciona que podrían hacerlo en calidad de nuestras especies, lo que adquiere valor de cara a la problemática de la particularidad de la forma inmanente, esencial en la discusión de la naturaleza de los universales por parte de Ítalo. Aunque la particularidad de la forma inmanente y su predicación exclusiva del individuo al que informa es una tesis planteada explícitamente por Alejandro de Afrodisias y problematizada, después por Porfirio, es posible leerla en algunos pasajes de Aristóteles; *cfr.* las interesantísimas acotaciones de L. PEÑA GONZALO, *El ente y su ser*, Universidad de León, León, 1985, pp. 75-80, donde nos explica que, si bien es cierto que Aristóteles no se planteó expresamente el problema de la distinción entre esencia y existencia, que sólo cobra sentido dentro del creacionismo judeocristiano, de hecho, identifica la esencia de la substancia primera con su existencia, rediciendo ésta a aquélla; en particular, *ibidem*, p. 75: «Aristóteles respondería [...] que, si bien la forma es ‘en cuanto tal’ —e.e.: de suyo— universal y potencial [porque se actualiza en el intelecto que la intuye tras abstraerla], es en cambio, singular y actual ‘en cuanto informante de la materia prima’». Los pasajes del Estagirita relevantes al respecto son ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 9, 1034a, donde dice que dos substancias primeras, como Sócrates y Calias, son «ταῦτὸ δὲ τῷ εἶδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος)»; *ibidem*, VII 7, 1032a; *ibidem*, VII 7, 1037b; *ibidem*, VII 7, 1035b; en *ibidem* VII 10 y 11, llama substancia primera a la forma, en cuanto individuada en la materia; otros pasajes relevantes son *ibidem*, IX 10, 1051b; IDEM, *Analytica posteriora* II 7, 92b; e IDEM, *De anima* II 4.

3. La reinterpretación de la triple modalidad alejandrina del universal

Como se ha indicado, Ítalo es uno de los filósofos bizantinos en los que reencontramos la triple clasificación alejandrina del universal.³⁷ En efecto, Ítalo entiende que la tipología de los géneros es triple.³⁸ En contra de la fidelidad con la que otros eruditos anteriores —como Focio, Aretas y Pselo— se refieren a esta clasificación de las modalidades del universal, hay que destacar la innovación que, en Ítalo, supone considerar el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς como un término intermedio entre los universales πρὸ τῶν πολλῶν y ἐν τοῖς πολλοῖς. En efecto, después de mencionar estos dos tipos de universal se refiere al tercer tipo de universal, *i. e.*, al universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, como «τούτων μεταξύ», lo cual supone una sustancial modificación de la clasificación original alejandrina, así como de la forma en que venía siendo aceptada por los autores bizantinos.³⁹

3.1. El universal πρὸ τῶν πολλῶν

3.1.1. La interpretación de las Ideas platónicas

Desde un punto de vista meramente historiográfico, Ítalo nos informa de que, para Platón, las Ideas se daban de forma separada:

Πλάτων [...] τὰς τῶν ὄντων ιδέας κεχωρισμένας τῆς ὕλης ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν δισχυρίζετο, οἷον τὸ αὐτοζῶον, ὁ αὐτοάνθρωπος καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ὁμοίως.⁴⁰

Nos encontramos aquí, como también ocurría en Pselo, con la «malinterpretación» medioplatónica y del neoplatonismo tardío, que no sólo concibe las Ideas platónicas como «pensamientos de Dios» o del Demiurgo, sino que, además, atribuye al mismo Platón esta misma concepción. Ítalo lo dice literalmente y emplea varias expresiones: además de decir que «Dios tiene las Ideas en sí» (ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τὸν θεόν), también leemos que «las Ideas de los seres están en (*apud*, la proximidad de) Dios» (ιδέας τῶν ὄντων παρὰ τῷ θεῷ [...] εἶναι).⁴¹ Gracias a

³⁷ L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... *cit.*, pp. 327-330.

³⁸ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 70, 10-11 y 28: «ταῦτα τοίνυν οἱ πολλοὶ γένη καλοῦσι καὶ πρὸ τῶν πολλῶν γένη, ὡς εἶναι τῶν γενῶν τὰ μὲν πρὸ τῶν πολλῶν, τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς τὰ δὲ καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς [...] καὶ ταῦτα μὲν οὕτως· τὰ δὲ γένη, ὡς εἴρηται, τριχῶς».

³⁹ *Ibidem*, § 52, p. 70, 33.

⁴⁰ *Ibidem*, § 5, p. 7, 2. [«Platón [...] confesaba que Dios tiene en sí mismo las Ideas de los seres separadas de la materia, como el animal en sí, el hombre en sí y semejantemente acerca de todos los demás» *v.i.i.l.*]; este pasaje es citado por L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ιδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*...” *cit.*, p. 396, n. 11, como ejemplo de «malinterpretación» neoplatónica del pensamiento original de Platón.

⁴¹ *Cfr.*, en orden de citación, JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 5; ed. P. JOANNOU (1956), p. 7, 8; *ibidem*, p. 7, 1.

esta circunstancia, puede también decirse que el mundo está en el Demiurgo desde la eternidad (ἐξ αἰδίου ἐν τῷ δημιουργῷ τὸν κόσμον εἶναι), aunque no como aquí lo vemos, *i. e.*, corpóreo y dividido, sino incorpórea e inmaterialmente (ἄσωμάτως καὶ ἄυλος). Esta caracterización, que sigue la traza teológica de Juan Damasceno,⁴² se combina con fórmulas neoplatónicas, como la de «αὐτοζῶν» y la de «πρωτουργόν τε καὶ αἴτιον»,⁴³ con las que se especificaba la función cosmológica de las Ideas, quedando con ello privadas de la autonomía ontológica y de la causalidad eficiente con las que, originalmente, fueron concebidas por Platón.

Según Ítalo, Platón denominó «géneros» (γένη) a los universales «anteriores a la multiplicidad» no sólo porque en ellos reside la causalidad, sino también por entender que se originan (γενέσθαι) con anterioridad a la multiplicidad:

καὶ ἃ μὲν Πλάτων ἐφαντάσθη λέγων πρὸ τῶν πολλῶν, ἐκάλεσε γένη, ὡς εἴρηται, διὰ τὸ ἐν αὐτοῖς πρωτουργόν τε καὶ αἴτιον καὶ πρὸ τοῦ τὰ πολλὰ γενέσθαι.⁴⁴

De acuerdo con Ítalo, la razón por la que Platón habría localizado las Ideas en Dios se halla en que tal Dios se dispone a crear el mundo no por ignorancia, sino, más bien, por conocimiento (μὴ ἐκ ἀγνοίας [...], ἀλλὰ μᾶλλον ἐκ γνώσεως).⁴⁵ Ítalo, siguiendo la iniciativa de los comentaristas neoplatónicos de Alejandría, identifica las Ideas platónicas con el universal «anterior a la multiplicidad» (πρὸ τῶν πολλῶν), aludiendo a su función causal con la fórmula neoplatónica de «πρωτουργόν».⁴⁶ La calidad paradigmática de las Ideas, al igual que la causal, se cifra

⁴² JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 13, 7-10, ed. P. B. KOTTER (1973), pp. 35-36.

⁴³ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 5; ed. P. JOANNOU (1956), p. 7, 8-9, donde refiere las Ideas que están en Dios separadas de la materia con la expresión típicamente neoplatónica de «τὸ αὐτοζῶν, ὁ αὐτοάνθρωπος»; en otros pasajes, encontramos expresiones semejantes; *cfr. ibidem*, § 63, p. 91, 5, donde se refiere a la primera de las tres hipótesis de la metafísica pagana diciendo que «οἱ μὲν παλαιοὶ αὐτοὲν τοῦτο καὶ αὐταγαθὸν ὠνομάκασιν»; *ibidem*, § 64, p. 96, se refiere a la negación del paradigma ontológico por parte de Aristóteles: «ἐπεὶ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ αὐτοὸν μηδὲν εἶναι, Ἀριστοτέλης ἀπέδειξεν». Aunque, cuando Ítalo se refiere al «αὐτοζῶν», lo hace —como su maestro Pselo— a partir de los textos neoplatónicos tardíos, tanto de la escuela neoplatónica de Atenas como de Alejandría, dado el grado en el que el filósofo bizantino depende de los planteamientos lógicos de Juan Damasceno, no hemos de dejar de mencionar la ocurrencia del término en JUAN DAMASCENO, *Sermo in annuntiationem Mariae*, P.G. 96, 653A, 16, donde lo emplea para referirse a Cristo como Vida en sí, que, sin embargo, vivió como hombre por la Virgen María: «ὦ Κυρία Θεοτόκε, δι' ἧς ζωοῦται ὁ αὐτόζωος».

⁴⁴ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 5; ed. P. JOANNOU (1956), p. 7, 14-16 [«y lo que Platón apareció refiriendo como 'anterior a la multiplicidad' lo denominó 'géneros', por residir en ellos lo primordial y la causa y por tener lugar con anterioridad a la multiplicidad» *v.i.i.l.*]; aun cuando nos hallamos con el texto de un autor cristiano como Ítalo, la traducción de «γενέσθαι» por «nacer» o «llegar a ser», o cualquier otro término que albergue una connotación creacionista, como si las Ideas hubieran sido creadas con anterioridad a la Creación divina del mundo, aun cuando se adecuaría a la teología de la Creación de Filón de Alejandría, que, como vimos, fue muy difundida entre los autores de la primera Patrística, parece ajena a los fines hermenéuticos e historiográficos que motivan el presente texto de Ítalo.

⁴⁵ *Ibidem*, § 5, p. 7, 3-4.

⁴⁶ PLATÓN, *Leges* 897a, usa el término para referir la primordialidad de los movimientos del alma sobre el mundo, pero sin las connotaciones de causalidad eficiente y ejemplar propia de las Ideas. Con sentido teológico, aparece en Orígenes y, con el de la causalidad mencionada, se halla en todos los neoplatónicos del s. V, principalmente de la escuela de Atenas, como Siriano, Asclepio y Proclo; lo encontramos también en Jámblico, Simplicio y Olimpiodoro. Entre los

en la condición de universal anterior a la multiplicidad y es consecuencia directa de hallarse en las inmediaciones de Dios (παρὰ τῷ θεῷ). Siendo Paradigmas de los seres (τῶν ὄντων παραδείγματα) y causas suyas, las Ideas se oponen al no-ser relativo que caracteriza a aquéllos, que son sus imágenes (εἰκόνας).⁴⁷ Ahora bien, la relación que las Ideas guardan para con sus imágenes no implica que dependan de ellas, en lo que respecta a su autonomía ontológica; por lo mismo que las Ideas, sitas en Dios, son Razones (λόγοι) incorpóreas y sin materia, ha de decirse que no guardan relación de dependencia para con las cosas de aquí.⁴⁸ Se trata de subrayar, de acuerdo con Plotino,⁴⁹ la autonomía ontológica de las Ideas, sin que, por ello, dejen de cumplir con su función cosmológica, tal y como lo hacían las «δημιουργικαὶ ἰδέαι» del neoplatonismo tardío del s. V.

Su cualidad de Paradigmas y causas, así como la autonomía ontológica implicada en tales determinaciones, impide que puedan ser predicadas. Ya lo había señalado Focio. En efecto, las Ideas, aun cuando son un tipo de género, a saber el «anterior a la multiplicidad», no se predicán ni de los cuerpos de aquí ni de las categorías.⁵⁰ Es ésta una importante apreciación que Ítalo realiza con el objeto de definir las Ideas por oposición a los otros dos tipos de universales, a saber, el universal «en la multiplicidad», que, por su concreción, sólo se predica del individuo al que informa, y el universal «posterior a la multiplicidad», que, por su condición abstracta, puede predicarse de la multiplicidad de particulares agrupados bajos una misma especie. Esta marcada distinción entre, por una parte, las Ideas que están en Dios y, por otra, las formas inmanentes y los géneros abstractos, nos hallamos ante una de las claves para comprender la interpretación de Ítalo acerca de los universales. Así, mientras que la recurrencia a las Ideas, que, a modo de Paradigmas y causas, están en Dios, demuestra cierto aprecio del ejemplarismo teológico, la aproximación entre forma inmanente y concepto abstracto, constituyendo una de las aportaciones más novedosas del pensamiento de Ítalo con relación a sus precedentes bizantinos, significa, por una parte, una prueba de fidelidad a la tendencia general del pensamiento aristotélico,⁵¹ así como,

bizantinos, curiosamente, además de en Pselo, que utiliza el término en el sentido filosófico de los neoplatónicos, lo volvemos a encontrar entre varios historiadores, como Juan Zonarás, Juan Esquilites y Nicetas Coniates y Jorge Acropolites, esta vez, sin el sentido técnico filosófico.

⁴⁷ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 5; ed. P. JOANNOU (1956), p. 7, 19-20: «μη ὃν λέγω οὐ τὸ ἀπλῶς μὴ ὄν, ἀλλὰ τὸ πῇ καὶ κατὰ τινα ἰδιότητα λεγόμενα»; se refiere al no-ser por privación (στέρησις), que corresponde al ser sensible y que se diferencia tanto del que corresponde a la materia como al no ser absoluto (τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν).

⁴⁸ *Ibidem*, § 5, p. 7, 19-29: «οἱ τῶν ὄντων ἀσώματοι λόγοι καὶ καθαροὶ τῆς ὕλης καὶ ἄσχετοι τῶν ἐνταῦθα».

⁴⁹ PLOTINO VI 7, 8.

⁵⁰ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 5; ed. P. JOANNOU (1956), p. 7, 30-31: «ἃ δὲ οὐ κατηγορεῖσθαί φάμεν τῶν ἐνταῦθα σωμάτων ἢ ποσοτήτων ἢ ποιότητων ἢ τῶν ἄλλων οὐδενός».

⁵¹ L. PEÑA GONZALO, *El ente y su ser... cit.*, p. 76, explicando a Aristóteles, dice: «Mas la forma sustancial que, inmaterialmente, informa al alma y la que, material y extramentalmente, informa a la materia para formar un τόδε τι

por otra parte, una declaración de aceptación, fidelidad y defensa de la filosofía patrística que, relegando las Ideas a su función instrumental creacionista, afirma con énfasis la primacía de la hipóstasis sobre sus componentes, con la consiguiente subordinación de la filosofía neoplatónica y peripatética. Al igual que ocurría en la filosofía de Juan Damasceno, el hecho de que en repetidas ocasiones Ítalo hable del «εἶδος ἐνυλον» como de la forma inmanente que conforma al individuo,⁵² no significa que afirme la validez del pensamiento aristotélico, sino que, más bien, nos hallamos ante el nuevo vino de la filosofía cristiana que, eso sí, se conserva y madura en los odres de la antigua terminología peripatética y neoplatónica.⁵³

3.1.2. Recurrencia teológica al ejemplarismo y los Paradigmas

Los investigadores están de acuerdo en reconocer que Ítalo acepta las Ideas platónicas como elemento fundante de una teología de la Creación ejemplarista, reformulada, con matices, dentro de la cosmovisión cristiana ortodoxa.⁵⁴ Y es cierto que Ítalo expresa la dependencia que se da entre el mundo creado y Dios a través de la fórmula platónica de la imagen y el Paradigma;⁵⁵ sin embargo, la recurrencia al ejemplarismo por parte de Ítalo no significa, de su parte, la aceptación de la teoría platónica de las Ideas como tal.

Esto se debe a que —tal y como acabamos de ver en el epígrafe anterior— los pasajes en los que Ítalo se refiere al ejemplarismo platónico y neoplatónico pertenecen a un texto que tiene como fin esclarecer, hermenéuticamente y desde una perspectiva pedagógica que no necesariamente se compromete con los contenidos, el sentido en que Platón y otros filósofos paganos (Ἕλληνες) hablaron de las Ideas y de la ordenación del mundo conforme a ellas por obra de un Demiurgo que, de este modo, precontenía, en sí y desde la eternidad, el mundo que, de acuerdo con el Cristianismo,

son la misma forma (no con una mismidad que sea identidad singular, pues no se trata de un ente individual, sino universal ‘en cuanto tal’).

⁵² Cfr. e. g., *Ibidem*, § 5, p. 123, 26-27.

⁵³ K. OEHLER, “Die Dialektik des Johannes Damaskenos”... *cit.*, p. 294; lo que aquí se dice de Juan Damasceno, puede referirse igualmente a Juan Ítalo, en la medida en que tiene a aquél por una de las principales fuentes filosóficas.

⁵⁴ P. ÉTIENNE STEPHANOU, S. I., *Jean Italos. Philosophe et humaniste...* *cit.*, p. 100: «Quant aux idées, au sens général du mot, à la suite d’Ammonius, Italos admet avec Platon les idées exemplaires existant en Dieu avant les individus dont elles sont le principe, γέννη πρὸ τῶν πολλῶν»; sobre la autoridad de este juicio, G. PODSKALSKY, S. I., *Theologie und Philosophie in Byzanz...* *cit.*, p. 75, n. 303, dice que, por lo general, Ítalo tolera la teoría platónica de las Ideas: «obwohl er Platons Ideenlehre generell zustimmt»; por su parte, K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”...*cit.*, p. 235, teniendo en cuenta el hecho de que Ítalo explica la triple clasificación alejandrina del universal, deduce que Ítalo mismo la sostiene y, además, supone incorrectamente que, con ello, se adecuaba a las exigencias dogmáticas de la teología de la Creación ortodoxa: «perfectly accommodating in this way the requirements of Christian dogma». Frente a estas orientaciones, hemos de ver que, en primer lugar, la explicación historiográfica de un filosofema no implica en Ítalo su adhesión personal al mismo; y que, en segundo lugar, cualquiera que fuere el caso, no se adapta a la Ortodoxia cristiana.

⁵⁵ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 60; ed. P. JOANNOU (1956), p. 81, 34, afirmación hecha dentro del contexto del estudio del concepto de lo Eterno y lo temporal, basándose en PROCLUS, *Insitutio theologia* § 50, p. 50, 26.

resulta de la Creación voluntaria por parte de Dios. Es cierto, como se ha explicado,⁵⁶ que Ítalo no distingue con claridad los pasajes en los que da su opinión sobre un tema de aquellos otros en los que, simplemente, se conduce como un lector que se ve en la necesidad de explicar e interpretar un texto antiguo. Una vez examinados los pasajes en los que Ítalo se refiere a las Ideas platónicas y a la cosmología neoplatónica, hemos de concluir que no se da, por su parte, una asunción expresa —ni siquiera una tácita aceptación— de la teoría platónica de las Ideas.

Al igual que el conjunto de la tradición cristiana, lo que Ítalo acepta es la existencia de un orden de sustancias intelectivas (νοερὰ ὀνσίαι) creadas, la de los Ángeles, que, de acuerdo con el principio de la jeraquía dionisiana, se sitúa entre Dios y el mundo de las Creaturas compuestas de espíritu y materia, como, *e. g.*, sucede con el de los seres humanos. Ahora bien, ello no dice nada a favor de que aceptase el ejemplarismo que se basa en las Ideas platónicas. En primer lugar, el hecho de que, dentro de un contexto meramente explicativo, deje dicho que el orden sensible no es Paradigma, sino imagen, y que el mundo sensible se halla contenido en el inteligible, del mismo modo que sucede con la imagen respecto al Paradigma, no es suficiente para poder decir que aceptara la existencia de las Ideas platónicas. En segundo lugar, al seguir la crítica aristotélica de las mismas, Ítalo rechaza las Ideas por entender que son el resultado de hipostatizar ontológicamente lo que, en realidad, no son más que meras hipótesis conceptuales.⁵⁷

En tercer lugar, en consonancia con Aretas, que había dirigido sus personales críticas al ejemplarismo medioplatónico de Alcinoos, y con Pselo, que siguiendo a Plotino declaraba «vana» la cosmología ejemplarista pagana,⁵⁸ Ítalo niega la corrección teológica y la sensatez del ejemplarismo eidético en el pasaje que tiene por objeto establecer la concordia entre la física platónica y la aristotélica. Siguiendo la hermenéutica concordista de Proclo, Ítalo hace corresponder el Éter, quinto elemento postulado por Aristóteles para dar razón de la naturaleza del cielo, con el icosaedro, quinta figura geométrica regular con que Platón se explica la composición del mismo cielo. Ítalo recuerda cómo, para Platón, el mundo natural puede ser estudiado matemáticamente, a partir del número de polígonos y figuras, partiendo del principio de que es una entidad total ordenada (κόσμος), viva, y compuesta en base a la constitución interna de tales elementos. En este contexto, encontramos la noticia historiográfica que nos recuerda la forma en que Platón considera el mundo natural como una imagen del Viviente perfecto (εἰκόνα ζώου

⁵⁶ P. ÉTIENNE STEPHANOU, S. I., *Jean Italos. Philosophe et humaniste... cit.*, p. 117: «Aussi ne faut-il pas attribuer sa condamnation au fait d'avoir suivi une école philosophique plutôt à une tendance générale qui le porte à rapprocher de la pensée classique le dogme chrétien. Ses écrits trahissent le souci continuel de relever d'une part les affinités entre les deux conceptions ou d'effacer, par des réticences volontaires, les contrastes profonds qui les divisent».

⁵⁷ P. JOANNOU, S. I., *Christliche Metaphysik in Byzanz... cit.* p. 47: «Er verwirft aber die Hypothese, die er im Gefolge des Aristoteles, Platon zuschreibt, einer disseitigen Welt hypostasierter Begriffe».

⁵⁸ Cfr. *supra*.

παντελοῦς).⁵⁹ Ítalo nos informa de que este Viviente fue interpretado por los «teólogos helenos» como mundo inteligible (αὐτοζώου) y denominado por ellos Faneto (Φάνητος), luz divina bajo la que brilla el cielo de las Ideas.⁶⁰ El pasaje tiene valor añadido, pues, además de constatar historiográficamente que, gracias a la mediación de los géneros descendentes (διὰ τῶν ὑφειμένων γενῶν κατιούσαν), se da una relación entre el mundo inteligible y el mundo de aquí (πρὸς τὰ τῆδε); contiene un juicio por el que se ve que Ítalo rechaza el modelo ejemplarista de cosmología henológica neoplatónica: no en vano se refiere a él como «impío e insensato» (ἀσεβὲς καὶ ἔκνοον).⁶¹

3.1.3. Rechazo de la teoría platónica de las Ideas

Como acabamos de ver, Ítalo rechaza las Ideas platónicas, por cuanto constituyen un mundo inteligible a partir del cual el mundo creado se debería entender como mera imagen. Pero Ítalo va más allá: no se trata sólo de negar la validez de las Ideas por las consecuencias implicadas sobre el valor real del mundo creado, una vez se entiende que es copia o modelación de aquéllas, tomadas como Paradigmas, pues Ítalo combate las Ideas en sí mismas, tal y como Platón las concibe, sin la intermediación de la hermenéutica neoplatónica. La mención de la triple clasificación alejandrina del universal le sirve a Ítalo para dar paso a la crítica de las Ideas platónicas, que, siguiendo a la tradición, interpreta como universal πρὸ τῶν πολλῶν.⁶² En su crítica, Ítalo se expresa concisa y tajantemente:

τὰ μὲν οὖν πρὸ τῶν πολλῶν ἄδηλον ὅπη τε ἔχει καὶ τίνα ἐκ τῶν Πλάτωνι εἰρημένων καὶ ὅτι νοητά, καὶ ὅτι οὐ κατηγορούμενα. ἦν γὰρ αὐτοάνθρωπος ὁ ἐνταῦθα ἄνθρωπος, καὶ ἦ ὁ ἐνταῦθα ἀκίνητος καὶ κινούμενος ὁ ἐκεῖσε, καὶ θνητὸς ὡσαυτῶς καὶ ἀθάνατος· τὸ μὲν ἡ ἰδέα, τὸ δὲ τὸ ἀπ' ἐκείνης ῥύεν· ἀλλὰ τοῦτο ἄτοπον.⁶³

⁵⁹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 42; ed. P. JOANNOU (1956), p. 52, 27, donde cita el «παντελεῖ ζῶν» de PLATÓN, *Timaeus* 31b, y no, por lo que hace a la forma, el «ζῶν τέλειον», citado como fuente en la edición por P. Joannou, aun cuando prácticamente significa lo mismo.

⁶⁰ El término está documentado en Proclo, Damascio y el alejandrino HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. COUVREUR (1901), p. 148, 24. También lo hallamos en MIGUEL PSELO, *Orationes forenses et acta* § 1, 2561, p. 91, en el contexto de la explicación de las genealogías órficas.

⁶¹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 42; ed. P. JOANNOU (1956), p. 52, 27.

⁶² *Ibidem*, § 5, p. 7, 10; *ibidem*, § 52, p. 70, 37.

⁶³ *Ibidem*, § 52, p. 70, 33-37 [«De lo dicho por Platón, resulta oscuro en qué sentido pueden ser y qué son los universales previos a la multiplicidad y porqué son Inteligibles y no son predicados. Pues, en el caso de que el Hombre en sí fuera el hombre de aquí, el hombre de aquí sería inmóvil y el de allí se movería, y del mismo modo en el caso de que sea mortal e inmortal: pues lo que, por una parte, es la Idea, por otra, debe serlo aquello que procede de aquélla: pero no hay lugar para esto» v.i.i.l.].

Sencillamente, no hay lugar para la consideración de tales Ideas: «τοῦτο ἄτοπον» —concluye—. Tras interpretar las Ideas como universales πρὸ τῶν πολλῶν, comienza su crítica diciendo que, en las obras platónicas, no queda claro en qué sentido se habla de ellas, ni en qué sentido se las determina como Inteligibles (νοητά) y no, más bien, como predicados (κατηγορούμενα). A partir de aquí, nos ofrece un argumento que demuestra la inverosimilitud de que se den tales Ideas: si existiese el Hombre en sí (αὐτοάνθρωπος), supuesto que es inmóvil, los hombres particulares que proceden (τὸ ἀπ' ἐκείνης ῥέν) de aquél deberían compartir la cualidad de la inmovilidad y, sin embargo, vemos que los hombres particulares están dotados de la capacidad de moverse por sí mismos. El mismo razonamiento puede aplicarse de forma inversa, esta vez, tomando en consideración primeramente al hombre particular: dado que éste es móvil, la Idea que ha de corresponderle también debería serlo, mientras que la inmovilidad es una de las características de la Idea. Ítalo procede de la misma manera con el caso de la incorruptibilidad de la Idea y la corruptibilidad de sus casos particulares. En el caso de la Idea de Hombre, se da una incoherencia entre incorruptibilidad de la Idea y mortalidad del hombre particular, del mismo modo que ocurría con la incoherencia entre inmovilidad de la Idea de hombre y la movilidad de sus casos particulares.

Cuando, por otra parte, Ítalo explica que el universal abstracto, siendo susceptible de ser predicado de un sujeto, es también incorpóreo, subraya que lo es sólo por accidente, con el objeto de discriminar y rechazar la interpretación platónica del universal que, en tanto que Idea, es incorpóreo en sí y por sí. De lo contrario, no tendríamos un universal predicable, sino una hipóstasis determinada por la unidad numérica:

οὐκοῦν τὸ ἀσώματον τοῦτο οὐ καθ' αὐτὸ λεκτέον ἀσώματον, ἦν γὰρ ἂν ὑπόστασις καὶ ἀριθμῷ ἓν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.⁶⁴

Vemos que, en este pasaje, Ítalo hace una alusión a la Ideas platónicas en la que se interpretan como entidades numéricamente singulares e incorpóreas, no por accidente, sino por sí mismas. En otro pasaje, en el que también rechaza la interpretación platónica del universal, lo caracteriza, en tanto que Idea, por ser hipóstasis y por subsistir separada de los particulares:

ὅτι ὑποστάσεις καὶ τῶν οἰκείων ἀτόμων ὑφεστηκότα χωρίς.⁶⁵

⁶⁴ *Ibidem*, § 3, p. 5, 25-26 [«por tanto, este incorpóreo no se debe decir ‘incorpóreo’ por sí mismo, pues sería hipóstasis y numéricamente uno, sino por accidente» v.i.i.l.].

⁶⁵ *Ibidem*, § 4, p. 6, 32-33 [«en tanto que hipóstasis y subsistiendo separadas de los correspondientes individuos» v.i.i.l.].

En ambos casos, se trata de dos rasgos con los que Aristóteles interpreta las Ideas platónicas. Un vez que el Estagirita recurre a esta caracterización de las Ideas con el fin de rechazarlas, nos hallamos, en la caracterización de las Ideas por parte de Ítalo, ante un testimonio que muestra en qué medida pudo estar determinado el erudito bizantino por la crítica aristotélica de las Ideas, a la hora de rechazarlas en nombre propio.

3.2. El universal ἐν τοῖς πολλοῖς

3.2.1. Interpretación del universal ἐν τοῖς πολλοῖς

Ítalo caracteriza el ser individual por hallarse siempre sometido al tiempo (ἐν χρόνῳ ἀεὶ ὑπάρχοντα), de modo que puede decirse, con verdad, que le corresponde el no-ser (ἐν τῷ μὴ εἶναι). También se caracteriza por estar sometido al movimiento (ἐν κινήσει), *i. e.*, al cambio físico, después de haber adquirido su propia naturaleza (τὴν οἰκείαν φύσιν) en la generación.⁶⁶ Esta generación se explica como causación ontológica por parte de los Paradigmas pertinentes, que, de este modo, hacen que los individuos sean meras imágenes (εἰκόνας). Por ello, llega a admitir la tesis de que, en realidad, los individuos son no-ser, aunque no el no-ser absoluto, sino el no-ser relativo, que, como ocurría en la concepción platónica del ser sensible, está imbricado con el ser. Es en este sentido como han de interpretarse las afirmaciones helénicas de que todo lo sensible es no-ser:

διὸ καὶ μὴ ὄν ἅπαν τὸ αἰσθητὸν πολλαχῶς εὐρίσκεται λέγων.⁶⁷

Esta misma caracterización del ser sensible a través del no-ser relativo corresponde también a las formas que, de modo inmanente, se hallan en la multiplicidad, *i. e.*, en cada uno de los individuos que constituyen un conjunto de seres específicamente determinados. Así vemos que Ítalo procede a caracterizar el universal en la multiplicidad en función de las determinaciones implicadas por su localización «en» el individuo, como es el caso la divisibilidad, la particularidad, la individualidad y la privación de la plenitud propia de una buena naturaleza:

τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς φανερόν ὅτι μεμέρισται καὶ τῆς οὐκ ἀγαθῆς ἐμπέπλησται φύσεως, καὶ ὅτι ἀνάγκη ἐν οἷς ἐστὶ ταῦτα ὑπάρχειν· ὅθεν καὶ μερικά τε ἐστὶ καὶ ἄτομα.⁶⁸

⁶⁶ *Ibidem*, § 5, p. 7, 12-14.

⁶⁷ *Ibidem*, § 5, p. 7, 18-19 [«Por eso también se encuentra diciendo de muchas maneras que que todo lo sensible es no-ser» *v.i.i.l.*].

⁶⁸ *Ibidem*, § 52, p. 70, 37 - 71, 2 [«Es evidente que los géneros que están en la multiplicidad están divididos y que están llenos de una naturaleza que no es buena, y es necesario que existan en aquellos seres sobre los que están» *v.i.i.l.*].

Por encontrarse el universal en la multiplicidad, como corresponde hacerlo a la forma inmanente con respecto a su substrato material (ὑποκείμενον τῷ καθόλου),⁶⁹ aquel tipo de universal comparte con los seres individuales las cualidades de ser particular (μερικά), ser individual (ἄτομα), estar sujeto a la división (μεμέρισται) y carecer de las prerrogativas de una buena naturaleza (οὐκ ἀγαθῆς φύσεως).

3.2.2. El reduccionismo material del universal ἐν τοῖς πολλοῖς

A la hora de responder a la segunda cuestión del planteamiento de los universales de Porfirio, la que pregunta sobre su corporeidad o incorporeidad, Ítalo deja claro que, en el caso de la forma inmanente y del universal *a posteriori*, no se trata, en sentido estricto, de dos realidades distintas, sino sólo diferenciadas por su respectiva modalidad existencial. De este modo, cuando se considera situado en el individuo, el universal es corpóreo; sin embargo, es una entidad incorpórea tanto en el caso de que, trascendiendo la realidad, a) se halle en Dios, tal y como sucede con las Ideas platónicas, que son incorpóreas en sí; como en el caso de que b) se hallen en la mente o alma humanas, y, entonces, sólo sean incorpóreas por accidente.⁷⁰ Por tanto, cuando Ítalo aborda la segunda de las cuestiones del problema porfiriano de los universales, reconoce la posibilidad de que el universal en la multiplicidad sea corpóreo. Pero, con ello, no saca todas las consecuencias del hecho de que el universal tenga por sujeto al ser particular sensible. En cambio, en el momento de estudiar la naturaleza del universal inmanente en relación con el universal *a posteriori*, Ítalo no duda en dar un paso más en la investigación, llevando el reduccionismo del universal en la multiplicidad al extremo, llegando a identificarlo con la propia materia.

Ya que establecemos definiciones y razonamos a través de silogismos en cuyas conclusiones aparece la materia, y ya que la materia, en cuanto concepto, es el correlato escible de la material real, entonces —concluye Ítalo—, el universal que actuó como término medio, *e. g.*, ‘animal’ (ζῷον), también deberá ser material:

εἰ μὲν οὖν τὸ συμπέρασμα ὕλη, ἔσται καὶ τὸ ζῷον ὡσαύτως· εἰ δὲ τὸ εἶδος ἐν προτάσεσιν, ἐν αὐταῖς ἔσται καὶ ὁ ἄνθρωπος· ὕλη ἄρα τὸ καθόλου καὶ τὸ μερικώτερον εἶδος, καὶ ὃν λόγον εἶδος ἔχει πρὸς τὴν ὕλην, τοῦτο καὶ τὸ μερικὸν πρὸς τὸ καθόλου.⁷¹

⁶⁹ *Ibidem*, § 52, p. 71, 13.

⁷⁰ *Cfr. infra*, el estudio de la respuesta a la segunda de las cuestiones del planteamiento de los universales de Porfirio.

⁷¹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 71, 30-33 [«si, pues, por una parte, la conclusión es materia, del mismo modo también lo será el género ‘animal’; si, por otra parte, la especie está en las premisas, en ellas estará también la especie ‘hombre’; por lo tanto, el universal y la especie de los más particulares será

Ítalo hace corresponder la razón que se da entre especie y materia a la que se da entre universal y particular, partiendo del principio de que nos resultan más conocidos los universales que los particulares, oponiéndose, con ello, a Aristóteles.⁷² Conocemos a los seres a través de sus λόγοι, de modo que, para nosotros, éstos son aún más conocidos que los seres de los que dan razón. Esto es lo que ocurre con los universales de los silogismos, razón por la cual, Ítalo no duda en identificar los λόγοι de las demostraciones silogísticas, *i. e.*, las especies consideradas como términos universales, que Ítalo no duda en identificar, en cuanto a la cualidad, con sus referentes reales.

3.2.3. El recurso a la semántica de Porfirio

Hay que notar que, por una parte, con esta forma de argumentación, Ítalo sigue la semántica de Porfirio, en la que, a diferencia de la aristotélica, no hay un concepto intermedio entre la palabra y el referente, *i. e.*, la realidad física externa sobre cuya verdad se efectúa un juicio.⁷³ En segundo lugar, Ítalo recurre a la semántica porfiriana en calidad de argumento para esclarecer la naturaleza del universal en la multiplicidad: al predicarse el universal de un sujeto sensible, parece que el propio universal debería ser de naturaleza sensible y corruptible.⁷⁴ Sin embargo, rechaza esta tesis por seguir la axiología cristiana de la primacía del individuo, que en nada contradice la semántica de Porfirio: no puede ocurrir que el universal sea ni sensible ni corruptible, ya que estas determinaciones corresponden al ser particular, al individuo que, en todo momento, incluso cuando ha de servir como substrato o sujeto al universal, lo sobrepuja en primacía (πρώτως) y propiedad (κυρίως) para ser más substancia (μᾶλλον οὐσία). Tanto el universal en la multiplicidad como el ser particular sobre el que se asienta son particulares, individuales y materiales, pero se diferencian en que este cúmulo de características significan imperfección (ἀτελής) para el universal, mientras que para el ser que le sirve de substrato implican que sea, además, sensible y corruptible. Los titubeos de Ítalo a la hora de validar la semántica de Porfirio se ponen más en evidencia si tenemos en cuenta que, en tercer lugar, Ítalo la había rechazado expresamente cuando, precisamente, su refutación era el factor que, en contra de Antístenes, le permitía sostener la tesis de que a los universales les corresponde el ser, no el no-ser, al que, como quería el maestro de los cínicos,

materia, y aquella proporción que la especie tiene para con la materia, esa tendrá también el particular para con el universal» v.i.i.l.].

⁷² ARISTÓTELES, *Physica* I 1, 184a; Ítalo, al decir que conocemos antes el universal ‘hombre’ (ὁ ἄνθρωπος) que un hombre particular (ὁ τις ἄνθρωπος), se opone expresamente a Aristóteles, que entiende que, para nosotros, es más fácilmente cognoscible el todo sensible, *i. e.*, la substancia primera, a partir de la cual se debe comenzar la indagación acerca de sus principios simples, *i. e.*, los universales.

⁷³ A. C. LLOYD, “Porphyrian Semantics”, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., pp. 36-37.

⁷⁴ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 71, 15: «αἰσθητὸν ἄρα τὸ καθόλου καὶ θνητόν».

aquéllos quedaban reducidos.⁷⁵ En definitiva, hemos de concluir que, con tales vacilaciones metodológicas en una cuestión tan crucial, se pone en evidencia el carácter «aporético» del discurso de Ítalo.

3.2.4. Significado filosófico y fuentes de la reducción materialista del universal ἐν τοῖς πολλοῖς

La afirmación de la tesis de la particularidad, individualidad y materialidad del universal en la multiplicidad suponía, teniendo en cuenta los precedentes inmediatos de Ítalo, una actitud novedosa en la historia de la filosofía y demostraba una posición revolucionaria y audaz con respecto a las posibilidades mismas del pensamiento. No es de extrañar que los estudiosos se hayan limitado a indicar, con literalidad, el contenido de las explicaciones de Ítalo o que, llevados por un *pathos* más comprometido, hayan manifestado sin ambages su sorpresa y desconcierto ante una tesis tan inaudita y aparentemente contradictoria como la de la materialidad e individualidad de uno de los tipos de universal.⁷⁶

Evidentemente, no podrá decirse que Ítalo llegue a anticipar la filosofía del «universal concreto» (*konkrete Totalität*) de Hegel,⁷⁷ pues, como es natural, faltan en el erudito bizantino los principios del método dialéctico característico del idealismo alemán postkantiano. En el mejor de los casos, por lo que respecta a la acentuación del aspecto concreto de la verdad y con independencia de la importancia que se reconoce a su anterioridad lógica, cabría hablar de cierta analogía entre la interpretación del universal en la multiplicidad por parte de Ítalo y el concepto de universal concreto de Hegel.

⁷⁵ *Ibidem*, § 3, p. 4, 15-20 y p. 5, 21-25: *cfr. infra*, en el epígrafe dedicado a la respuesta de Ítalo a la primera cuestión del problema de los universales planteado por Porfirio.

⁷⁶ K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”...*cit.*, p. 237, donde, tratando de indicar el sentido de la tesis de la individualidad y particularidad del universal en la multiplicidad, dice: «*After all, the pedigree of such an interpretation is not negligible; for both Proclus [...] as well as his teacher Syrianus [...] viewed the immanent forms as particular, without implying in any way that on this point they disagreed with Aristotle. This, of course, does not mean that such an interpretation of Aristotle's theory has to be the right one. But it is reasonable to think that, by Italo's time, treating Aristotle's immanent forms as particular was an acceptable, if not the standard, interpretation*»; en *IDEM, ibidem*, p. 245, donde, con ocasión del empleo que Ítalo hace de «ἐνυπόστατον», la autora señala, nominalmente y a título general, la influencia de la Patrística y de Juan Damasceno: «*Italo's terminology here clearly shows the influence of the Christian Fathers, and in particular of John of Damascus*». Sin embargo, estas indicaciones pertenecen más a lo que Hegel denominaba «historia exterior de la filosofía» y no aciertan a esclarecer el sentido interno de la articulación conceptual ni, consecuentemente, en qué medida Ítalo guarda o no fidelidad a Aristóteles.

⁷⁷ *Cfr.* G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* III, § 3, 3, ed. G. LASSON (1951), p. 489: «*Das allgemeine gilt aber in der absoluten Methode nicht als bloss Abstraktes, sondern als das objektiv Allgemeine, d. h. das an sich die konkrete Realität*»; además de las diferencias de paradigma científico, cultural e histórico, Hegel articula el concepto de «universal concreto» en el nivel categorial y sistemático supremo de la Verdad, en el que el universal concreto, como Idea, representa la consumación espiritual de a) la síntesis operada entre el universal abstracto de la Lógica y del enajenamiento heterogéneo que sufre en tanto que Naturaleza, así como, ya dentro del reino del Espíritu Absoluto, b) la síntesis entre el espíritu subjetivo y objetivo. Por el contrario, en el caso de Ítalo no salimos de un ejercicio —brillante, eso sí— de hermenéutica cristiana del neoplatonismo.

La determinación individual del universal en la multiplicidad es un tema que profundiza el significado y el valor que la filosofía aristotélica de la primera substancia tiene como programa de refutación de la Idea platónica. Un problema filosófico de tal envergadura no sólo pertenece al pasado, sino que, al contrario, el sentido aristotélico de la individualidad de la forma, además de haber preocupado a autores de otras épocas —comenzando por Alejandro de Afrodisias y siguiendo por Porfirio, Plotino, Siriano, Proclo, Filópono, Juan Damasceno—, sigue preocupando hoy a los especialistas en filosofía antigua. El afán de unos y otros converge a la hora de reconocer que la cuestión de la particularidad del universal es un factor decisivo para la interpretación del remanente de metafísica platónica que se comprende dentro del *corpus aristotelicum*; consiguientemente, viene a valer como uno de los principales criterios de acuerdo con los cuales los intérpretes actuales se posicionan en distintas líneas hermenéuticas.⁷⁸

Lo que en Ítalo pueda haber de anticipación histórica no implica absoluta originalidad, pues, si nos remontamos a los principios, comprobaremos que ya el propio Platón usó la expresión «ἄτομον εἶδος»,⁷⁹ aunque, en realidad, en la estructuración de su metafísica se da una oposición antitética entre, por una parte, las Ideas, como causas y Paradigmas, y, por otra parte, los individuos, como productos, copias e imágenes. Dejando a un lado lo incidental de la ocurrencia, es en la historia de las interpretaciones del εἶδος aristotélico donde residen los principios de la concepción de Ítalo del universal en la multiplicidad como entidad individual.

Aristóteles había calificado a la última especie (τὸ ὑστατον εἶδος),⁸⁰ la que se predica en primer lugar de la substancia primera, como «indivisible» (ἄτομον), en el sentido de que no puede ser dividida lógicamente en ulteriores especies.⁸¹ Por lo que hace al caso, hemos de dejar constancia de que ha habido estudiosos que han atribuido a Aristóteles el reconocimiento de formas particulares de individuos.⁸² Esta interpretación de Aristóteles se remonta, como indicamos, a Alejandro de Afrodisias, quien distingue el ser (εἶναι) de los universales en el

⁷⁸ Cfr. G. GALLUZO – M. MARIANI, *Aristotle's Metaphysics Book Zeta. The Contemporary Debate*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2006.

⁷⁹ PLATÓN, *Phaedrus* 270b; *ibidem*, 273d-e; IDEM, *Philebus* 16c-e; *ibidem*, 19a.

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 23, 1023a.

⁸¹ IDEM, *Topica* III 6, 12a; IDEM, *Metaphysica* XI 1, 1059b; IDEM, *ibidem*, III 2, 998a, donde, suponiendo que la Idea constituye una realidad numéricamente singular, argumenta en contra de su existencia diciendo que implicarían una duplicación del ser de la substancia primera.

⁸² Como señala R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators... cit.*, pp. 164, se trata de R. ALBRITTON, “Forms of Particular Substances in Aristotle's *Metaphysics*”, *Journal of Philosophy* 54 (1957) 699-788; D. BALME, “Aristotle's Biology was not Essentialist”, A. GOTTHELF – J. G. LENNOX (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge, 1987, pp. 291-312; y, en último lugar, A. C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle... cit.*, p. 50.

pensamiento de su subsistencia (ὑπόστασις) concreta y física, como substrato, en los individuos;⁸³ y, llega, a partir de éste, llega a Juan Filópono.⁸⁴

Por otra parte, ya vimos de qué modo un platónico como Plotino, después de admitir la tesis estoica de la absoluta distinción real entre dos individuos pertenecientes a una misma especie, se veía obligado a admitir la existencia de Ideas de seres individuales,⁸⁵ aunque, por otra parte, dejó escritos un buen número de pasajes en los que parece negar la existencia de esta clase de Ideas.⁸⁶

En el mismo sentido aristotélico de la indivisibilidad específica, han de entenderse las tesis de la individualidad de la especie especialísima (τὸ εἰδικώτατον εἶδος) que reaparecen en Porfirio y en Juan Damasceno, con la diferencia de que en *Isagoge* no se emplea el término «ἄτομον» para referirse a la especie especialísima,⁸⁷ mientras que sí aparece con este sentido en *Dialectica*.⁸⁸ Siendo ambos, junto a los comentadores alejandrinos y a Proclo, las fuentes principales de la interpretación del universal de Ítalo, no hemos de extrañarnos al reencontrar en sus textos la tesis de la individualidad del universal en la multiplicidad.⁸⁹

⁸³ R. SORABJI, *The Philosophy of the Commentators... cit.*, pp. 149-152; el cotejo de los pasajes relevantes de Alejandro no permite, sin embargo, establecer una conclusión clara, pues oscilan entre el conceptualismo y el nominalismo. Con todo, cabe señalar dos principios en la interpretación que Alejandro hace del universal aristotélico: a) la dependencia de la mente y b) el requisito de que, al menos, se den dos casos particulares para que pueda comenzar el proceso abstractivo. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De anima*, ed. I. BRUNS (1887), p. 85, 15-20, da pie a interpretar que la forma es particular en el sentido de que se halla en el ser particular, diferenciándose numéricamente de las demás formas inmanentes.

⁸⁴ FILÓPONO, *In Aristotelis libros De anima commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1897), p. 307, 33-35; IDEM, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES (1909), p. 437, 15.

⁸⁵ A esta cuestión, la de si hay o no Ideas de entes individuales, Plotino consagra la integridad del breve tratado PLOTINO V 7, 18; *cfr. item ibidem*, V 9, 12.

⁸⁶ J. IGAL, S. I., *Plotino. Enéadas. V-VI. Traducción y notas de Jesús Igal*, Gredos, Madrid, 2002, p.p. 125-126.

⁸⁷ PORFIRIO, *Isagoge* III 7, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 16, explica que la especie especialísima no puede dividirse en ulteriores especies; *cfr. item, ibidem*, III 7; sin embargo, en ningún momento se refiere a esta última especie con el término «ἄτομον», pues lo reserva para los individuos particulares, como, *e. g.*, Sócrates: *cfr. ibidem*, III 10; sin embargo, no quiere ello decir que Porfirio no reconociera la complejidad unitaria de géneros y especies, como sucede *ibidem*, III 12, p. 24, e *ibidem*, IV 11, p. 34, con el uso del término «ὅλον».

⁸⁸ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 11, 5, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 81.

⁸⁹ Dándose el caso de que la responsabilidad de Damasceno en la acuñación de la tesis de la particularidad de la forma inmanente depende de los comentadores neoplatónicos de Alejandría y, por otra parte, hallándose los principios de éstos, al menos en lo que respecta a sus comentarios lógicos, en *Isagoge* de Porfirio, habremos de ocuparnos en indagar las raíces de aquella tesis en la obra del filósofo de Tiro; por el momento, por lo que hace a la posibilidad de que Ítalo se haya visto determinado por el influjo de Juan Damasceno, hemos de tener en cuenta la existencia de un texto protobizantino sobre los universales que ya establece la tesis de la individualidad de la forma inmanente; *cfr.* M. RASHED, "Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité", IDEM (ed.), *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité... cit.*, p. 359: «L'anonyme paraît reformuler une distinction, d'inspiration alexandrine [n. b., el autor se refiere a Alejandro de Afrodisias, no a los discípulos de Amonio de Hermias], que l'on retrouve exprimée chez Jean Damascène, entre attribut naturel et hypostatique»; se trata de una distinción que remite a la que Porfirio había establecido entre el universal ἄτακτον y el κατατεταγμένον; *cfr. ibidem*, p. 362: «Il peut s'agir d'un essai inspiré de Jean Damascène, auquel l'auteur aurait apporté quelques menus changements». En la *editio princeps* del texto, contenida en el estudio referido, se encuentran expresiones como ANÓNIMO, *De universalibus et Trinitate* § 2, 13, ed. M. RASHED (2007), p. 365: «καθὸ δὲ ἐν τοῖς μερικοῖς τὴν ὑπαρξιν ἔχει, σώματά ἐστιν»; que el razonamiento está determinado por la constrictión teológica de evitar la postulación nestoriana de dos hipóstasis de Cristo, se echa de ver *ibidem* § 2, 20, p. 367: «οὕτως ὅτε λέγω ὁ ὢν τοῦ Θεοῦ τὴν ἀνθρωπότητα προσέλαβεν, ἀσώματος αὐτὴν καὶ κοινὴν ὁρῶ, ὅτε δὲ ἀτομωθεῖσαν ἴδω, σῶμα λέγω καὶ μερικὸν ἀνθρώπου ὁμολογῶ».

Se ha afirmado que Siriano y Proclo interpretaron la forma aristotélica como una entidad particular e individual, teniendo por cierto que el propio Estagirita hablaba de ella en este sentido.⁹⁰ El pasaje de Siriano citado *ad hoc* trata sobre la reinterpretación aristotélica de la filosofía pitagórica y del vínculo que el Estagirita establece entre ella y la filosofía platónica. En este contexto, procede a dar cuenta de la jerarquía en que se divide la realidad, constituida por los órdenes de lo Inteligible o Noético (νοητὴν), lo Discursivo o Dianoético (διανοητὴν) y lo Sensible o Perceptible (αἰσθητὴν). Las formas inseparables (ἀχώριστα) de los seres físicos están caracterizadas por ser imágenes perfectas (τελευταίας εἰκόνας) de las Ideas del primer orden y causas (αἷτια) de los seres sobre los que se encuentran (ἐνῆν).⁹¹ Sin embargo, ni aquí se utiliza la determinación de la individualidad para caracterizar a estas formas ni Siriano atribuye esta doctrina a Aristóteles, sino que, como él dice, se trata de una doctrina pitagórica recogida por el Estagirita. Cuando Siriano habla de la individualidad de la forma es para referirse a la indivisibilidad específica de la especie especialísima.⁹² Es en otros pasajes donde Siriano postula una causa individual para cada ser sensible,⁹³ reconociendo que este tipo de principios —que son los λόγοι de la tradición filónico-plotiniana—, al estar sobre la materia, en contraste con las Ideas trascendentes, están sujetos a la divisibilidad de aquélla.⁹⁴

Por lo que hace a los pasajes de Proclo citados *ad hoc*, o bien hablan de la divisibilidad física de los seres que necesitan de la participación,⁹⁵ o bien hablan de la cualidad del universal participado, que es el que está en la multiplicidad (ἐν τοῖς πολλοῖς), que, simultáneamente, es y no es una unidad,⁹⁶ o bien hablan, sin ninguna referencia a la individualidad de la forma inmanente, de la imparticipabilidad del Uno.⁹⁷ Por tanto, a excepción de la referencia a la unicidad del universal participado, la aducción del resto de pasajes, cuando no gratuita, es vano esfuerzo y nula contribución para el fin del esclarecimiento de las fuentes a partir de las cuales Ítalo haya podido llegar a la concepción individual y particular del universal en la multiplicidad; pero,

⁹⁰ K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”...cit., p. 237, da, sin ulterior explicación, las referencias de SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 83, 5-7 y PROCLO, *Institutio theologica* § 23, § 24 y § 116, ed. E. R. DODDS (1977).

⁹¹ SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL (1902), p. 82, 1 - 83, 2.

⁹² *Ibidem*, p. 34, 10: «τὸ δὲ εἰδικώτατον οὐχ ὡς γένος τῶν καθ' ἕκαστα κατηγορεῖται (διὸ μὴδὲ τέμνεται εἰς αὐτὰ), ἀλλ' ὡς εἶδος αὐτῶν ἄτομον» [«la <especie> especialísima no se predica como género de los particulares (por ello, no se divide en ellos), sino como especie individual de ellos» v.i.i.l.].

⁹³ *cfr. ibidem*, p. 89, 12: «οὐδὲ πᾶσα αἰτία αἰσθητοῦ αἰσθήσει ληπτὴ, ἀλλ' ἥτις ἄτομός ἐστι καὶ σύνεστι τῷ οἰκείῳ ἀποτελέσματι».

⁹⁴ *cfr. ibidem*, p. 163, 13 «ὥσπερ γὰρ τὸ μὲν ἄτομον ὑλικόν (ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ μόνῃ μερίζονται καὶ ὥσπερ ἀποτεμαχίζονται οἱ λόγοι), τὸ δὲ καθόλου ψυχικόν, οὕτω τὸ ἀμέριστον πάντῃ νοερόν».

⁹⁵ PROCLO, *Institutio theologica* § 23, ed. E. R. DODDS (1977), p. 13-14.

⁹⁶ *Ibidem*, § 24, p. 14.

⁹⁷ *Ibidem*, § 116, p. 51.

incluso el pasaje sobre la unicidad del universal en la multiplicidad, donde se dice que es participado por ella, no es suficientemente explicativo, pues lo que de él sirve no es sino una frase:

τὸ δὲ μετεχόμενον ἐν τοῖς πολλοῖς, ἐν ᾧ καὶ οὐχ ἓν.⁹⁸

Con bastante más detalle y acierto, se ha llamado la atención sobre el sentido en que, para Proclo, la forma inmanente es una entidad individual.⁹⁹ Por una parte, Proclo, niega la existencia de Ideas de seres individuales, procediendo con ello en contra de Plotino, que las había aceptado para el caso de los individuos humanos. Por otra parte, Proclo entiende que las Ideas tienen una doble determinación: en sí, son universales, pero cuando se particularizan en un ser sensible dejan de serlo, para pasar a quedar determinada sólo por la particularidad. Con esta tesis, Proclo también se opone al pensamiento de Plotino, en cuya ontología no hay verdadero espacio para la particularidad, pues tal determinación tiene también rango universal en la medida en que, en el mundo inteligible, hay espacio para la materia inteligible; así como en la medida en que, en el mundo sensible, la materia es el último resultado de la procesión ontológica. En realidad, cuando Proclo reconoce la particularidad de las formas inmanentes, se está aceptando uno de los elementos estoicos que, junto a los σπερματικοὶ λόγοι, tras los pasos del medioplatonismo, fueron asimilados por el neoplatonismo, con la finalidad de poder incluir la lección sobre los universales de *Categoriae* dentro de su propio sistema.¹⁰⁰

Esta circunstancia nos lleva a *Isagoge* de Porfirio, ya que fue esta obra la que, por primera vez, atendió al fin de recoger las investigaciones lingüísticas y lógicas de *Categoriae* dentro del *curriculum* neoplatónico. Plotino, maestro de Porfirio, había realizado una crítica de las categorías aristotélicas que suponía, también, una crítica de la concepción aristotélica de la substancia primera, ya que, para él y toda la escuela neoplatónica, no se da una distinción absoluta

⁹⁸ *Ibidem*, § 24, 12-13, p. 14 [«lo que es participado en la multiplicidad <es> uno y a la vez no uno» v.i.i.l.].

⁹⁹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism... cit.*, p. 158; cfr. PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK (1968), vol. 1, § 21, p. 98, 16-19; IDEM, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 824, 12-825. El tratado en el que Plotino argumenta a favor de la existencia de Ideas de individuos es, como ya se ha señalado, PLOTINO V 7, 18.

¹⁰⁰ A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - I”... *cit.*, p. 63; con todo, Proclo no es el primer filósofo que admite una tal doble condición, universal y particular del universal, ya que, en realidad, se basa en la distinción entre sensibles primeros y segundos de Alcinoos. No obstante, como M. MARIANI, “Gli universali strutturali di Lewis e l’unità della definizione in Aristotele”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, p. 55, recuerda que, al decir de ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 15, 1040a: «τῶν γὰρ καθ’ ἕκαστα ἢ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή», ya los platónicos habrían interpretado las Ideas como entidades singulares y con existencia separada; Aristóteles da esta interpretación con el objeto de demostrar la tesis de que las Ideas, al igual que las substancias sensibles, no pueden definirse, con la intención de criticarlas: cfr. L. M. CASTELLI, “Plato and Aristotle on Universals and Definition by Division”... *cit.*, p. 26: «The reference to individuals is quite typical of Aristotle’s criticism of Plato: Ideas seem to be something contradictory, they turn out to be both universal and individual, in so far as they are taken to be substances and real substances are individual substances».

ni exacta entre el orden lógico y el ontológico; así lo demuestra su interpretación de la lógica del género y las especies como verdadera estructura de la realidad.¹⁰¹

Frente a la crítica radical de las categorías aristotélicas que había realizado Plotino, Porfirio se decide por recuperarlas e incorporarlas dentro del *curriculum* neoplatónico. Sin embargo, no se trata de una recuperación total: la pretensión de asimilar la lógica aristotélica, que él estimaba como un avance desde un punto de vista pedagógico, se acompañaba de la de expurgar la metafísica, igualmente aristotélica, de la substancia primera.¹⁰² Ya hemos visto que, en *Isagoge*, Porfirio no califica a los géneros y especies como individuales, y, cuando, en la definición de la especie especialísima afirma que no es divisible en ulteriores especies, lo hace referirse a ella como «ἄτομον». Sólo teniendo en cuenta que *Isagoge* es una introducción pedagógica a *Categoriae* y que Porfirio mantuvo en ella, de forma latente,¹⁰³ su propia ontología neoplatónica, puede afirmarse que ofrece un punto de vista «nominalista» respecto a la naturaleza de los universales.¹⁰⁴ Se trata, empero, de un «nominalismo» provisional, indirecto y procedimental. La ontología neoplatónica de Porfirio, basada en planteamientos realistas y conceptualistas, se echa de ver en varios aspectos de *Isagoge*: a) la aplicación de la concepción genealógica del género a la relación que se da entre géneros y especies;¹⁰⁵ b) el reconocimiento de una jerarquía procesional de géneros y especies de la que los seres particulares podrían ser así derivados de ella, como disueltos en ella;¹⁰⁶ c) la declaración de la anterioridad de los géneros y especies a las substancias individuales;¹⁰⁷ y d) el hecho de que se refiera a «γένη καὶ εἶδη», y no solamente al «καθόλου» aristotélico o a los «ἐννοήματα», hace que en la referencia del texto porfiriano quedan incluidas también las Ideas platónicas (ἰδέαι, εἶδη).¹⁰⁸ Teniendo estos rasgos en cuenta, queda patencia del

¹⁰¹ PLOTINO VI 1, 12.

¹⁰² A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - I”... *cit.*, p. 64.

¹⁰³ R. CHIARADONNA, “Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication”... *cit.*, p. 127.

¹⁰⁴ A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II”... *cit.*, pp. 156-157: «*This is the so called nominalism of Porphyry. It is not, one must repeat, that any Neoplatonist put an intrinsic value on a logic that would be more formal than Aristotle's. His School was the least interested in formal logic. It is simply that, in part for mere reasons of educational curriculum, he wanted to assimilate Aristotle: but certain non-formal elements in Aristotle had to go by the board*»

¹⁰⁵ PORFIRIO, *Isagoge* II 5, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 6.

¹⁰⁶ *Ibidem*, III 9, p. 20; cotéjese con el correspondiente, pero mucho más explícito en cuanto al neoplatonismo, IDEM, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 11, ed. A. R. SODANO (1994), p. 70, 4-6.

¹⁰⁷ IDEM, *Isagoge* XV 1, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 51: «τὰ δὲ γένη καὶ τὰ εἶδη φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν». Pese a la contundencia de esta afirmación, y teniendo en cuenta que este punto de vista queda contradicho en IDEM, *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. BUSSE (1887), p. 89, 12-25; por su parte, A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II”... *cit.*, p. 156, ha sugerido que la mención a la anterioridad de géneros y especies de *Isagoge* no significaría un compromiso con el platonismo aún menor que el que se halla en el propio Aristóteles; en el mismo sentido, R. CHIARADONNA, “Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication”... *cit.*, p. 128, ha explicado que, en la medida la tesis en ella contenida aparece también en comentaristas peripatéticos, como en Alejandro de Afrodisias, no debe ser tomada como indicio de platonismo.

¹⁰⁸ A. BRONOWSKI, “The Stoic view on Universals”... *cit.*, p. 74.

platonismo de *Isagoge*, y del valor provisional, parcial y relativo del nominalismo pedagógico que se le pueda atribuir.

Si acudimos a otras obras de Porfirio, escritas sin el constreñimiento de razones pedagógicas, encontraremos todos los planteamientos de *Isagoge* sobre los géneros y las especies que dejan entrever una tendencia neoplatónica, pero explícitamente desarrollados de acuerdo con el neoplatonismo propio del autor. Así, en *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, nos explica cómo el Inteligible trascendente e incorpóreo se corporeiza en la forma inmanente una vez que es transferido a la materia, para que, a partir de ella, pueda ser captado por el alma:

καὶ γὰρ ἐνταῦθα, οἷον ἀπὸ δακτυλίου, τοῦ εἶδους ἀσωμάτου καὶ ὑπάρχοντος, ἐπειδὴν ἀπομαχθῇ τῇ ὕλῃ τὸ εἶδος, ἔξ ἀσωμάτου σωματοῦται, εἴτ' αἴθις πάλιν ἀναληφθὲν τῇ ψυχῇ καθ' αὐτὸ γίνεται ἄνυλον τε καὶ ἀσώματον. καὶ ἡ μὲν κρίσις τῶν ὄντων ἐστὶν αὕτη τε καὶ τοιαύτη. ἄγεται δ' εἰς προχειρότητά τε ἐκάστῳ καθ' ἑαυτὸν καὶ κοινωνίαν τὴν πρὸς τοὺς πολλοὺς διὰ τῆς αἰσθήσεως, ἐκδεχομένης τῆς φωνῆς τῇ διαρθρώσει τῆς λέξεως τὴν τῆς ψυχῆς εἰκόνα καὶ ὥσπερ ἐφαρμοζούσης τοῖς τ' ἀρχετύποις αὐτοῖς εἶδεσι καὶ τοῖς τούτων μετασχοῦσιν ἐν τῇ ὕλῃ. καὶ οὕτω πάλιν καθάπερ εἰς αἰσθητὸν εἶδος ἐκ νοητοῦ ἄγεται τὸ τῶν ὄντων εἰκόνισμα δι' ἀκοῆς, ὥσπερ ἂν καὶ δι' ὄψεως, ἐπειδὴν αὐτὴν τις τὴν λέξιν ἀναγράψῃ.¹⁰⁹

De acuerdo con Porfirio, la forma, considerada en sí misma, es incorpórea, mientras que, una vez se halla sobre el particular, se corporeiza (σωματοῦται) y se particulariza, adquiriendo existencia actual. Por otra parte, nos ofrece una versión de la abstracción en la que no se la reduce a un mero proceso psicológico, como si sólo por él se pudiese efectuar una construcción lógica a partir de una percepción. Porfirio explica cómo, después de corporeizada la forma, el alma actúa sobre ella, desmaterializándola, extrayendo la materia y restaurando su originaria condición de entidad incorpórea. Al poseer el alma la forma desmaterializada de este modo, puede predicarla del individuo.¹¹⁰

¹⁰⁹ PORFIRIO, *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, ed. I. DÜRING (1932), p. 14, 18-28 [«Y aquí, pues, como a partir de un sello, de la especie incorpórea y subsistente, una vez que la especie modela la materia, de incorpóreo se corporeiza, entonces, todavía una vez más, siendo retomada en el alma llega a ser inmaterial e incorpórea en sí. Y el discernimiento de los seres es tal cual. Se conduce a lo más dispuesto para cada uno, por sí mismo y por la comunidad que se da con relación a la multiplicidad a través de la percepción, recibiendo la voz en la articulación de la palabra la imagen del alma y, precisamente, como adaptándose a las mismas especies arquetipos y a las que de ellas participan en la materia. Y, de este modo, de nuevo, la figuración de los seres se conduce, por lo escuchado, como hacia especie sensible desde la inteligible, como también por la vista, después de que algo subscriba la misma palabra» v.i.i.l.].

¹¹⁰ R. CHIARADONNA, "Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication"... *cit.*, p. 133: «*Porphyry identified the universal synonymous predicates with the abstractions of inmanent incorporeal forms. For instance, if one claims that Socrates is a man, the universal 'man' —an abstraction of the inmanent form 'man'— is being predicated of one of its particular instantiations, i. e., the form 'man' in Socrates*».

Este planteamiento coincide exactamente con la tesis de Ítalo, que dice que la abstracción es la eliminación de la materia del individuo particular y de que, en consecuencia, la forma inmanente sólo puede predicarse del particular.

De forma más sintética, por lo aforístico de la expresión, en *Sententiae ad intelligibilia ducentes* encontramos nuevas y muy esclarecedoras observaciones para la correcta interpretación de la tesis de Ítalo acerca de la individualidad, particularidad y corporeidad del universal en la multiplicidad. Por una parte, la interpretación de los universales anteriores a la multiplicidad como entidades incorpóreas en sí, que Ítalo opone a las entidades incorpóreas por accidente o por abstracción representadas por los universales posteriores a la multiplicidad, se encuentra, expresada tal cual (τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα) y referida al Inteligible puro, en las primeras cuatro sentencias.¹¹¹

Por otra parte, en la tipología de las entidades incorpóreas, Porfirio establece dos distintas: el incorpóreo anterior a los cuerpos (πρὸ σωμάτων), que es separable, y del incorpóreo que está con los cuerpos (μετὰ σωμάτων),¹¹² que es inseparable de ellos y que no subsiste por sí mismo, sino que necesita de otros (τὰ δὲ ἄλλων εἰς τὸ εἶναι δεόμενα), tal como corresponde a la caracterización del universal en la multiplicidad de Ítalo. A diferencia de Porfirio, Ítalo no establece el nexo de unas potencias intermedias que se sirvan de vínculo entre el Incorpóreo y al cuerpo particular,¹¹³ pues, para el filósofo bizantino, la unión es real y supone la identidad de forma inmanente e individuo. No obstante, ello no supone obstáculo alguno para que podamos presentar la tesis de Ítalo acerca de la identidad entre forma inmanente e individuo particular bajo la inspiración de Porfirio, pues ambos pensadores están de acuerdo en que la forma inmanente a los particulares es lo mismo (ταὐτὸν) para cada una de sus partes, divisibles por ser materiales, siendo con ellas una en número y actuando unificadamente.¹¹⁴ También al igual que Ítalo, Porfirio reconoce que una de las entidades que son incorpóreas por privación (κατὰ στέρησιν) es —al igual que la materia, las

¹¹¹ PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* § 1, § 2, § 3 y § 4, ed. A. R. SODANO (1994), p. 69.

¹¹² *Ibidem*, § 19, p. 17, 18-19.

¹¹³ *Ibidem*, § 28, p. 73, 11, 12: «ἀλλ' αὐτὸ δεῖ ὑποστῆσαι δυνάμεις ῥεπούσας ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτὸ ἐνώσεως εἰς τὸ ἔξω»; estas potencias, características del neoplatonismo, son el testimonio de que no se da una identidad real entre forma inmanente e individuo; en consonancia con ello, *cfr. Ibidem*, § 33, p. 76, 45-46, donde se afirma que el cuerpo goza del Inteligible en la medida en que le corresponde, sin llegar a identificarse con él: «ὡς αὐτὸ πέφυκεν, οὐχ ὡς ἐκεῖνός ἐστι»; como *Ibidem*, § 33, p. 77, 10-16, explica, el fundamento de la unión consiste en un mutuo asemejamiento (ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων), que se produce de acuerdo con la propiedad de la hipóstasis (κατ' ἰδιότητα τῆς ὑποστάσεως). En el mismo sentido, *ibidem*, § 35, p. 77, 43-45, se explica que la unión entre Incorpóreo y cuerpo no es local sino asemejativa (οὐ τοπική, ἐξομοιωτική δέ), y que tampoco es absoluta, sino que se da en cuanto el cuerpo, que es inferior al Inteligible, es capaz de asemejarse a él (καθ' ὅσον οἶόν τε σῶμα ὁμοιοῦσθαι ἀσωματῷ) y, en segundo lugar, en la medida en que el Incorpóreo es susceptible de ser observado en el cuerpo para asemejarse a él (καὶ ἀσωμάτων θεωρεῖσθαι ἐν σώματι ὁμοιούμενῳ αὐτῷ). Como decimos, ninguno de estos tecnicismos neoplatónicos, se encuentran en la simplicidad de la tesis cristiana de la realidad del ser particular que Ítalo asume.

¹¹⁴ *Ibidem*, § 33, p. 76, 35: «τὸ δὲ ἀμερές ἐν διαστατῷ ὅλον γίνεται κατὰ πᾶν μέρος ταὐτὸν ὃν καὶ ἐν ἀριθμῷ»; *cfr. ibidem*, § 36, p. 74, 17-18, para la primacía de la unión sobre la separación entre Incorpóreo y corpóreo.

naturalezas y las potencias— la forma que se halla sobre la materia, precisamente cuando se la concibe retirada de la materia.¹¹⁵

En definitiva, de todas estas coincidencias, que evidencian la influencia del Porfirio más neoplatónico en Ítalo, nos interesa destacar que, al igual que ocurre en el filósofo bizantino,¹¹⁶ el universal en la multiplicidad queda estrechamente vinculado a su correlato abstracto, *i. e.*, al universal posterior a la multiplicidad. De la misma manera, en la interpretación del universal que Porfirio lleva a cabo, así en *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα* como en *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, se pone de manifiesto una relativa identidad entre el universal en la multiplicidad y el posterior a la multiplicidad, de modo que puede hablarse de una sola entidad universal real, con dos modalidades existenciales, física y abstracta, que se oponen conjuntamente al Inteligible puro, *i. e.*, a la Idea platónica. Esta situación, le permite a Porfirio, como en repetidas ocasiones ocurre en Ítalo, predicar unívocamente la forma inmanente del particular en la que se halla corporeizada.¹¹⁷ Ya hemos visto cómo, para Ítalo, la forma inmanente se predica del individuo en el que está, y veremos cómo, con ocasión de sus respuestas a las tres cuestiones al problema de los universales planteado por *Isagoge*, al volver sobre la tesis de la corporeidad física y la incorporeidad predicativa del universal, sanciona y confirma la implícita identidad porfiriana entre universal en la multiplicidad y universal posterior a la multiplicidad, tal como la encontramos en Porfirio.

3.2.5. Reinterpretación del ser individual y crítica de su concepción como substancia primera

Aristóteles se había referido a la especie especialísima, no sólo a la substancia primera, con la expresión «τόδε τι».¹¹⁸ Con ello, reconocía cierta separación y particularización real de la forma, un rasgo que, en principio, sólo correspondía a la interpretación de las Ideas platónicas que él mismo había establecido con el objeto de poder refutarlas. Aun cuando la finalidad de este uso aristotélico se limita, en realidad, a indicar la imposibilidad de dividir la última especie en otras

¹¹⁵ *Ibidem*, § 42, p. 81, 1-2: «ἀσώματα τὰ μὲν κατὰ στέρησιν σώματος λέγεται καὶ ἐπινοεῖται κυρίως, ὡς ὕλη κατὰ τοὺς ἀρχαίους καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπὶ ὕλης, ὅταν ἐπινοῇται ἀπολεφθὲν ἀπο τῆς ὕλης, καὶ αἱ φύσεις καὶ αἱ δυνάμεις».

¹¹⁶ *Cfr. infra*, las respuestas de Ítalo a las dos primeras cuestiones del planteamiento del problema de los universales de *Isagoge*.

¹¹⁷ R. CHIARADONNA, “Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication”... *cit.*, p. 134: «*the immanent form and its abstraction are the same form in two different ‘conditions’: in the first case the form is associated with matter as it actually exists, whereas in the second case it is separated from matter by the soul. The two conditions are synonymous in the Aristotelian sense and nothing prevents the abstraction of immanent form from being a synonymous predicate of its particular instantiations*».

¹¹⁸ ARISTÓTELES, *Metaphysica* V 9, 1017b; *ibidem*, VII 7, 1032b; *cfr.* G. REALE, *Introduzione a Aristoteles*... *cit.*, p. 156: «el conjunto [de materia y forma] es un τόδε τι, es decir algo empíricamente determinado, pero también la forma es un τόδε τι, algo inteligiblemente determinado».

ulteriores,¹¹⁹ Ítalo, llevado por el afán de defender la filosofía cristiana de la preeminencia del individuo, rechaza aquel uso y dice que Aristóteles, engañándose ligeramente (βραχύ τι τὸ τὴν ἀπάτην), lo realiza llevado por la exterioridad de la expresión (τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας), ya que es la substancia primera, y no la segunda, la que, propiamente, es un «τόδε τι».¹²⁰

Ello no quiere decir que Ítalo acepte la concepción del ser individual como substancia primera, en sentido aristotélico. Al declarar la inconveniencia de referirse a la substancia segunda, *i. e.*, al universal abstracto, como «τόδε τι», *i. e.*, como entidad particular, Ítalo niega la interpretación neoplatónica del universal, de acuerdo con la cual éste es, a la vez, entidad particular y propiamente universal. Se distancia, por tanto, de la hermenéutica neoplatonizante que, ya prefigurada en Aristóteles, pasará a ser típica de los comentaristas alejandrinos. Por otra parte, Ítalo no comparte la interpretación del individuo como substancia primera, la clave de la metafísica aristotélica. En el epígrafe dedicado a establecer la diferencia entre «ὀρισμός» y «ὑπογραφή», nos explica cómo en la primera, de acuerdo con Aristóteles, se manifiesta la esencia (τοῦ τί ἦν δηλωτικόν), mientras que en la segunda, de acuerdo con Porfirio, Amonio y Juan Damasceno,¹²¹ lo que se pone en evidencia es la naturaleza (τῆς φύσεως δηλωτικόν) del individuo. En el caso de la definición aristotélica, dado el principio de identidad noética y terminológica entre forma inmanente (μορφή, ἔνυλον εἶδος) y especie (εἶδος), la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) evidenciada en la predicación es la de la substancia primera; en cambio, en el caso de la definición recogida por Juan Damasceno, que más que «definición» (ὀρισμός) es «descripción» (ὑπογραφή), lo que se pone de manifiesto con la predicación de la especie (εἶδος) no es la esencia, sino la naturaleza (φύσις), y, por otra parte, el sujeto de la predicación no es el universal que representa a la substancia primera, sino el substrato de la cosa (τοῦ ὑποκειμένου πράγματος), *i. e.*, el ser individual interpretado como unificación inteligible de un «cúmulo de propiedades», realizada en virtud de la causalidad activa del Inteligible, que, como vimos en

¹¹⁹ C. CERAMI, "Le statut de la forme substantielle et de l'universal comme τοῖόνδε", M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, p. 45, donde se explica que el εἶδος aristotélico, en tanto que última especie, es un τόδε τι en el sentido de ἄτομον, *i. e.*, como principio que no puede ser descompuesto en términos más simples.

¹²⁰ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 3; ed. P. JOANNOU (1956), p. 71, 20-22: «τοῦτο δὲ καὶ τὸ τόδε τι σημαίνειν δοκεῖ, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα οὐσία τοῦτο· καὶ ἐπὶ μὲν τῆς πρώτης οὐσίας ἀναμφισβήτητον τὸ τοιοῦτον, ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων φαίνεται τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας»; en el mismo sentido, aunque de forma aún más crítica, Ítalo vuelve al engaño a que, según él, se vio llevado el mismo Aristóteles al denominar «τόδε τι» al género: *cfr. ibidem*, § 40, p. 50, 4-7: «ἀλλὰ βραχύ τι τὸ τὴν ἀπάτην ἐμποιοῦν ἐστὶ, ὃ καὶ παρὰ μικρὸν Ἀριστοτέλης ἔφασεν· οὐ γὰρ ἱκανὸν τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων λέγεσθαι τόδε τι πρὸς τὸ εἶναι γένος, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ τί ἐστι πρὸς τοῖς εἰρημένους».

¹²¹ PORFIRIO, *Isagoge* III 11, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 22; AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 1, 6-7; JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 8, 1-15, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 69.

Porfirio, queda corporeizada en el particular.¹²² Destaquemos, aquí, la interpretación del individuo como cúmulo de propiedades que ofrece Ítalo; acerca de la «subscripción», dice Ítalo:

διὸ οὐ τῶν ἄτομων ἔστιν, ἐξ ἰδιότητων κεκτημένων τὸ εἶναι, ἀλλ' ὄντως εἰδῶν.¹²³

Esta concepción del ser individual a partir de la adquisición de un cúmulo de propiedades está en consonancia con el hecho de que, por una lado, Ítalo se preocupe por negar la particularidad de la forma aristotélica, mientras que, por otro lado, no admita la forma ni la materia de la substancia primera, que, en Aristóteles, representa el referente del universal que, en la proposición, actúa como sujeto de la predicación. Nos encontramos aquí ante una tácita refutación de Aristóteles, en lo que hace a la teoría de la definición aristotélica y —lo que es más importante— de la metafísica del ser individual que va implícita en ella. Esto último es exactamente lo mismo que hallamos en *Isagoge*, precisamente, la obra que Ítalo trata de explicar. La crítica que Porfirio lleva a cabo en esta obra contra la metafísica aristotélica de la substancia primera, implicada como está en la aceptación provisional de lo que de Lógica formal —y, por tanto, de «nominalismo»— pudiera haber en *Categoriae*, no sólo refutaba la determinación óntica del individuo a partir de la composición de forma y materia, sino que, de acuerdo con la preeminencia neoplatónica de la primera, negaba el coprincipio de la materia y lo sustituía por un mero «cúmulo de propiedades» (ἰδιότητων ἀθρόισμα) sobre el que se actualizaría, no ya la forma aristotélica, sino el Inteligible incorpóreo en sí que la sustituía.¹²⁴ A efectos prácticos, ello significa que, aun cuando *Isagoge* tiene por objeto la explicación de la teoría de la predicación lógica aristotélica, niega la validez metafísica de concepto de substancia primera, con la que el Estagirita había interpretado el ser individual. Éste es el contexto en el que cobra sentido el reemplazamiento porfiriano, sancionado por Ítalo, de la substancia primera aristotélica, que se compone de forma y materia, por un individuo en el que un Inteligible neoplatónico se corporeiza sobre un mero cúmulo de propiedades. A la vez que Porfirio apuesta por una lógica más formal que la de Aristóteles, ataca la metafísica aristotélica de la substancia primera, desproveyéndola tanto de la forma como de la materia. Ítalo, recurre a esta crítica, neoplatónica en sí misma, a partir de su

¹²² JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 13; ed. P. JOANNOU (1956), p. 14, 15-16.

¹²³ *Ibidem*, § 13, p. 14, 17 [«Por ello, <en el caso de la subscripción, la definición> no es acerca de los individuos, a los que les corresponde el ser en la medida en que se hallan constituidos a partir de una adquisición de propiedades, sino acerca de las especies reales» v.i.i.l.].

¹²⁴ A. C. LLOYD, “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II”... *cit.*, p. 158; el autor explica cómo la definición del individuo de PORFIRIO, *Isagoge* III 11, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA (2003), p. 22, se basa en PLOTINO, VI 3, 8, que, a su vez, remite a PLATÓN, *Theaetetus* 157b.

reformulación porfiriana, para rechazar la interpretación aristotélica del individuo como substancia primera en aras, no del neoplatonismo de Porfirio, sino de la Persona cristiana. No en vano, Orígenes, Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa ya habían procedido a suplantar la concepción del ser individual como substancia primera por la de un agregado unificado de cualidades.¹²⁵

La última razón por la que Ítalo acepta y utiliza la vinculación ontológica de Porfirio entre forma inmanente y concepto abstracto se funda en una concepción muy aproximada de la metafísica del individuo y, sin embargo, no coincide exactamente con la metafísica del Inteligible de Porfirio. Para éste, se trata de la cuestión de la dignidad del Inteligible, que, al hallarse en el plano de la verdadera realidad, establece una separación para con sus degradadas ejemplificaciones, *i. e.*, tanto respecto de su corporeización en calidad de forma inmanente como de la restauración abstracta de la incorporeidad que compete al concepto sito en el alma. En cambio, para Ítalo, que, de acuerdo con la filosofía cristiana de la prioridad del individuo particular, niega la realidad trascendente de la Idea, la forma inmanente y el concepto abstracto son los dos únicos tipos de universal susceptibles de ser reconocidos como entidades objetivas: el primero, constituyendo al ser particular e identificándose realmente con él en cuanto a la corporeidad, particularidad y materialidad se refiere; el segundo, subsistiendo con un fundamento de objetividad real, que impide sea reducido por los planteamientos psicologistas, tal cual los encuentra en un precursor del cinismo como fue Antístenes. Teniendo en cuenta esta diferencia, habremos de concluir que Ítalo sigue a Porfirio en la crítica de la substancia primera aristotélica, pero con la prudencia de rechazar la prioridad del Inteligible sobre el individuo.

A la hora de valorar la escasa adhesión de Ítalo al neoplatonismo, hemos de tener en cuenta, además de su desmarque con respecto a la metafísica del Inteligible porfiriano, la observación histórica de que ésta no representaba, precisamente, el máximo grado de «neoplatonismo». Esto se pone de manifiesto con independencia de lo que de «nominalismo» provisional pudiese haber en *Isagoge*. Las conclusiones a las que nos ha llevado el análisis de *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα* y de *Sententiae ad intelligibilia ducentes* dejan ver que, en el sistema metafísico de Porfirio, la forma inmanente depende de la trascendente; pero, por lo que hace al correlato de la predicación, basta la referencia del universal abstracto a la forma física que recibe la existencia actual una vez que es corporeizada inmanentemente, sin que haga falta ir más allá, llegando hasta el

¹²⁵ Ellos lo hacen con vistas a reducir, anticipando otras formas más modernas de idealismo, el estatuto ontológico de la materia, de modo que quepa legitimidad teológica para hablar de una *creatio ex nihilo*; cfr. J. M. C. VAN WINDEN, “«Idea» and «Matter» in the Early Christian Exegesis of the First Words of *Genesis*”... *cit.*, p. 136; el autor da los siguientes pasajes: ORÍGENES, *De principiis* IV 4, 7; BASILIO DE CESAREA, *In Hexaemeron* I 8; GREGORIO DE NISA, *Apologia in Hexaemeron*, P.G. 44, 69A-C; IDEM, *De opificio hominis* XXIV, P.G. 44, 212D-213B; IDEM, *De anima et resurrectione*, P.G. 46, 124 C-D.

Inteligible trascendente.¹²⁶ No es éste, desde luego, el mayor grado de «neoplatonismo» que podríamos hallar: así lo demuestra la corrección que de la doctrina porfiriana de los Inteligibles hizo Jámblico, quien, a diferencia de Porfirio, utiliza la doctrina de la participación del particular en la Idea trascendente como fundamento que posibilita la predicación del concepto abstracto con respecto al individuo particular —en el supuesto de que tal concepto remita directamente a la Idea—. Ítalo, al rechazar esta valoración de la Idea, se halla lejos de Porfirio, pero, aún más, del neoplatonismo extremo, un tanto dogmático, de Jámblico. Contra él, Porfirio, y —de forma aún más notable— Ítalo, establecen una separación de la Idea de los otros dos tipos de universales, negando que ella sea el último fundamento de la posibilidad de la predicabilidad de la forma inmanente respecto del particular en el que se halla; operación que, en Porfirio, obedece a la homogeneización entre metafísica plotiniana y lógica aristotélica, mientras que, en Ítalo, es un medio de armonización entre aquella homogeneización y el requisito cristiano de la preeminencia del individuo sobre cualquiera de sus principios o elementos.

3.2.6. La predicabilidad del universal ἐν τοῖς πολλοῖς y sus consecuencias epistémicas

Los géneros susceptibles de ser predicados, de los tres que conforman la clasificación alejandrina que Ítalo recoge, son dos: el universal que se halla en la multiplicidad de individuos y el universal que es posterior a tal multiplicidad. Es decir, son universales susceptibles de predicación todos a excepción del universal anterior a la multiplicidad, que es el que, de acuerdo con los comentaristas neoplatónicos alejandrinos, Ítalo identifica con las Ideas platónicas.¹²⁷ En efecto, éstas no son susceptibles de ser predicadas porque no son simplemente universales, sino, cabalmente, principios primordiales y causas (πρωτουργὰ εἶναι καὶ αἴτια), así como Paradigmas de los seres, que es tanto como decir que son realidades trascendentes, aunque sólo en tanto en cuanto nos permite hablar de realidad la desubstanciación de las Ideas platónicas que conlleva la localización de las mismas en el Demiurgo.

Lo contrario sucede con los dos tipos de universales restantes. A diferencia de las Ideas, tanto el universal que se halla en los particulares como el que es posterior a la multiplicidad pueden ser predicados de sus respectivos sujetos. No obstante, ambos tipos de universal se diferencian por la extensión con la que pueden ser legítimamente predicados. Por lo que hace al universal en la multiplicidad, dice Ítalo:

¹²⁶ R. CHIARADONNA, “Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication”... *cit.*, p. 136.

¹²⁷ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 70, 37.

ὁ δὲ ἐν ἐκάστῳ τῶν ἀτόμων ἀχωρίστως ὑπῆρξε, τοῦτο ἐν τοῖς πολλοῖς λέγεται· οὐ γὰρ τὸ ἐν τῷ Σωκράτει ζῶον καὶ ἐν Πλάτωνί ἐστι τὸ αὐτό, οὐδέ γε τὸ λογικὸν ἢ τὸ σῶμα· ἕκαστον γὰρ τῶν τοιούτων ἐν ᾧ πέφυκεν εἶναι ἐστὶ καὶ ταῦτ' ἐστι τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς γένη καθ' ὃ μεμέρισται τε καὶ διακεχώρισται. καὶ οὐ πλείονων κατηγορεῖται, ἀλλ' ἕκαστον κατ' ἐκείνου ὑφ' οὗ μετέχεται.¹²⁸

Ítalo deja claro que el universal en la multiplicidad se da de forma inseparable (ἀχωρίστως) en el individuo correspondiente, de forma que ya no será exactamente el mismo (τὸ αὐτό) en otros individuos, aun en el caso de que pertenezcan a la misma especie. La consecuencia de esta doble determinación del universal en la multiplicidad, *i. e.*, su inseparabilidad y su particularidad, es que tal tipo de universal sólo será predicable del individuo que es participado (μετέχεται) por el universal y no de la multiplicidad (οὐ πλείονων) que cae bajo la especie. Como vemos, en el caso del universal en la multiplicidad, una vez que se da de forma particular (μερικά), individual (ἄτομον) y sensible (αἰσθητόν) en el individuo correspondiente,¹²⁹ es el mismo en cuanto a la especie y también en cuanto al número; de este modo, cada uno de los géneros —o, de acuerdo con la hermenéutica alejandrina, formas inmanentes— que se hallan en un determinado individuo sólo podrán ser predicados de éste y no de toda la multiplicidad de individuos que constituye la especie. Pues, como observamos en la realidad, no es lo mismo el ‘hombre’ que se particulariza en Sócrates que el que tiene lugar en el individuo Platón. Vemos, así, que el universal en la multiplicidad o forma inmanente se predica del individuo al que informa, hallándose en él de forma inseparable.

De forma contraria a lo que sucede en el universal en la multiplicidad, el universal posterior a la multiplicidad se predica tanto del individuo como del conjunto de los particulares que pertenecen a la misma especie:

τὸ δὲ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς γένος οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ καθ' ἑνὸς ἅμα καὶ κατὰ πάντων.¹³⁰

En el caso del universal posterior a la multiplicidad, dado su carácter plenamente abstracto (κατὰ ἀφαίρεσιν), es posible la predicación sobre el conjunto de los particulares que

¹²⁸ *Ibidem*, § 5, p. 8, 4-8 [«Lo que existe en cada uno de los individuos, esto, se denomina ‘en la multiplicidad’: pues el ‘animal’ que está en Sócrates y en Platón no es lo mismo, ni lo ‘racional’ o el ‘cuerpo’; pues es cada uno de los tales puede darse en aquello que le corresponde por naturaleza; y estos son los géneros en la multiplicidad de acuerdo con lo cual está dividido y separado. Y no se predica de muchos, sino que cada uno se predica de aquello de lo que participa» *v.i.i.l.*].

¹²⁹ *Ibidem*, § 5, p. 71, 2 y 10.

¹³⁰ *Ibidem*, § 5, p. 8, 8-10 [«Pero el género posterior a la multiplicidad no <se comporta> de esta manera, sino que él mismo se predica tanto de uno como de todos» *v.i.i.l.*].

comparten una misma determinación específica; y, lógicamente, siendo válida la predicación para tal conjunto de particulares, también lo será para cada uno de ellos por separado.

Pero si, al igual que el universal posterior a la multiplicidad, el universal en la multiplicidad también se predica del individuo en el que se halla, cabe preguntarse si, en base a ello, Ítalo interpreta el universal en la multiplicidad como entidad abstracta. Para responder a la pregunta, podríamos guiarnos por la indicación en la que, después de explicar la diferencia extensiva con la que ambos tipos de universal se predicán, sin previa referencia a ningún universal, Ítalo afirma que la condición de predicabilidad del género posterior a la multiplicidad es su cualidad de entidad abstracta:

τὰ δὲ γε κατηγορούμενα κατὰ ἀφαίρεσιν ἐστὶ γένη, ὡς ἂν τις φαίη
ἀριστοτελικῶς.¹³¹

No obstante, aunque, llevados por la analogía, nos veamos inducidos a pensar que también el universal en la multiplicidad, siendo predicado como lo es el posterior a la multiplicidad, habría de ser abstracto, la afirmación expresa que Ítalo hace del carácter corpóreo del universal en la multiplicidad¹³² nos obliga a concluir que, propiamente hablando, género abstracto sólo es el posterior a la multiplicidad y que si es que se ha de considerar el universal en la multiplicidad como predicado del individuo en el que está, no puede hacerse como universal abstracto, sino como universal concreto y corpóreo —condición que, como vimos, Ítalo fijaba precisando que se trata de una corporeidad no absoluta, sino por privación—.

En definitiva, nos hallamos, pues, ante una moderación del realismo inmanente que, por otra parte, había sido aceptado por autores cristianos de la talla de Juan Filópono o de Juan Damasceno. Una moderación del realismo inmanente que no sólo supone la refutación de la forma inmanente, sino también del compuesto que, en la filosofía aristotélica, conforma junto a la materia la substancia primera. De este modo, el hecho de que ambos tipos de universal —no sólo el posterior a la multiplicidad por ser abstracto, sino también el que se halla en la multiplicidad por ser particular, individual y corpóreo— sean géneros predicables y de que, como tales, carezcan de subsistencia autónoma, implica una tendencia al conceptualismo, pero a un conceptualismo con verdaderos individuos y sin substancias primeras.

Si, por una parte, tenemos en cuenta que, de acuerdo con Aristóteles, la definición de una especie que manifiesta la esencia se realiza a partir del género próximo y la diferencia específica

¹³¹ *Ibidem*, § 5, p. 7, 31-32 [«Los predicamentos son géneros por abstracción, como alguien podría decir en sentido aristotélico» *v.i.i.l.*].

¹³² *Ibidem*, § 3, p. 4, 14; *Cfr. infra*, sobre la cualificación del universal en la multiplicidad como corpóreo, el epígrafe en el que se estudia la tesis de la corporeidad del universal en la multiplicidad.

correspondiente y, si, por otra parte, observamos que esta fórmula sigue siendo válida incluso en la filosofía de la hipóstasis de Juan Damasceno, entonces, podremos alcanzar a comprender la trascendencia filosófica que supone la original y revolucionaria tesis de Ítalo, de acuerdo con la cual el universal en la multiplicidad, dejando de corresponder a la forma inmanente aristotélica, ya no es coprincipio ontológico de la substancia primera, sino particularización del universal o universal concreto, en tanto que individual, particular, sensible y material. Se trata de un universal concreto en el sentido de que, compartiendo ambas determinaciones —a saber, la universalidad y la particularidad—, se identifica plenamente con el individuo, pero sin quedar reducido a la mera conjunción de propiedades que, de forma agregada y acumulativa, lo constituyen de acuerdo con la crítica plotiniana de la substancia primera aristotélica que Ítalo acepta; pues, en efecto, lo que de universalidad hay en tal universal concreto, *i. e.*, en tal individuo, es en realidad la unidad como esencia y el ser como unicidad.¹³³ Se trata de la especie que, como forma del cuerpo y «εἶδος ἐνυλον», una vez corrupta la materia, mantiene la identidad del hombre individual en el tránsito que va de la muerte terrenal a la resurrección de tal hombre, en la que detendrá una nueva y transfigurada materia.

Frente a Platón y Aristóteles, para quienes no era posible la ciencia del individuo ni del particular, y dando un paso más en las consecuencias que se siguen de la metafísica cristiana de la hipóstasis establecida por Juan Damasceno, Ítalo admite la posibilidad de predicar la forma inmanente del individuo al que informa, o, mejor dicho, la posibilidad de predicar el género que se halla en tal individuo, confiriéndole entidad a través de la unificación del cúmulo de propiedades a que, desprovisto de él, quedaría reducido. La forma inmanente aristotélica es sustituida por el universal en la multiplicidad; a su vez, la materia sobre la que se asentaba aquella forma inmanente aristotélica ha sido sustituida por el cúmulo de propiedades con que Plotino definía el hipotético substrato unificado por el Inteligible o, incluso, por la Idea individual, que, en ocasiones, admitía. Sin rastro de la forma y de la materia que componían la substancia primera aristotélica y con la identidad entre individuo y universal en la multiplicidad que se deriva de la cualidad particular e individual de éste, Ítalo, rechaza de plano la interpretación aristotélica del ser individual como substancia primera. El ser individual y particular ya no puede ser definido ni interpretado como substancia primera, ni el universal concreto de Ítalo se identifica con el Inteligible neoplatónico, tal y como lo encontramos en Plotino y en *Sententiae ad intelligibilia ducentes* de Porfirio.¹³⁴ Ítalo trata

¹³³ *Ibidem*, § 52, p. 71, 19: «ἐτι, εἰ το ἀπλῶς ἐν τοῦτο, καὶ ὅν ἐστιν ἀπλῶς».

¹³⁴ Es en esta obra en la que, el filósofo de Tiro, expone, en contra del «nominalismo» provisional y metodológico de *Isagoge*, su concepción auténticamente neoplatónica del Inteligible trascendente, inmanente y abstracto; *cfr. supra*.

de sacar las últimas consecuencias de la filosofía cristiana de la hipóstasis, que permitiría incluso evidenciar su esencia del individuo a través de la predicación del género en la multiplicidad que unifica sus propiedades y que lo toma como sujeto. Ahora —podría decir Ítalo—, no sólo hay ciencia del ‘hombre’ universal, sino también ha de haberla del individuo, sea Sócrates o Platón.

3.2.7. La prioridad ontológica y axiológica del individuo respecto al universal

De acuerdo con el rechazo de la teoría platónica de las Ideas, Ítalo llama la atención sobre la contradicción en que Aristóteles incurre al denominar «ὅλον» tanto a la substancia primera como al universal,¹³⁵ y la resuelve en el sentido contrario al que Aretas había propuesto, siguiendo las pautas del neoplatónico Simplicio, cuando comenta *Categoriae*.¹³⁶

Ítalo se encarga de refutar la tesis neoplatónica de que el universal es mejor y más sólido que el particular, ajustándose al punto de vista que el Cristianismo adopta al declarar axiológicamente superior al individuo particular, y, muy especialmente, a la Persona. El universal no es ni mejor ni primero que el particular, pues el criterio de divisibilidad empleado en tal cuestión no corresponde propiamente al particular —en la medida en que, en calidad de ser sensible, pudiera ser física y espacialmente divisible—, sino que la condición de divisible corresponde propiamente al universal que, en tanto que género, se subdivide en las especies por él contenidas. Cuando Aristóteles dice que el «ὅλον» es primero con respecto a nuestra percepción, no debería interpretarlo como καθόλου, sino como μερικόν. El universal es una entidad generada a partir (ἐξ ἧς) del particular y, como tal, ha de interpretarse como mera potencia (δύναμις). Por lo tanto, —concluye Ítalo— no hay lugar (ἄτοπον) para la afirmación de la prioridad (πρῶτον) o la mayor solidez (κρεῖττον) del universal respecto al particular.¹³⁷

Una razón adicional en favor de la prioridad del individuo viene dada, dentro del campo de la Lógica, en función de la intensidad de una determinada especie. Tal intensidad lógica, entendida como grado de notas esenciales que determinan un género o especie cualesquiera, es mayor en el caso de la especie especialísima, mientras que, correspondientemente, es menor en cada uno de los géneros generalísimos de que se trate, *i. e.*, de cada una de las diez categorías aristotélicas, en las que se da el mayor grado de extensión y el menor de intensidad. En este sentido, puede decirse que la especie especialísima es más perfecta (τελεώτερα) que cualquier otro género que se predique unívocamente de ella. Es el caso de la especie ‘hombre’, que está determinado por

¹³⁵ ARISTÓTELES, *Physica* I, 1, 184a.

¹³⁶ *Cfr. supra.*

¹³⁷ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 70, 10-20.

una mayor intensión, *i. e.*, por un mayor número de notas esenciales, que cualquiera de sus géneros superiores, como, *e. g.*, lo son ‘animal’ o ‘viviente’. En la sucesión que va desde los géneros generalísimos a las especies especialísimas se procede de lo más imperfecto, en cuanto que se halla determinado por un menor grado de intensión, a lo más perfecto; por ello, es imposible (ἀδύνατον) sostener la tesis de la mayor solidez y de la mayor calidad del universal con respecto al particular que se halla inmediatamente después de la especie especialísima y que comparte con ella el nombre y la esencia.¹³⁸

Ítalo continúa su refutación de la tesis neoplatónica de la prioridad del universal de forma sistemática, aportando varios argumentos adicionales a los que, en el contexto del pensamiento aristotélico, ya había dado.¹³⁹ Por una parte, al darse el caso de que una oración (λόγος) se compone de términos universales —como, *e. g.*, ocurre con el caso de un predicado—, se verificará con relación a los seres particulares que constituyen el referente del sujeto, de modo que tales seres particulares se imponen sobre los universales por lo que hace a la capacidad para determinar el valor de verdad del juicio contenido en la oración.¹⁴⁰ Por otra parte, el particular tiene facultad de actuar, mientras que el universal no la tiene, de modo que se pone en evidencia la superioridad del particular en la medida en que éste tiene mayor capacidad de afectar y de ser afectado.¹⁴¹ En tercer lugar, siendo cierto que el particular es corpóreo y que el universal, por oposición a él, subsiste (ὑπάρχει) como incorpóreo, no lo hace como entidad incorpórea que subsiste por sí (καθ’ αὐτὸ), sino por privación (στερήσει). El tipo de subsistencia que corresponde al universal es la de una entidad incorpórea por privación, pero no de una privación de la materia —como ocurre con el mero concepto, que es abstraído de las formas observadas en la materia—, sino de una privación que, al no tener como principio la materia, no se opone directamente a ella, de modo que cabe la posibilidad de interpretar el universal corpóreamente. En este sentido, Ítalo, al igual que Focio, recurre a la solución estoica y concluye que el universal no es ni corpóreo ni incorpóreo (οὐκοῦν οὔτε σῶμα οὔτε ἀσωμάτων), sin que ello suponga un peligro para la tesis de que el particular es más perfecto (τελειότερα) y mejor (βελτίον) que el universal.¹⁴²

¹³⁸ *Ibidem*, § 40, p. 50, 2: «καὶ ὀνόματος μεταδιδούν καὶ οὐσίας». Esta transferencia de nombre y esencia entre género y especie es consecuencia de la predicación sinonímica que es condición de un predicado para ser género o especie de un sujeto y que es el medio por el que se declara su esencia.

¹³⁹ *Ibidem*, § 52, p. 70, 10-32.

¹⁴⁰ En el mismo sentido de *Ibidem*, § 52, p. 70, 19-20; *cfr. ibidem*, § 13, p. 14, 15-16, donde, enfrentando la teoría de la definición de Juan Damasceno contra la de Aristóteles, matiza que de los individuos no habrá definición que manifieste la esencia de la especie, sino descripción (ὑπογραφή) que manifieste la naturaleza del individuo.

¹⁴¹ Este es el criterio que PLATÓN, *Sophista* 247e, establece para determinar la condición positiva del ser; como ha explicado A. BRONOWSKI, “The Stoic view on Universals”... *cit.*, p. 78, se trata de un criterio utilizado por los filósofos estoicos para, precisamente, refutar la ontología platónica que afirma la realidad incorpórea, objetiva y substancial de las Ideas; *cfr.* CICERÓN, *Acad.* I, 39 y SÉNECA, *Ep.* 117, 2.

¹⁴² JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 70, 20-30.

El universal es un tipo de entidad incorpórea que no es incorpóreo en sí —ya que esto implicaría superioridad ontológica y axiológica con respecto al particular—, sino incorpóreo sin ser tal en sí (τὸ δὲ μὴ καθ' αὐτὸ), de modo que es inferior (χεῖρον) al particular. Por último, el argumento neoplatónico de que el universal podría ser superior al individuo por el hecho de ser eterno, no le merece a Ítalo gran respeto, ya que —como nos explica—, en ese caso, también sería eterno el particular, como, *e. g.*, ocurre con el universal correspondiente a un determinado ente matemático, sea geométrico, como el icosaedro, sea aritmético, como el número π ; si, por otra parte, se dijese que el universal es aquello por lo cual un particular resulta inmortal, habría que concluir que, al ser el particular mortal, el universal que le correspondiera debería ser tanto inmortal como mortal, de forma que se anula el argumento por reducción al absurdo.

3.3. El universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς

3.3.1. El universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es una entidad

Ítalo, siguiendo a la tradición peripatética, explica la naturaleza del universal posterior a la multiplicidad a partir del proceso psicológico de la abstracción (κατὰ ἀφαίρεσιν),¹⁴³ y, de acuerdo con ello, se pregunta por la posibilidad de que, más allá del ser que corresponde a una ficción psíquica, tenga un fundamento objetivo que nos permita reconocer en él cierta entidad autónoma.

De los pasajes en los que se hace esta pregunta,¹⁴⁴ destaca aquél en el que da a conocer la antigua tesis de que el universal *a posteriori* no es nada, como si también él estuviera dispuesto a refrendarla.¹⁴⁵ Sin embargo, Ítalo no está de acuerdo con esta tesis. En múltiples pasajes, lo vemos luchar, argumentando en contra de la tesis con que la que Antístenes, precursor del cinismo, pretendió refutar las Ideas platónicas. Llevado de esta pretensión, el que fuera maestro de Diógenes de Sínope concluye que los universales, como Ideas, no son más que conceptos mentales, sin verdadera entidad.¹⁴⁶ Frente a esta concepción, Ítalo, una vez ha reconstruido los argumentos de Antístenes, procede a refutarlos a través de otros tantos argumentos correspondientes, con el objeto de demostrar que a los universales les corresponde, en cierta medida, el ser.¹⁴⁷

¹⁴³ *Ibidem*, § 3, p. 4, 13-14; *Ibidem*, § 4, p. 6, 7-8; *cfr. item, ibidem*, § 91, p. 141, 29, 34.

¹⁴⁴ *Ibidem*, § 52, p. 71, 5-9: «διὸ καὶ μὴ ὄν, ὥς τινες ἔφασαν»; *ibidem*, § 20, p. 21, 28, 30, donde reproduce la cita de ARISTÓTELES, *De anima* I 1, 402b: «τὸ καθόλου ἥτοι οὐδέν ἐστι ἢ ὕστερον»; *ibidem*, p. 22, 18; *ibidem*, § 75, p. 127, 31-21, Ítalo vuelve a sacar a colación el mencionado pasaje aristotélico.

¹⁴⁵ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 71, 5-9.

¹⁴⁶ *Cfr. supra*.

¹⁴⁷ *Cfr. infra*, la respuesta de Ítalo a la primera cuestión del problema de los universales profiriano.

Destacable la decidida resolución con que Ítalo rechaza la posibilidad de que el universal *a posteriori* no sea, en sentido absoluto.¹⁴⁸ Antes bien, reconoce en él un ser que no implica existencia real —como ocurría en el caso de las Ideas platónicas o de las formas inmanentes aristotélicas—, sino de un ser que, de acuerdo con la filosofía estoica, se caracteriza por una acepción negativa de la aseidad, *i. e.*, por la virtud de ser necesariamente por mor de su propia naturaleza, en la cual las determinaciones ontológicas consisten en la imposibilidad de quedar reducidas a la nada o a la arbitrariedad conceptual, como sucede en todo planteamiento psicologista. El reconocimiento por parte de Ítalo de un ser objetivo en el universal *a posteriori* quiere decir que es fenomenológicamente, en la medida en que se da, por naturaleza, una necesidad irreductible en la constitución interna y recíproca de sus notas esenciales.

3.3.2. El universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es una entidad intermedia

Por otra parte, su respuesta a favor del ser de los universales va a quedar determinada por una reinterpretación de la triple clasificación alejandrina del universal y por el lugar que, en ella, se asigna al universal posterior a la multiplicidad.

Ya indicamos la novedad histórica entrañada en el hecho de que Ítalo explique que este tipo de universal ocupa un grado medio entre el universal anterior a la multiplicidad y el universal en la multiplicidad,¹⁴⁹ en cuanto a inteligibilidad,¹⁵⁰ a separabilidad¹⁵¹ y a incorporeidad.¹⁵² En cuanto a inteligibilidad, el universal *a posteriori* no es tan inteligible (νοητόν) como el universal *a priori*, ni tan sensible (αἰσθητόν) como la forma de los particulares; por tanto, ocupará un lugar intermedio (μεταξύ), representando el ser que corresponde a una comunidad (κοινότης) y a un concepto (λόγος), por relación a la forma de los particulares, a los que queda remitido y supeditado, sin que haya lugar a considerarlo por sí mismo ni como hipóstasis (οὐ γὰρ καθ' αὐτό οὐδέ γε ὑπόστασις), sino «según otro y en otro» (καθ' ἕτερον καὶ ἐν ἄλλῳ), en tanto que «ἐνυπόστατον λεγόμενον».¹⁵³ Como la separabilidad es una función de la inteligibilidad, tenemos el resultado análogo: el universal *a posteriori* no se da absolutamente separado, como la Idea, que no ha menester de sus copias o imágenes para subsistir, pero tampoco será absolutamente inseparable, como es el caso de la forma inmanente: por tanto, el

¹⁴⁸ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 71, 5-6: «διὸ καὶ μὴ ὄν, ὥς τινες ἔφασαν, εἰ μὴ κοινότης εἶη· εἰ γὰρ μὴ κοινότης, οὐκ ἔσται ὄν...».

¹⁴⁹ *Ibidem*, § 52, p. 70, 33-34.

¹⁵⁰ *Ibidem*, § 52, p. 71, 3-5, *cfr. infra*, en la explicación de la separabilidad de los diferentes tipos de universal, el desarrollo y comentario de este pasaje.

¹⁵¹ *Ibidem*, § 5, p. 7, 28 - 8, 3

¹⁵² *Ibidem*, § 3, p. 4, 13-14.

¹⁵³ *Ibidem*, § 52, p. 71, 5-9.

universal *a posteriori* es separable sólo de una forma media (μέσως πὺς ἔχοντα). En tercer lugar, también en cuanto a la incorporeidad ocupa un lugar intermedio, pues se halla entre la incorporeidad en sí de la Idea y la corporeidad en sí a la que quedaba reducida la forma inmanente, ya que el universal *a posteriori* es, sí, incorpóreo, pero sólo por accidente. Ocurre que, de acuerdo con Ítalo, el universal *a posteriori* ocupa una posición intermedia entre los extremos que, en cuanto a separabilidad, inteligibilidad y corporeidad, están representados por los otros dos tipos de universal, *i. e.*, la Idea trascendente y la forma inmanente.

Como hemos visto, Ítalo ofrece sólidos argumentos para cada una de las tres variables y, sin embargo, hay un punto de vista más genuino a partir del que fundamenta su nuevo punto de vista sobre el problema de los universales, cuya originalidad le hace merecedor de un singular puesto en la historia universal de la filosofía. Ítalo se muestra disconforme con la teoría aristotélica de la abstracción y, aun cuando es consciente de las grandes ventajas epistemológicas que ofrece, no duda en denunciar su inconsistencia e insuficiencia, por lo que hace a la claridad y, en consecuencia, a su verdad epistémica. Sin ser diáfana, no puede ser verdadera y, en última instancia, habrá que cuestionar su funcionalidad heurística. Después de afirmar que el universal *a posteriori* es incorpóreo gracias a la abstracción, Ítalo denuncia que:

τοῦτο δὲ τὸ κατὰ ἀφαίρεσιν λεγόμενον πολλὴν τὴν ἀσάφειαν τοῖς ζητήμασιν ἐμποιεῖ· διὸ καὶ εὐκρινητέον ἐνταῦθα καὶ ἐπὶ τὸ σαφέστερον μᾶλλον ἀκτέον, ὥς ἂν ἡ τὰ περὶ τῶν καθόλου λεγόμενα τοῖς σπουδάζουσι πρὸς κατάληψιν ἀκριβέστερα.¹⁵⁴

Debido a la conciencia sobre una falta tal de claridad (ἀσάφειαν) en la teoría de la abstracción, Ítalo no se limita a caracterizar el universal posterior a la multiplicidad por su naturaleza abstracta, sino que pretende, además, garantizar la objetividad de las notas del universal abstracto, evitando así que quede reducido psicológicamente a una concepción arbitraria de la fantasía, superando los planteamientos psicológicamente reduccionistas de Antístenes. Para ello, Ítalo se dispone a fundamentar la correspondencia entre el concepto mental universal y la forma inmanente de los individuos hipostáticos reales en los que ha sido observada. A pesar de estar inmerso en una cosmovisión teológica que él mismo explica con terminología neoplatónica, Ítalo acude a la teología cristiana de la Creación, no al ejemplarismo pagano, para hallar un fundamento que garantice la correspondencia entre la forma inmanente y el género abstracto, adelantando así una posición que

¹⁵⁴ *Ibidem*, § 4, p. 6, 8-11 [«Pero esto que se dice ‘por abstracción’ induce mucha falta de claridad a las investigaciones; por ello, se ha de bien discernir aquí y también se debe llevar más hacia lo más claro, de modo que lo dicho acerca de los universales pueda ser más preciso en cuanto a la comprensión para los que se afanan» v.i.i.l.].

reencontraremos en su discípulo Eustracio de Nicea.¹⁵⁵ El texto de Ítalo es muy conciso, y no enuncia expresamente que se haya propuesto establecer tal fundamentación; sin embargo, creemos que la razón de las siguientes palabras coincide con la finalidad mencionada:

καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ τὰς τῶν ὄντων ιδέας παραπλήσια τῷ θεῷ, ἐπεὶ καὶ εἰκὼν αὐτοῦ, ἀφελοῦσα τῆς ὑλῆς ἔχει ἐν ἑαυτῇ τρόπον τινά, ὥσπερ τὸ παράδειγμα τῆς εἰκόνος ὁ θεός. τὸ δέ γε διάφορον τῶν τε πρό τῶν πολλῶν γενῶν καὶ τῶν νῦν εἰρημένων, τὸ τὰ μὲν τῷ θεῷ εἶναι, τὰ δὲ ἐν ἀνθρώπου ψυχῇ.¹⁵⁶

Se da una analogía entre Dios, que contiene las Ideas, y el alma humana que, estando creada a imagen y semejanza de Dios, contiene, no las Ideas puras ni las que se hallan conformando realmente a los individuos, sino los conceptos abstraídos a partir de estas últimas. La condición de Creatura del alma es el fundamento que vincula, con suficiente garantía de objetividad en la correspondencia biunívoca entre las formas inmanentes y los conceptos *a posteriori*, pues, en última instancia, las formas inmanentes son el reflejo (ἐμφάσεις) de las trascendentes. Se trata de un recurso a la teología de la Creación ortodoxa que, sobre la base veterotestamentaria,¹⁵⁷ de acuerdo con Filón de Alejandría, había enunciado Juan Damasceno.¹⁵⁸ Así como éste había garantizado la correspondencia entre imagen pintada y prototipo divino representado a través de la condición del ser humano de estar creado a imagen y semejanza del mismo Dios creador, del mismo modo, Ítalo fundamenta la objetividad del concepto universal —que, a modo de imagen mental, abstraemos de las notas comunes observadas en una multiplicidad de individuos pertenecientes a la misma especie— en la condición de nuestra alma, que está hecha a imagen de Dios y que, por tanto, conoce el universal abstracto de forma análoga a cómo Dios conoce, desde la eternidad, las Ideas, *i. e.*, los universales anteriores a la multiplicidad, de acuerdo con las que crea el mundo y las Creaturas. En realidad, al establecer este vínculo teológico entre el universal en la multiplicidad y el universal posterior a la multiplicidad, Ítalo no hace sino reforzar una relación que, de algún modo, es natural y real.

Como hemos apuntado y como veremos con más detalle, cuando Ítalo se dispone a responder a la segunda de las cuestiones del planteamiento que del problema de los universales se hizo Porfirio, *i. e.*, la de la aseidad de los universales, da una solución en la que la corporeidad o

¹⁵⁵ Cfr. *infra*, el Epílogo.

¹⁵⁶ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 7, 32-34: [«Y, pues, el alma, habiendo suprimido la materia, tiene en sí misma, de alguna manera, las Ideas de los seres, de forma semejante a como están en Dios, después que es imagen de él, ya que Dios tiene el Paradigma de la imagen. Lo que es diferente entre los géneros anteriores a la multiplicidad y los que ahora se han dicho, reside en que aquéllos se dan en Dios, mientras que éstos se dan en el alma del hombre» *v.i.i.l.*].

¹⁵⁷ *Genesis* 1, 26: «καὶ εἶπεν ὁ θεός "Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοιώσιν"».

¹⁵⁸ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 89, 5-6, ed. P. B. KOTTER (1973) 206.

incorporeidad del universal depende de la modalidad en que se encuentre: será corpóreo si está en los cuerpos, pero será incorpóreo, por accidente, si se encuentra en la mente humana, una vez que lo ha abstrído a partir de la multiplicidad. En ambos casos, se trata de un mismo universal. Ocurrirá lo mismo cuando trate de responder la cuestión que sigue al problema mencionado, pues, al tener que establecer el grado de separabilidad de los universales, dirá que el universal en la multiplicidad, cualificado como corpóreo, es inseparable del individuo en el que se halla, mientras que el universal posterior a la multiplicidad es separable, pero sólo relativamente, pues depende del anterior para ser inteligido, al tener que cargar con el lastre de la sensibilidad. Tanto en el caso de la cuestión de la corporeidad como en el de la de la separabilidad, que es función del de la inteligibilidad, Ítalo cualifica el universal en la multiplicidad por oposición al universal anterior a la multiplicidad, que es su causa y Paradigma; ahora bien, el universal posterior a la multiplicidad siempre depende del universal en la multiplicidad, de modo que no puede decirse que tenga verdadera autonomía ni entidad.

Se observa, así, que la distinción fundamental que Ítalo reconoce dentro de la triple clasificación alejandrina del universal es la que se da entre, por una parte, la Idea, y, por otra, la forma y el concepto, que tienden a constituir una sólo entidad real por lo que hace a la separabilidad, inteligibilidad y corporeidad. Se ve que, cuando Ítalo acude a la teología de la Creación judeocristiana para fundamentar la objetividad de la relación entre el universal en la multiplicidad y el universal posterior a la multiplicidad, parte de unos supuestos por los que se demuestra que tal relación estaba ya establecida de forma vinculante, de modo que lo único que faltaba era asegurar la correspondencia entre las notas externas de la forma objetiva y las internas del concepto subjetivo. Valga el caso como ejemplo a favor de la tesis de que no hay que esperar al criticismo gnoseológico de la Modernidad para hallar respuestas al problema de la objetividad del conocimiento representativo.

4. Una nueva solución al problema de los universales

4.1. Si los universales subsisten o son meros conceptos

Ya vimos cómo, a la hora de establecer la naturaleza del universal *a posteriori*, Ítalo se mostraba reacio a aceptar la posibilidad de que al universal no le corresponda entidad alguna; como Aristóteles se había planteado y como, ya en el mismo tiempo, Antístenes había resuelto.¹⁵⁹ Ítalo se muestra partidario de adoptar, si quiera heurísticamente, una perspectiva lógica (λογικῶς)

¹⁵⁹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52, ed. P. JOANNOU (1956), p. 71, 5-6: «διὸ καὶ μὴ ὄν, ὥς τινες ἔφασαν, εἰ μὴ κοινότης εἴη· εἰ γὰρ μὴ κοινότης, οὐκ ἔσται ὄν...».

con la que esclarecer el fundamento objetivo del universal. Parte del principio de que a todo ser ha de corresponderle el Ser, aunque sea en un grado de menor realidad; correspondientemente, al no-ser habrá de seguirle, por fuerza, el no-ser. De acuerdo con este principio, fija la atención en un ser particular, una hipóstasis, como, *e. g.*, la de Sócrates; después, habida cuenta de que el universal correspondiente, *i. e.*, ‘hombre’, es algo derivado de esta hipóstasis particular, Ítalo concluye que tal universal es ser (ὄν ἄρα ὁ ἄνθρωπος). Consiguientemente, no ha de ser tomado como mera ficción psicológica (οὐκ ἐπινοία λαμβανόμενον), como si su fundamento sólo dependiese de nosotros (ἐφ’ ἡμῖν); los universales no se reducen al producto de la fantasía (φαντάσματα) y son algo más que un «τραγέλαφος».¹⁶⁰ Los universales tienen un fundamento objetivo en la medida en que derivan de un ser real, como es el de las hipóstasis particulares. Por ello, antes que decir que les corresponde el grado de ser de la «ἐπίνοια», como, por primera vez, hizo Antístenes, hay que concluir que los universales son ciertas naturalezas (φύσεις τινές) a las que les conviene el Ser, no el no-ser:

καὶ ταῦτα περὶ τῶν καθόλου, ὅτι ὄντα τυγχάνει καὶ οὐχὶ μὴ ὄντα, ὥσπερ τινές ἔλεγον.¹⁶¹

Este reconocimiento de la entidad de los universales se refiere al fundamento objetivo que poseen con relación a su contenido y no significa en ningún caso que existan realmente, al modo de las Ideas platónicas. Es más, la adopción de este punto de vista trata de oponerse al rechazo absoluto que filósofos cínicos, como Antístenes, y megáricos, como Estilpón, habían declarado sin ambages.¹⁶² Por otra parte, el planteamiento de Ítalo es compatible con el de los estoicos, aunque no dogmáticamente, sino oponiéndose a ellos en la medida en que el grado de entidad que está dispuesto a reconocer (ὄντα, φύσεις) es superior al que permitía el materialismo del sistema de aquéllos, para quienes, en el mejor de los casos, sólo podía hablarse de «no-algo» (οὐτινα). El reconocimiento, por parte de Ítalo, de un fundamento objetivo en la naturaleza del universal, no es, por lo que pudiera parecer, una característica suficiente como para poder hablar, en su obra, de indicios de platonismo ni, tampoco, de aristotelismo. Antes bien, se trata de un rasgo que fue compartido por buena parte del pensamiento cristiano de todos los tiempos;¹⁶³ así, lo

¹⁶⁰ Además de este ejemplo, tradicional en los comentarios de las obras lógicas de Aristóteles y, como se vio, original del mismo Estagirita, *cfr. supra, ibidem*, § 4, p. 4, 31-32, enriquece la casuística de las ficciones fantásticas humanas con los ejemplos del «hombre de múltiples ojos» (πολύομματον ἄνθρωπον) y del «caballo de cuatro cabezas» (τετρακέφαλον ἵππον); *cfr.* K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”...*cit.*, p. 245.

¹⁶¹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 3; ed. P. JOANNOU (1956), p. 4, 35 [«Y esto acerca de los universales, que resulta que son y que en ningún caso no son, como algunos dijeron» *v.i.i.l.*].

¹⁶² Como vimos en su momento, por lo que hace al erístico megárico, se trata de ESTILPÓN, *apud* DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum* § 118, ed. H.S. LONG (1964), vol 2., p. 107, 16-20.

¹⁶³ W. M. BALTES – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”... *cit.*, p. 23.

encontramos tanto en el proscrito Orígenes como en el ortodoxo Juan Damasceno, e, igualmente, lo reencontrábamos en Focio y en Aretas.¹⁶⁴

4.2. Si los universales son corpóreos o incorpóreos

De los datos contenidos en esta cuestión, el que más nos interesa destacar es la mención a la interpretación materialista de los universales, de acuerdo con la cual, éstos se dicen «cuerpos» (σῶμα τὸ ζῶον λέγεσθαι). Ítalo la menciona y la utiliza sin establecer su filiación filosófica, aunque oponiéndola a la interpretación inmaterial e incorpórea del universal por la que se caracteriza la filosofía platónica y neoplatónica. En efecto, Ítalo opone el grupo de los que estiman el universal como cuerpo (οὔτοι οἱ τὸ καθόλου σῶμα νομίσαντες) a aquéllos otros que están con Platón (οἱ δέ γε περὶ Πλάτωνα), quienes demostraron en qué sentido el universal tiene naturaleza incorpórea (ἀσώματον).¹⁶⁵

La cuestión de la autoría de la tesis que afirma la materialidad del universal es de suma importancia para comprender el sentido de la concepción de Ítalo acerca de la naturaleza de los universales, pues —como hemos de ver— se halla implicada en sus propios planteamientos. En el momento de explicar la crítica estoica de las Ideas y su reformulación como conceptos, llegamos a la conclusión de que la interpretación material del universal inmanente se remonta al académico Eudoxo de Cnido.¹⁶⁶ No obstante, esta tesis está atestiguada por un par de noticias que no se extienden en explicación alguna sobre la problemática.¹⁶⁷ En realidad, tomada en sus términos propios, la tesis de la materialidad del universal sólo podía tener sentido dentro de la filosofía cristiana, siendo extraña al conjunto de la filosofía helena. Por otra parte, es extraña a la metafísica aristotélica, tanto a su interpretación del ser en sentido primario como οὐσία, pues aquí se trata simplemente de la más genérica de las determinaciones,¹⁶⁸ como, sobre todo, a su interpretación, más particular, del ὑποκειμένον como πρώτη οὐσία, ya que, de acuerdo con Aristóteles, la forma inmanente (μορφή, εἶδος), correlato ontológico del universal lógico (καθόλου, κοινόν, εἶδος), representa el aspecto universal del σύνολον, individuado —como está—, en su

¹⁶⁴ ORÍGENES, *De Princ.* II 3, 6; JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 45, 7-10, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 59, quien se refiere al εἶδος como : «κυρίως δὲ ἐνυπόστατόν ἐστιν ἢ τὸ καθ' ἑαυτὸ», aunque matizando, a continuación, que no por ello subsiste en sí mismo, sino que subsiste en las hipóstasis particulares en las cuales es observado: «μὴ ὑφιστάμενον ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον»; para Focio, *cfr. supra*; como vimos, ARETAS, *In Isag.* pp. 9, 21 – 10, 6, reconoce, siguiendo las pautas del comentario a *Isagoge* de Elías, la objetividad del universal, y, con ello, un tipo de ser al concepto (ἐπίνοια) por el significado que se opone a lo que, careciendo de tal objetividad, es una mera figuración mental (ψιλλὴ ἐπίνοια).

¹⁶⁵ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 3; ed. P. JOANNOU (1956), p. 4, 3.

¹⁶⁶ *Cfr. supra*.

¹⁶⁷ ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 9, 991a; *cfr. item*, ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1891), p. 97, 30.

¹⁶⁸ ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 1, 1028a.

particularidad, por la materia.¹⁶⁹ Por otra parte, la tesis de la materialidad del universal también es extraña al materialismo estoico: sea que interpretemos el universal como «concepción» (ἐννοια) o como «concepto» (ἐννόημα), en ningún caso puede decirse que los universales sean corpóreos, puesto que no son realidad, sino, a lo sumo, meramente «no-algo» (οὐτινα) o «como si fueran algo» (ὥσανεἰ τινα).

La tesis encuentra sus principios en el conceptualismo antirrealista de Alejandro de Afrodiasias, que, con el objeto de negar la posibilidad de las Ideas platónicas, diferencia el ser (εἶναι) del universal, como concepto en la mente, de su subsistencia (ὑπόστασις), como forma concreta y física que se halla particularizada en el individuo.¹⁷⁰ Ahora bien, es dentro de la filosofía cristiana donde la interpretación particular del universal, afín a la prioridad axiológica de las Creaturas, cobra su sentido propio. Para la postura de Ítalo, son especialmente relevantes los casos de Filópono y de Juan Damasceno, dos de sus fuentes principales para la lectura e interpretación de los viejos conceptos filosóficos aristotélicos. Sobre todo, es el caso de Filópono, que, además de entender el ser (εἶναι) y la subsistencia (ὑπόστασις) de forma sinónima, afirma expresamente la particularidad del universal en los individuos, tomando el universal lógico como su correlato conceptual en la mente.¹⁷¹ Con ello, Filópono mantiene la ambigüedad del *corpus aristotelicum*, donde, a pesar de que la mayoría de los pasajes evidencian una interpretación conceptualista,¹⁷² hay otros que posibilitan la interpretación realista del universal inmanente.¹⁷³ Por su parte, Juan Damasceno, influido por Simplicio, optó, de forma más decidida que Filópono, por el realismo de la forma inmanente, aunque considerándolo compatible con el conceptualismo. Se trata de un conceptualismo tendente al realismo que se opone al conceptualismo de Alejandro de Afrodiasias, que, por su rechazo del realismo platónico, tendía al nominalismo.¹⁷⁴ A diferencia de éste, donde la forma inmanente es susceptible de ser interpretada como instancia particular, el conceptualismo realista de Juan Damasceno interpreta la forma inmanente como universal, haciendo patente su connivencia con el platonismo que, además, se observa en el reconocimiento de una naturaleza común además de sus casos particulares y en la interpretación de los diversos tipos del universal en función de los diversos tipos de ‘todo’ reconocidos por los neoplatónicos. Ya indicamos cómo Ítalo se refiere al realismo inmanente de Damasceno, pero sin asumirlo personalmente.

¹⁶⁹ *Ibidem*, VII 4, 1029b; *ibidem*, VII 9, 1034a.

¹⁷⁰ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 71.

¹⁷¹ FILÓPONO, *In Aristotelis libros De anima commentaria*, ed. M. HAYDUCK (1897), p. 307, 33-35.

¹⁷² A. C. LLOYD, *Form and Universal in Aristotle* § 4; cfr. *item*, K. ZIGTERMAN, *Form, Universal, and Individual in Aristotle*, Association for the Advancement of Christian Scholarship, 1979.

¹⁷³ ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* II 100a.

¹⁷⁴ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism...* cit., p. 73.

Por otra parte, ya vimos cómo Focio, para establecer su propia interpretación de la naturaleza de los universales, había recuperado una de las cuestiones con que los estoicos se preguntaron acerca de ellos, a saber, si son corpóreos o incorpóreos. El valor de la respuesta de Focio se cifraba, sobre todo, en la aportación original que supone esclarecer el sentido en que, no siendo cuerpos, son corpóreos, y, además, en la indicación de que no siendo referentes absolutos ni naturales, son capaces de designar la esencia de las cosas dentro de un marco predicativo y lógico. De acuerdo con ella, los universales son meros nombres designativos de los sujetos, que pueden explicar su existencia, así como denotar su cualidad de sustancias individuales.¹⁷⁵

Al igual que Focio, Ítalo se propone, a partir del planteamiento de *Isagoge* de Porfirio, la cuestión estoica de la corporalidad de los universales y sigue la misma línea de interpretación que Focio, aunque adoptando elementos nuevos que terminan por conferir a su solución un carácter original. Ítalo afirma simultáneamente que el universal es corpóreo e incorpóreo, lo que equivale a la negación de ambos caracteres, tal como aparece en el estoicismo. Como acabamos de ver, para esta filosofía, el universal no es corpóreo en la medida en que no existe; tampoco es incorpóreo, en cuanto que su realidad es aún inferior a la que detentan los cuatro incorpóreos canónicamente reconocidos, que pueden ser clasificados bajo la categoría de «ΤΙ». Pues bien, Ítalo recurre tanto al neoplatonismo de Proclo como al conceptualismo de Juan Damasceno para matizar esta tesis estoica y, así, precisa que a) que el universal es corpóreo (σῶμα), sólo en la medida en que se observa en los particulares (ἐν τοῖς μερικοῖς θεωρούμενον), y b) que, asimismo, es incorpóreo (ἀσώματον), en tanto en cuanto es el resultado del proceso gnoseológico de la abstracción (κατὰ ἀφαίρεσιν).¹⁷⁶ Por tanto, el reconocimiento de la corporeidad y de la incorporeidad del universal depende de la modalidad en la que se dé: si se da en el individuo, será corpóreo, al igual que éste; en cambio, si se da separado, por abstracción, será incorpóreo. La argumentación que lleva al reconocimiento de la posibilidad de que el universal sea tanto corpóreo como incorpóreo constituye uno de los pilares que sostiene, en Ítalo, la refutación de la crítica que el cínico Antístenes había dirigido contra las Ideas platónicas.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Cfr. *supra*, la explicación del pasaje de FOCIO, *Amphilochiae* § 77, 178-184, ed. L. G. WESTERINK (1986) 100.

¹⁷⁶ Sobre la corporeidad real e incorporeidad abstracta del universal, cfr., JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 3; ed. P. JOANNOU (1956), p. 4, 13-14; *Ibidem*, § 4, p. 6, 7-8. La indicación del origen estoico de este planteamiento de Ítalo se echa en falta tanto en P. JOANNOU, S. I., *Christliche Metaphysik in Byzanz...* cit. p. 141, donde el autor explica cómo para Ítalo los universales no son ni el no-ser en absoluto (*nicht das absolut Nichtseiende*), ni el ser sensible en su totalidad (*nicht das Wahrnehmbare in seiner Gesamtheit*), ni materia (*nicht die Materie*).

¹⁷⁷ Como ha indicado K. IERODIAKONOU, "John Italos on Universals"...cit., pp. 240-241, Ítalo mismo reconstruye los argumentos de Antístenes en JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 79, 16 – 80, 19, con el objeto de refutarlos. Antístenes, sea que interpretase el universal como incorpóreo en sí —de acuerdo con PLATÓN, *Sophista* 246b— o como incorpóreo por accidente —de acuerdo con ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 15, 1039b—, llega a la conclusión de que no existe y de que se reduce a un concepto del pensamiento a través de un doble

Otro de los pilares que Ítalo erige contra el psicologismo de Antístenes, discípulo de Sócrates, maestro de Diógenes de Sínope y primer crítico de la teoría platónica de las Ideas, viene dado por la refutación del argumento según el cual, al predicar un universal incorpóreo de un sujeto corpóreo, el sujeto sería incorpóreo.¹⁷⁸ Antístenes había utilizado este «sofisma de la predicación» con el objeto de llegar a una reducción al absurdo de la que poder deducir la inexistencia de las Ideas, y he aquí que Ítalo responde a la objeción con un contraejemplo: la substancia (οὐσία), como género supremo incorpóreo, se predica de un sujeto que es cuerpo, sin que, por ello, se diga que tal sujeto es incorpóreo; por otra parte, tampoco se puede concluir que el género ‘animal’ sea corpóreo porque de él se predique el género ‘cuerpo’.¹⁷⁹

Demostrada la tesis de que el universal puede ser tanto corpóreo como incorpóreo, y refutado el que hemos denominado «sofisma de la predicación», Ítalo da por zanjado el objetivo de rebatir la crítica de los universales de Antístenes, de acuerdo con la cual ni el género ni la especie son seres, sino productos ficticios de la mente que sólo existen en ella y por ella. Una vez que considera probado que el universal tiene entidad, se dispone a estudiar su naturaleza, para lo cual nos ofrece tres argumentos con los que llega a la conclusión de que el universal es incorpóreo. En primer lugar, los universales no se caracterizan por propiedades accidentales, como ocurre en el caso de los cuerpos que percibimos con los sentidos. En segundo lugar, si el universal es uno y corpóreo, no podría albergar diferencias contrarias so pena de destruirse; mientras que si es múltiple y corpóreo, no podría ser predicado unívocamente de cada una de sus especies, tanto en el caso de diferir en número como en especie. Por fin, en tercer lugar, el universal no participa de las diferencias de las que participa el género cuerpo, a saber, ‘animado’ e ‘inanimado’. Por tanto, para Ítalo, el universal tiene entidad y es de carácter incorpóreo.¹⁸⁰ Ahora bien, se trata de la interpretación aristotélica de la incorporeidad, de acuerdo con la cual el universal es incorpóreo por accidente (κατὰ συμβεβηκός) y sólo subsiste en la medida en que se halla en un individuo.¹⁸¹ Este importante matiz, con el que se subraya el hecho de que el universal no subsiste

argumento, de acuerdo con el cual: a) el universal no existe como cuerpo, porque se corrompería; y b) el universal no existe como incorpóreo, porque haría incorpóreos a los sujetos de que se predicase. Cfr. los estudios de A. LEVI, “La teorie metafisiche, logiche e gnoseologiche di Antistene”, *Revue d'Histoire de la Philosophie* 4 (1930) 227-229 y de A. BRANCACCI, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli, 1990.

¹⁷⁸ ANTÍSTENES, *apud* SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907), p. 208, 28-29; *et apud* ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE (1900), p. 47, 14.

¹⁷⁹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 3; ed. P. JOANNOU (1956), p. 4, 15-20; *ibidem*, p. 5, 21-24, donde se refiere a Antístenes, pero sin mencionar su nombre: «εἰ δέ τις ἀπορήσειε φάσκων ὡς ἀδύνατον τὸ ζῶον καθόλου ὄν ἁσώματος εἶναι, τοῦ σώματος κατηγορουμένου αὐτοῦ, ἴστω ὡς πᾶν οὐ σῶμα κατηγορεῖται ἐξ ἀνάγκης τοῦτο ἔσται, ἐπεὶ οὐδ' ὢν τὸ ἁσώματος, ἀναγκαῖον ἁσώματος λέγεσθαι».

¹⁸⁰ *Ibidem*, § 3, p. 4, 36 – 5, 20; *ibidem*, § 4, p. 6, 4-8; *ibidem*, § 23, p. 25, 7-12; cfr. la explicación pertinente en K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”...*cit.*, p. 241-242.

¹⁸¹ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 3; ed. P. JOANNOU (1956), p. 5, 27; cfr. ARISTÓTELES, *Metaphysica* VII 15, 1039b.

más que en los individuos (ἀτόμους) o los particulares (μερικοῖς),¹⁸² le aleja de la interpretación platónica de la incorporeidad, de acuerdo con la cual el universal, en tanto que Idea, no es incorpóreo «por abstracción» (κατὰ ἀφαίρεσιν), sino «por existencia» (κατ' αἰτίαν); lo que quiere decir que en su incorporeidad se cifra su autonomía ontológica, por la que es capaz de subsistir en sí mismo.¹⁸³ Ítalo opone la incorporeidad en sí de la Idea platónica a la incorporeidad por accidente del universal aristotélico, para tomar partido por esta última. Sin embargo, es consciente de que la mera recurrencia a la abstracción aristotélica no es suficiente para esclarecer la naturaleza incorpórea del universal y, por ello, se ve en la necesidad de recurrir a otras fuentes que la expliquen.¹⁸⁴ La expresión «ἐν τοῖς μερικοῖς θεωρούμενον», que Ítalo utiliza para dar a entender que el universal es el resultado abstraído a partir de la semejanza específica de una pluralidad de individuos particulares, es un eco de otras análogas utilizadas por Juan Damasceno, como, *e. g.*, «ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον» y «ἐν πολλοῖς θεωρούμενον», con la finalidad de explicar que el universal se halla en las diferentes hipóstasis individuales, en tanto que «ἐνυπόστατον».¹⁸⁵ Por otra parte, Ítalo explica esta misma situación del universal, de acuerdo con la cual se halla en los particulares en los que es observado, recurriendo a una de las tres modalidades existenciales que, en general, concibe Proclo, a saber, la existencia «por participación» (κατὰ μέθεξιν).¹⁸⁶ La existencia «por participación» es la que corresponde a un género, *e. g.*, ‘animal’, por participar de otro, que, en su caso, sería ‘cuerpo’. Ítalo nos explica, en un pasaje lleno de dificultad, que la existencia «por participación» se distingue tanto de la existencia «por causa» (κατ' αἰτίαν), que corresponde a la Idea paradigmática, como de la existencia «por subsistencia» (καθ' ὑπαρξιν), que sólo aproximadamente corresponde a la del género abstracto, que no está directamente determinado por la jerarquía de procesión y de participación que se da, de forma objetiva, entre géneros y especies. Y decimos «sólo aproximadamente», porque la existencia «por subsistencia» de los géneros está sujeta a cambio cuando se suprime una especie del género de que se trate en cuestión; mientras, que, de acuerdo con Ítalo, no es esto lo que sucede con los géneros abstractos, ya que, aun cuando se suprima una de sus especies, el género que las comprenda se mantiene íntegro como tal.¹⁸⁷ Esta es la razón por la que Ítalo postula un cuarto tipo de

¹⁸² Cfr. respectivamente *Ibidem*, § 4, p. 6, 7 e *ibidem*, § 3, p. 4, 14.

¹⁸³ PLATÓN, *Sophista* 246b.

¹⁸⁴ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 4; ed. P. JOANNOU (1956), p. 6, 9-11. *cfr.* la conceptualización psicológica de la abstracción en ARISTÓTELES, *De anima* III 3, 429b; la lógica en IDEM, *Analytica posteriora* 81b; y la matemática en IDEM, *Metaphysica* XI 3, 1061a.

¹⁸⁵ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 45, 7-10, ed. J. M. HUSSEY (1969), p. 59: «κυρίως δὲ ἐνυπόστατον ἐστὶν ἢ τὸ καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφιστάμενον ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον, ὥσπερ τὸ εἶδος»; *ibidem*, § 65, 66; p. 83: «κοινὸν ἐστὶ τὸ ἐν πολλοῖς θεωρούμενον ἢ πολλῶν κατηγορούμενον».

¹⁸⁶ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 15; ed. P. JOANNOU (1956), p. 16, 20 y 24; *ibidem*, § 3, p. 5, 32-34; *cfr.* PROCLO, *Institutio theologica* § 67, ed. E. R. DODDS (1977), p. 64.

¹⁸⁷ K. IERODIAKONOU, “John Italos on Universals”...*cit.*, p. 238-239.

existencia para el universal abstracto que, cabalmente, denomina existencia «por abstracción» (κατὰ ἀφαίρεσιν),¹⁸⁸ semejante a la existencia «por subsistencia» y netamente distinta de las existencias «por causa» y por participación» de Proclo.

De este modo, aquello que se observa en los particulares, *i. e.*, el universal en tanto que forma inmanente corpórea, se halla en ellos «por participación» (κατὰ μέθεξιν), mientras que el universal, considerado como género abstracto, se halla en el alma, detentando una incorporeidad por accidente (κατὰ συμβεβηκός) a la que corresponde el tipo de existencia «por abstracción».¹⁸⁹

El propio Ítalo nos explica que la *abstracción* es un proceso cognoscitivo que consiste en reconducir los particulares hacia un universal (εἰς τὸ καθόλου τὰ μερικώτερα ἀνάγουσα), unificar la multitud (τὸ πλῆθος ἐνοῦσα) y subsumir la infinidad bajo la determinación de un límite (τὰ ἄπειρα πέρατι καθυποβάλλουσα); esta operación tiene lugar en el alma, de modo que al hallarse el universal abstracto en ella (ἐν δὲ τῇ ψυχῇ), queda caracterizado por sus mismas cualidades, *i. e.*, por la incorporeidad y la invisibilidad (ἀσώματα τε καὶ ἀόρατα).¹⁹⁰

Por el contrario, el universal, tomado en su condición natural (τῇ μὲν φύσει), no es incorpóreo ni producto de la abstracción; sino que se trata de un universal que existe realmente en los individuos corpóreos (ἐν μὲν τοῖς ἀτόμοις ἀεὶ ὑπάρχοντα) y que, por ello, se le denomina «cuerpo» (σώματα ὀνομαζόμενα) con el objeto de indicar su naturaleza corpórea.¹⁹¹ Este universal real no puede existir separadamente de los individuos, de modo que no se lo puede concebir platónicamente como hipóstasis. Esta condición de inseparabilidad es la que viene a reiterar con la fórmula procliana la subsistencia por participación (κατὰ μέθεξιν), de acuerdo con la cual el universal, en tanto que forma inmanente, subsiste por la propia parte (ἐν αὐτῷ τῷ μέρει). En tercer lugar, para fundamentar la subsistencia por accidente del universal, recurre a la fórmula de Juan Damasceno de acuerdo con la cual el universal subsiste sólo si se halla en la hipóstasis particular de que se trate (ἐνυπόστατον).

4.3. Si los universales se dan separados o inseparados de la materia

Según hemos visto, tanto en los pasajes en los que se propone explicar el sentido de las Ideas platónicas como en aquellos otros en los que, además, procede a criticarlas y a rechazarlas, Ítalo entiende, de acuerdo con la crítica aristotélica, que se dan de forma separada y como si fueran

¹⁸⁸ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 15; ed. P. JOANNOU (1956), p. 17, 10.

¹⁸⁹ *Ibidem*, § 3, p. 5, 27.

¹⁹⁰ *Ibidem*, § 4, p. 6, 34-35.

¹⁹¹ *Ibidem*, § 4, p. 6, 33-34.

singulares en cuanto al número.¹⁹² Por otra parte, como también hemos visto en su reinterpretación de la triple clasificación alejandrina del universal,¹⁹³ entiende que el universal anterior a la multiplicidad, que él identifica con las Ideas platónicas y que también denomina «ἀσώματοι λόγοι», se da de forma absolutamente separada, purificado y libre, tanto de la materia, como de los seres del mundo sensible (καθαροὶ τῆς ὕλης καὶ ἄσχετοι τῶν ἐνταῦθα) que están conformados por ella.¹⁹⁴

Esta separación absoluta le servía para establecer una distinción fundamental entre las Ideas y los otros dos tipos de universal, que, en conjunto, ocupaban cierto lugar intermedio (μέσως πῶς) en cuanto a la separación:

καὶ ταῦτα μὲν οὕτως· τὰ δὲ γένη, ὡς εἴρηται, τριχῶς [...]. καὶ τὰ μὲν, ὡς Ἕλληνές φασι, πρωτουργὰ εἶναι καὶ αἴτια, τὰ δὲ ὑστερογενῆ καὶ κατὰ ἀφαίρεσιν καὶ τὰ μὲν χωριστὰ εἶναι καὶ ἄσχετα, τὰ δὲ μέσως πῶς ἔχοντα· καὶ γὰρ ἐν μὲν ψυχῇ ὡς χωριστά, ἐν δὲ τοῖς πράγμασιν ὡς ἀχώριστα πεφύκασιν.¹⁹⁵

De este modo tenemos que, por una parte, las Ideas se dan separadas de forma absoluta (χωριστὰ εἶναι καὶ ἄσχετα) y que, por otra parte, el universal en la multiplicidad es inseparable (ἀχώριστα πεφύκασιν, ἀχωρίστως ὑπῆρξε) del individuo en el que se halla. Se ve, pues, que, por lo que hace a la separabilidad, la determinación del universal anterior a la multiplicidad es contraria y opuesta a la del universal en la multiplicidad.

Pero, entonces, ¿qué quiere decir que otros universales, en cuanto a la separabilidad, «se encuentran de algún modo en un punto intermedio» (τὰ δὲ μέσως πῶς ἔχοντα)? Y ¿cuáles son estos otros universales? El texto de Ítalo, sintético y denso en exceso, da pie a interpretar que se trata, a la vez, del universal en la multiplicidad y del posterior a la multiplicidad, como si, tomados en conjunto, ocuparan una posición media opuesta a la separación absoluta de las Ideas; después de todo, se dice que el universal posterior a la multiplicidad se da de forma separada (ἐν μὲν ψυχῇ ὡς χωριστά), libre de la materia, una vez que el alma lo abstrae de ella, lo que, directamente, se opone a la inseparabilidad del universal en la multiplicidad (ἐν δὲ τοῖς πράγμασιν ὡς ἀχώριστα). Pero, además, la posibilidad de que, para Ítalo, fuera lícito

¹⁹² Cfr. *supra* los epígrafes sobre la interpretación de las Ideas y sobre su rechazo.

¹⁹³ Cfr. *supra* la explicación de la originalidad en la reinterpretación de la triple clasificación alejandrina.

¹⁹⁴ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 5; ed. P. JOANNOU (1956), p. 7, 29.

¹⁹⁵ *Ibidem*, § 5, p. 7, 28 - 8, 3 [«Y esto, pues, ocurre de esta manera: los géneros, como queda dicho, se dicen de tres formas [...]. Y los unos, como dicen los helenos, son principios primordiales y causas, mientras que los otros son concebidos con posterioridad y por abstracción; además, los unos se dan separada e independientemente, mientras que los otros se encuentran de algún modo en un punto intermedio: pues, cuando están en el alma, les corresponde naturalmente darse separados, mientras que, cuando están en las cosas, se dan separados» v.i.i.l.].

considerar, de alguna manera (πῶς), el universal en la multiplicidad y el posterior a la multiplicidad de forma unitaria en cuanto a la separabilidad de ambos parece encontrar base en la forma en que Ítalo aborda la cuestión, usando la partícula modal «ὥς» al presentar la separación del universal posterior a la multiplicidad y la inseparabilidad del universal en la multiplicidad como modalidades existenciales de una sola entidad universal. Después de mencionar la separabilidad de las Ideas, se refiere al grado medio de separabilidad como si estuviera constituido por a) la modalidad separada (ὥς χωριστά) que el universal posterior a la multiplicidad detenta, como producto de la abstracción, y, b) por la modalidad inseparable (ὥς ἀχώριστα) que corresponde al universal en la multiplicidad, dado que se llega a identificar con el mismo individuo, al compartir con él las determinaciones de la particularidad, la individualidad y la cualidad corpórea. En este caso, el peso específico, ontológicamente hablando, habría de corresponder al universal en la multiplicidad, dada su cualidad corpórea y dada la condición abstracta del primero, que de acuerdo con la reiterada afirmación hecha en otros pasajes, es meramente *a posteriori* o es, más bien, nada.

Recapitulando, observamos que, a) al referirse, en principio, a los tres tipos de universales o géneros en el mismo texto, pero, sobre todo, b) al establecer una distinción insalvable entre los Paradigmas en la mente del Demiurgo, que se dan de forma absolutamente separada (καθαρὰ τῆς ὕλης καὶ ἄσχετοι τῶν ἐνταῦθα, χωριστὰ καὶ ἄσχετα), y, por otra parte, los universales en la multiplicidad y posteriores a la multiplicidad, que se dan, en conjunto, con un término medio en cuanto al grado de separabilidad (τὰ δὲ μέσως πῶς ἔχοντα), parecería que se establece un vínculo ontológico entre el universal que está en el individuo y el que se abstrae a partir de su observación, como si se tratase de un solo universal en dos modalidades diferentes que, por otra parte, se distinguen en conjunto de la separación absoluta de las Ideas paradigmáticas. Es decir, que cabe la posibilidad de que el vínculo compartido por el universal en la multiplicidad y el universal posterior a la multiplicidad sea real y no tenga, simplemente, que ver con la oposición de ambos a la separabilidad absoluta de las Ideas. Por ello, dado que ambos tipos de universal comparten un grado medio de separabilidad, habremos de concluir que son uno y el mismo. Este universal, siendo los dos, es principalmente el universal en la multiplicidad, ya que, en última instancia se identifica con el individuo real, como fuerza unificante que confiere el ser a un cúmulo de propiedades que, de otro modo, se disolverían en el no-ser. Es esto algo que nada tiene que ver con la forma inmanente aristotélica, de acuerdo con la cual se venía interpretando el universal en la multiplicidad, desde Alcinoos y los comentaristas neoplatónicos de Alejandría hasta Pselo incluido.

Sin embargo, por mucha verosimilitud que tenga la hipótesis de la unicidad real de los universales en la realidad y de los universales posteriores a la multiplicidad, no queda demostrada

como tesis. En efecto, si recurrimos al auxilio de Amonio de Hermias, una de las principales fuentes de Ítalo por lo que hace al estudio de la triple clasificación alejandrina del universal, veremos que, en realidad, cuando Ítalo habla de «τὰ δὲ μέσως πῶς ἔχοντα», se refiere al lugar que ocupa la separabilidad del universal posterior a la multiplicidad, entre los extremos que corresponden a las Ideas y los universales en la multiplicidad. Dice Amonio:

καὶ λέγεται τοῦτο ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἢ μετὰ τοὺς πολλοὺς καὶ ὑστερογενές.
εἰσὶ δὲ τὰ τοιαῦτα σωμάτων μὲν χωριστὰ (οὐδὲ γὰρ ἐν σώματι ὑφέστηκεν,
ἀλλ' ἐν ψυχῇ), οὐχ ἀπλῶς δὲ χωριστὰ· οὐδὲ γὰρ αὐτὰ καθ' αὐτὰ γνωρίζεσθαι
δύναται, οἷα τὰ πρὸ τῶν πολλῶν εἶδη ὑποτίθεται ὁ Πλάτων.¹⁹⁶

En este texto, el autor alejandrino opone el grado de separación que corresponde a las Ideas o Especies anteriores a la multiplicidad (τὰ πρὸ τῶν πολλῶν εἶδη) del que atañe a los universales posteriores a la multiplicidad (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἢ μετὰ τοὺς πολλοὺς), sin mencionar para nada el universal en la multiplicidad. Por una parte, tanto los unos como los otros son separables: las Ideas de forma absoluta (*scil.* ἀπλῶς) y los universales posteriores a la multiplicidad de forma no absoluta (οὐχ ἀπλῶς) o relativa. Por otra parte, como leemos un poco más adelante y en consonancia con lo que dice Ítalo, Amonio nos informa de que el universal en la multiplicidad es inseparable, sin que quepa graduación alguna: «ἀχώριστα ὡς τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς».¹⁹⁷ Se entiende, pues, que la relativa forma de separación que Amonio reconoce al universal posterior a la multiplicidad (οὐχ ἀπλῶς) ha de ser la fuente para la expresión «τὰ δὲ μέσως πῶς ἔχοντα» de Ítalo; de este modo, Ítalo, siguiendo a Amonio, entiende que al universal posterior a la multiplicidad le corresponde un grado medio de separabilidad.

Esta tesis queda reforzada por el juicio que Ítalo se hace del proceso psicológico de la abstracción, y del lugar que, de acuerdo con ella, le corresponde al universal posterior a la multiplicidad, pero esta vez, teniendo en cuenta no la separabilidad, sino a la inteligibilidad del mencionado universal. En realidad, sólo se trata de una perspectiva distinta para enunciar la misma tesis, puesto que, también de acuerdo con Amonio, la inteligibilidad de un universal es directamente proporcional a la separabilidad. Amonio, además de contraponer el grado absoluto de separabilidad de la Idea al relativo del universal posterior a la multiplicidad, establece un paralelismo entre el grado de separabilidad del universal, tomado en general, y el grado de inteligibilidad con el que se conoce. De acuerdo con el filósofo alejandrino, el universal posterior a

¹⁹⁶ AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 42, 12-16 [«Y esto se dice 'posterior a la multiplicidad' o 'después de la multiplicidad' y concebido a posteriori. Y son los tales separados de los cuerpos (pues no subsisten en el cuerpo, sino en el alma), pero no absolutamente separados: pues, no pueden ser conocidos en sí mismos, como Platón propone en el caso de las especies anteriores a la multiplicidad» v.i.i.l.].

¹⁹⁷ AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE (1891) p. 42, 20.

la multiplicidad no es tan separable como la Idea debido a que no es tan perfectamente inteligible como la Idea que, conociéndose en sí misma (αὐτὰ καθ' αὐτὰ), se da de forma absolutamente separada (ἀπλῶς δὲ χωριστά). Es cierto, el universal posterior a la multiplicidad no se conoce en sí mismo (αὐτὰ καθ' αὐτὰ), y, aunque en este pasaje Amonio no nos dice cómo, hemos de tener en cuenta que, siendo un producto de la abstracción, no se conoce sino en los individuos particulares, precisamente a partir del universal que está en la multiplicidad.

Ítalo sigue a Amonio al interpretar el grado medio de separabilidad del universal posterior a la multiplicidad en función de su grado de inteligibilidad. Sin embargo, considerado el uso que los autores bizantinos anteriores hicieron de la triple clasificación alejandrina del universal, la reelaboración que Ítalo saca a colación adquiere un auténtico viso de originalidad. Después de haber criticado el universal anterior a la multiplicidad en tanto que «ἰδέα» y de haberse referido al universal en la multiplicidad como a una entidad particular (μερικά) e individual (ἄτομα) —poco después llega a afirmar que es materia (ύλη)—, se refiere al universal en la multiplicidad en los siguientes términos:

τὰ δὲ μεταξύ, ἃ καὶ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ὀνομάζεται, οὔτε πρὸ τῶν πολλῶν ἐστίν, οὔτε μὴν ἐν τοῖς πολλοῖς· τὸ γὰρ μήτε νοητὸν ὄν, μήτε δὲ πάλιν αἰσθητὸν οὔτ' ἐν τῷ νοητῷ οὔτε ἐν τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχειν δοκεῖ.¹⁹⁸

De acuerdo con ello, el universal posterior a la multiplicidad ocupa un lugar intermedio (μεταξύ) en cuanto a inteligibilidad, pues no es tan inteligible (μήτε νοητὸν) como la Idea trascendente que, absolutamente separada de la materia, es cognoscible por intuición intelectual; ni tan sensible (μήτε δὲ πάλιν αἰσθητὸν) como el universal en la multiplicidad que, siendo corpóreo, particular e individual, se identificaba con el mismo individuo, aunque, de acuerdo con Porfirio, manteniéndose diferenciado de él por una distinción que es a la vez teórica y real, a saber, la virtualidad de conferir ser por unificación del cúmulo de propiedades en que, de otra manera, se disolvería el individuo. Es así cómo se explica la siguiente frase:

τὰ γένη ἢ πρὸ τῶν πολλῶν ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς ἢ τούτων μεταξύ.¹⁹⁹

Con ella, sin haber entrado aún en ulteriores disquisiciones, Ítalo presenta la situación intermedia que el universal posterior a la multiplicidad, *i. e.*, el concepto, ocupa entre la Idea y la

¹⁹⁸ JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales* § 52; ed. P. JOANNOU (1956), p. 71, 3-5 [«Lo que está en medio, lo cual también se denomina 'posterior a la multiplicidad', ni es anterior a la multiplicidad, ni lo que está en la multiplicidad: pues no es ni lo Inteligible ni, por el contrario, lo sensible, ni parece existir en lo Inteligible ni como uno de los sensibles» *v.i.i.l.*].

¹⁹⁹ *Ibidem*, § 52, p. 70, 33-34 [«Aún, los géneros son o anteriores a la multiplicidad, o en la multiplicidad o lo intermedio de éstos» *v.i.i.l.*].

forma, constituyendo *de facto* una unidad real con ésta última, de la que sólo se distingue por razón, de forma contraria a lo que ocurre con la Idea, que sirve tanto de término real como racional, así para la forma como para el concepto.

5. Cierre

Al igual que Focio, Aretas y Pselo, Juan Ítalo condena el ejemplarismo que, a partir de los planteamientos originarios de Filón y de los medioplatónicos, se había extendido a lo largo de toda la Patrística, incluso en el caso de Juan Damasceno. En este sentido, cabe decir que los filósofos bizantinos dan un paso más allá sobre la tradición a la hora de marcar distancia para con las doctrinas helénicas. En particular, Juan Ítalo consigue separarse de la metafísica alejandrina que aún tuvo gran influjo en Juan Damasceno, con lo que desaparece el realismo inmanente que caracterizaba la interpretación hipostática del ser particular de éste e, igualmente, desaparecen las trazas de realismo trascendente que se conservaban en la aceptación del ejemplarismo aludido.

Con una terminología predominantemente aristotélica y siguiendo los planteamientos de Porfirio sobre los universales, Ítalo se orienta hacia la solución estoica del «esencialismo óntico»,²⁰⁰ de acuerdo con la cual aquellos universales subsisten por mor de su intrínseca objetividad esencial, sin que por ello haya que admitir ni la existencia real y substancial que, según la interpretación de Aristóteles, caracteriza a las Ideas platónicas ni la función causal y creatriz que, por antonomasia, les fue reconocida por parte de los neoplatónicos tardíos.

Hemos de destacar el hecho de que el planteamiento del problema de los universales por parte de Ítalo, a diferencia de las puntuales y, sin embargo, profundas observaciones que al respecto hizo Pselo, constituye una vuelta a la explicitud con que Focio lo había abordado hacía dos siglos. También a diferencia de Pselo, cuando Ítalo recurre a la Lógica no lo hace para ofrecer un resumen de los tratados antiguos, sino para abordar cuestiones de particular dificultad. En este contexto, al igual que Focio, Ítalo tiende a despreciar el valor científico de la teoría platónica de las Ideas una vez que sabe que no pueden predicarse como ocurre con los universales aristotélicos.

Descartado el valor real de las Ideas, Ítalo estudia la naturaleza de los universales inmanentes: de las formas inmanentes a la materia y de los conceptos inmanentes al alma o intelecto que los abstrae. Frente a los pronunciamientos de la tradición más inmediata, Ítalo entiende que ambos tipos de universales se identifican realmente aunque detentan diversos grados de materialidad, separabilidad e inteligibilidad. Siguiendo de cerca de Filópono y sobre la base de Alejandro de

²⁰⁰ Sobre la interpretación de la ontología estoica como «esencialismo óntico», contrapuesto al «esencialismo alético» de Aristóteles, *cfr.* L. PEÑA GONZALO, *El ente y su ser... cit.*, pp. 81-87.

Afrodisias, Ítalo afirma la identidad real de la forma inmanente y del ser particular del que se predica unívocamente, con lo que, en realidad, suprime la naturaleza de aquélla y cancela su aspecto universal. El verdadero universal es el concepto abstracto que derivamos de los individuos particulares, aun cuando sólo haya un ejemplar como representante de una especie. Esta posición, que resultaría inconcebible en el realismo de Juan Damasceno, es, junto con la insistencia en la autonomía y objetividad de las esencias universales, el rasgo que más propiamente caracteriza la aportación filosófica que, sobre las elaboraciones de sus precedentes bizantinos, Ítalo realizó sobre la interpretación crítica de las Ideas platónicas.

CONCLUSIONES

I

Tras las investigaciones sobre los principios materiales y sobre el Lenguaje que, respectivamente, habían realizado presocráticos y sofistas, Platón, teniendo como referente las investigaciones pitagóricas sobre los números y preocupado por fundamentar científicamente el conocimiento de la naturaleza, inaugura la Dialéctica. Con ello, concede a la Filosofía sus cartas credenciales: la consideración metafísica del Lenguaje como vía privilegiada para el esclarecimiento de los principios y la subsiguiente estructuración de la ciencia como una Teología lingüística. Desde un punto de vista diacrónico, la teoría de las Ideas de Platón es una doctrina que va alumbrando paulatinamente diferentes soluciones teóricas al problema del Ser, sin que, en cualquier caso, lleguen a fraguarse dogmáticamente, como sucede con la interpretación de la ἰδέα en función del ὑποκείμενον aristotélico o de la subsiguiente necesidad religiosa helenística, que desplaza la inconsistencia del ser-aquí de la substancia (οὐσία) a la consistencia del ser-allí de la Esencia supraesencial (ὑπερούσιος οὐσία). Es cierto que Platón habla de la remitencia del ente a la Idea como a su culminación ontológica, pero sólo lo hace dialéctica y dialógicamente, en la forma de una propuesta abierta a la discusión y al buen entendimiento del Ser y de la Idea de Bien que lo fundamenta. Platón es Platón y no platonismo.

Ahora bien, en Platón, «como en hombre genial»,¹ está precontenida toda la evolución histórica de la ulterior teorización sobre las Ideas. Aún bajo la influencia del socratismo, el filósofo ateniense investiga la naturaleza de los conceptos, prestando particular atención a los problemas éticos y sin excluir la contradicción aporética con la que terminan sus primeros diálogos. Elevado a una altura suficiente como para poder observar aquella influencia junto a las aportaciones filosóficas de Heráclito, Parménides y los pitagóricos, se remonta más allá de ellos, inaugurando la «segunda navegación» (δεύτερος πλοῦς) hacia el reino de la universalidad y la inmaterialidad que caracterizan su indagación filosófica de las Ideas.² La postulación de las Ideas de la «primera ontología» platónica significó el descubrimiento filosófico del concepto de lo universal, la inmaterialidad y la causalidad, amén de otras cuestiones de normatividad ética y política.

Una de las características generales de la filosofía de Platón es su decidida apuesta por la autosuperación ética y metafísica. Así lo demuestra el estoicismo *avant la lettre* de sus pautas éticas e, igualmente, el hecho de que, apenas propuesta su formulación clásica de la teoría de las Ideas, no

¹ Transponemos a la Metafísica el comentario que, en un contexto de Filosofía política, hace A. TOVAR, *En el primer giro. Estudios sobre la Antigüedad*, Espasa Calpe, Madrid, 1941, p. 80: «En Platón, como en hombre genial, está todo».

² PLATÓN, *Phaedo* 99d: «τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν».

se dé por satisfecho con el mero hecho de su postulación, sino que sienta la necesidad de orientar el rumbo filosófico hacia la autocrítica, inaugurando con ello su denominada «segunda ontología». En *Respublica*, la misma obra donde aparece por vez primera la mencionada Idea de Bien, Platón habla del compromiso que el buen filósofo tiene para con la realidad fáctica de la que, en un principio, partió. A él mismo le ocurre como al prisionero que fue liberado de la caverna para conocer la luz inteligible de aquel radiante Sol: una vez que conoció la realidad de las Ideas, ha de volver sobre sus pasos para implantar en el mundo sensible las Leyes no escritas (ἄγραφα νόμιμα) del mundo inteligible.³ Gracias a este contraste entre teoría y práctica, la misma «segunda navegación» que había llevado a Platón a descubrir las más puras regiones del Ser termina imponiéndole la tarea de discutir autocríticamente su propia ruta dialéctica, con el feliz resultado de armonizar las esferas del Ser y Pensamiento, de la Realidad y la Verdad, en una reformulación de la teoría de las Ideas que no sólo trata de solucionar las aporías implícitas en la «primera ontología», sino que hace que esta otra «segunda ontología» avance y prefigure algunas de las interpretaciones que las escuelas filosóficas posteriores habrían de ir ofreciendo en calidad de aportaciones más o menos propias.

Ya en pleno apogeo de *Respublica*, encontramos dos elaboraciones filosóficas que suponen un avance sobre la caracterización clásica de las Ideas, en la que, básicamente y de acuerdo con *Phaedo*, se alude a las simples determinaciones de la universalidad, la inmaterialidad y la causalidad. Apenas recién establecido el rumbo de su «primera ontología», Platón comienza a virarlo, orientándolo hacia el horizonte del gran porvenir teológico que habría de ir desbrozando la tradición platónica —medioplatónica, neoplatónica, patrística, y bizantina, incluso renacentista— con la fundamentación de las Ideas sobre la Idea de Bien y con la interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios». Por una parte, al dar el paso de afianzar las Ideas sobre la causa de su ser y de su inteligibilidad, que es la Idea de Bien, y al determinar ésta por su estar «allende el Ser en cuanto a dignidad y potencia» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει),⁴ Platón inaugura, dentro del contexto disciplinar de la Teología natural, el paradigma henológico y la consiguiente teología apofática que tanto éxito habría de conocer en el neoplatonismo y en el Cristianismo de todos los tiempos. Por otra parte, lo mismo habría de ocurrir con el puntual testimonio platónico en el que llega a presentar las Ideas —el particular, la Idea de cama— como producto hecho

³ IDEM, *Leges* VII 793a: «τὰ καλούμενα ὑπὸ τῶν πολλῶν ἄγραφα νόμιμα»; cfr. SÓFOCLES, *Antígona* 454-455, ed. I. ERRANDONEA, S. I. (1964), p. 52: «ἄγραπτα κάσφαλῇ θεῶν νόμιμα».

⁴ PLATÓN, *Respublica* VI 509b.

(ἐργάσασθαι, ἀπεργάσασθαι, ἐποίησεν) por Dios,⁵ que prefigura las reinterpretaciones medioplatónicas y cristianas de las Ideas.

Tras esta «póstuma» y crítica reconsideración de las Ideas, Platón desembarca en la cosmología ejemplarista de *Timaeus*, inaugurando con ella uno de los rasgos más característicos del neoplatonismo de Plotino, Siriano y Proclo, a saber, la cualificación activa, eficiente y unificativa de la causalidad que las Ideas tienen sobre los seres sensibles que participan de ellas. No obstante la vigencia de esta filiación, el ejemplarismo de Platón no conlleva la pérdida de la autonomía ontológica de las Ideas que va implicada en la interpretación de las mismas como «pensamientos de Dios», característica del medioplatonismo y del neoplatonismo tardío. Así lo reivindicará Plotino, quien, en coherencia con su defensa del ejemplarismo genuinamente platónico, defiende la substancialidad de las Ideas y lucha por reducir al mínimo la entidad de las formas inmanentes aristotélicas.

Aun a pesar de esta diferencia fundamental con el medioplatonismo y el neoplatonismo tardío, Platón reconoce cierta presencia inmanente de las Ideas trascendentes en el mundo sensible, con lo que no sólo se adelanta a la doctrina de las formas inmanentes de Aristóteles, sino que también avanza las directrices del programa concordista medioplatónico, que yuxtapone las Ideas trascendentes y las formas inmanentes y prefigura, así, la triple clasificación alejandrina del universal. Gracias al reconocimiento de una modalidad existencial inmanente de las Ideas, Platón abre el cauce que, tras el intento plotiniano de restaurar el realismo platónico, habría de llegar hasta las investigaciones de Porfirio y la escuela neoplatónica de Alejandría sobre la naturaleza del ser particular, suscitando la preocupación por ver bajo qué modos pueden las formas universales asentarse y realizarse en la particularidad de los individuos. De hecho, las consideraciones platónicas sobre la posibilidad de la inmanencia de las Ideas llegan más allá del helenismo *stricto sensu*, puesto que la reflexión cristiana, patrística y bizantina sobre la naturaleza hipostática de los individuos se produce sobre los fundamentos filosóficos y terminológicos de Porfirio y los alejandrinos.

Como vemos, el criticismo que Platón dirige sobre su concepción de las Ideas trascendentes alumbra los visos con que pueden darse inmanentemente en los seres del mundo sensible. Ahora bien, lo mismo puede decirse con respecto a la inmanencia de las Ideas en el intelecto humano, pues en *Parmenides*, diálogo que propiamente inaugura la etapa de la denominada «segunda ontología» platónica, nos encontramos con una pasajera mención a la hipótesis de que las Ideas puedan ser meros conceptos humanos (νόημα [...] ἐν ψυχῇς).⁶ De este modo, Platón se adelanta

⁵ IDEM, *Respublica* X 597a-c.

⁶ IDEM, *Parmenides* 130e.

también al conceptualismo estoico y, junto a su genuina concepción de las Ideas trascendentes e inmanentes, nos ofrece una tematización filosófica de cada una de las modalidades de existencia del universal que habrían de ser reconocidas por la escuela de Alejandría y, a través de ella, por la gran mayoría de los filósofos bizantinos. En el mismo diálogo, Platón llega a adelantar los dos pilares de la crítica aristotélica de las Ideas platónicas que tanta trascendencia histórica habrían de tener en la filosofía platónica pagana y cristiana: su separación respecto a los seres sensibles y una versión del argumento del «Tercer hombre».⁷ Lo que, en cualquier caso, no atisbó Platón es el nominalismo de su contemporáneo Antístenes.

II

Una vez mencionados los elementos de la teoría platónica de las Ideas que más repercusión habrían de tener en su explicación histórica, así como algunas de las razones por las cuales habremos de reencontrarla «eclectizada» en los diferentes paradigmas científicos de la historia universal de la Filosofía, llegamos al siguiente corolario: no es posible conocer el desarrollo de la platónica «γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας»⁸ en el Imperio romano ni en la prolongación cristiana y oriental del mismo que fue el Imperio bizantino sin la previa definición de los movimientos esenciales que se producen en la época helenística, tardoantigua y protobizantina.

Aristóteles nos ofrece una crítica de la teoría platónica de las Ideas que, como hemos indicado, no dejó de encontrar repercusión en todas las escuelas posteriores. Así ocurre en el estoicismo y el escepticismo, pero de forma muy especial en el medioplatonismo y el neoplatonismo, que tratan de conciliar los sistemas clásicos de Platón y del Estagirita a través de diferentes tipos de concordismo. Los propios filósofos bizantinos incluyen la crítica aristotélica entre sus propias impugnaciones de la teoría platónica de las Ideas y, algunos de ellos, como Nicolás de Metona, apelarán a los argumentos del Estagirita para dar a entender que la refutación de las Ideas platónicas es un hecho definitivo. A pesar de haber estudiado en la Academia por más de una veintena de años, Aristóteles no supo asimilar la finura dialéctica de su maestro y, en general, siempre conservó la rudeza y la cerrilidad de su origen tracio. Sólo por esta razón podríamos bien comprender que Platón declinase nombrarle sucesor en su cargo de director de la Academia, prefiriendo la inspiración matematizante de su sobrino Espeusipo. Aunque, después de todo, éste suplantase las Ideas por las «οὐσίαι μαθηματικάι», siempre filósofo, como su diádoco Jenócrates, con el objeto de interpretar correctamente lo que, de forma bella y literaria, había querido decir

⁷ *Ibidem*, 132c-133a.

⁸ IDEM, *Sophist* 246a; expresión recogida en EUSEBIO DE CESAREA, *Præp. ev.* XIV, 4, 9; *Theoph. Syr.* II 48, p. 101, 2-4.

Platón. El Estagirita carece por completo de esta noble intención y, por el contrario, encontramos que en sus escritos se conduce con el tono de la burda confrontación y hasta con la despectiva y tosca vulgaridad del mundo helenístico a que él mismo dio lugar con la responsabilidad pedagógica que tuvo sobre Alejandro Magno. Así es que el Estagirita llegó a albergar la esperanza de que, en su círculo peripatético, se aceptara la invitación a burlarse de la postulación platónica de las Ideas: «τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματα τε γὰρ ἐστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν».⁹ No deja de tener importancia el hecho de que tal invitación se encuentre en una obra como *Analytica posteriora*, uno de los tratados lógicos dedicados a restringir la verdad a un reino esencialista desvinculado de la realidad substancial de los compuestos hilemórficos. Sin embargo, pese a todos los artificios que inventa para romper el vínculo que Platón había establecido entre las esferas de la existencia y la verdad —así la reducción del paradigma henológico al paradigma ontológico, la modalización del Ser a través de su tipificación por diferentes respectos o «en cuantos», en función de las categorías y de los pares duales potencia-acto, materia-forma, etc.—, Aristóteles no puede dejar de conferir cierto viso de referencialidad alética a los «τερετίσματα» a los que pretendía reducir el ser de las Ideas. Descuidó el hecho de que, al querer reirse de las Ideas platónicas, tendría que haber tomado a chanza su propia concepción de la Lógica, que, según su propio criterio, es el único reino susceptible de verdad o falsedad. Dejando a un lado el quimérico reino de las substancias segundas, se da el caso de que el Estagirita atestigua una clara impronta platónica en los aspectos decisivos de la metafísica de la substancia primera, la misma que tan duras críticas habría de cosechar entre platónicos «*tout à fait*» como Plotino y Porfirio. Así sucede con la identidad entre esencia y existencia que puede leerse en el predominio metafísico que, en última instancia, tiene la forma substancial sobre la materia y hasta sobre el compuesto hilemórfico en su conjunto. En realidad, Aristóteles fracasa en la dogmatización de su problemática y contradictoria definición de la substancia primera. Estas incoherencias no sólo fueron denunciadas por el neoplatonismo de la Tardoantigüedad, sino también por el genio del cristianismo bizantino. Así ocurre en el caso del patriarca Focio, que, aun dejando que su propio pensamiento basculara hacia la filosofía peripatética, llamó la atención sobre la inconsistencia aristotélica de la adjetivación entre substancia primera y substancia segunda. En verdad, mala la hubo el Estagirita cuando, llevado por la rivalidad contra su maestro, el afán de sistema y la pretensión de excluir la contradictorialidad de lo real, pretendió suplantar la causalidad formal platónica de lo Ejemplar (τὸ παραδειγματικόν) por su propia concepción de la causalidad formal, que es específica (ἡ εἰδική αἰτία). El propio Miguel Pselo, que no dudó en criticar la interpretación autosubsistente (αὐθύπαρκτον) de la οὐσία

⁹ ARISTÓTELES, *Analytica posteriora* I 22, 83a

que se había auspiciado en círculos peripatéticos, tomaría nota de aquella pretensión aristotélica, aprovechando para explicar que ambos tipos de causalidad, coincidiendo en ser formal, no son equiparables.

La época helenística se caracteriza por el criticismo que las diferentes escuelas lanzan contra los sistemas de Platón y Aristóteles. Como acabamos de ver, fue Platón el primer crítico de su teoría de las Ideas. Sin embargo, llama la atención el hecho de que Antístenes enunciase su nominalismo lingüístico contra las Ideas siendo contemporáneo a Platón y profano respecto a la Academia. De todo ello tuvieron clara conciencia los filósofos bizantinos, como, de forma particularmente notoria, lo demuestran los casos de Focio y de Juan Ítalo, que cimientan su propio conceptualismo sobre la base de una firme crítica y refutación del nominalismo sofístico y del escepticismo pre-cínico de quien fuera maestro de Diógenes de Sínope.

Otra fue la suerte que, en la historia de la crítica de las Ideas platónicas, correspondió al dogmatismo materialista, cuyo desarrollo teórico habría de discurrir por dos vías irreconciliables entre sí. Por una parte, el sensualismo de Epicuro no podía triunfar históricamente, ya que se dispone a resolver la problemática de las Ideas mediante disolución del problema, que, sencillamente, no encuentra lugar dentro de su gnoseología. En cambio, gracias a que varios aspectos del racionalismo estoico se infiltraron desde edad temprana en el medioplatonismo, sus conceptualizaciones no dejaron de estar presentes en los posteriores desarrollos del neoplatonismo, tanto en el auténtico de Plotino como en el tardío de Atenas y de Alejandría. La claridad con que el descriptivismo lógico de los estoicos se oponía al esencialismo aléctico del perípato y el sentido común con que su materialismo se oponía a la metafísica aristotélica de la primera substancia —también denostada por la teología cristiana más propia, aunque asimilada en las conceptualizaciones de los más esforzados teólogos creacionistas latinos medievales— ayudaron a que su conceptualismo generalista perviviese tanto en la Patrística como en la filosofía bizantina, desempeñando en ambos ámbitos una función vertebral sujeta sólo a las oscilaciones de las contingencias y de las argumentaciones *ad hominem*, que, según la circunstancia y la orientación personal del autor pertinente, podían inclinarla, en mayor o menor grado, ora al platonismo ora al aristotelismo. Éste es el origen del eclecticismo histórico que se pone de manifiesto tanto en las elaboraciones postclásicas tardoantiguas como en las bizantinas. La escuela estoica no sólo criticó las Ideas platónicas, sino también dos teorías que Aristóteles había levantado contra el realismo de su maestro, a saber, la metafísica de la substancia primera y la teoría de la definición específica. En efecto, se da el caso de que los estoicos, influidos por el nominalismo de Antístenes, rechazaron el esencialismo —así como el principio de necesidad y de jerarquía de las propiedades

de los seres— que Aristóteles había introducido en su teoría de la definición sobre la base platonizante de la primacía ontológica de la forma substancial en su interpretación del ser particular como compuesto hilemórfico. En lugar de la concepción necesaria de la esencia propugnada por el Estagirita, los estoicos proponen una teoría descriptiva de la esencia que se apoya en los principios de un radical materialismo ontológico, frontalmente opuesto a la vena inmaterialista del platonismo. Por otra parte, los estoicos, siguiendo en esto a Aristóteles, rechazan la identificación que el realismo platónico había establecido entre existencia y verdad, y suplantán la teoría platónica de las Ideas con su propio esencialismo óntico, de acuerdo con el cual los universales son conceptos significados o predicados por una clase de entidades incorpóreas, la de lo Dicho (λεκτόν), que, sin existir (ὑπάρχειν) realmente como quería Platón, no se reducen, sin embargo, a la pura nada, sino que detentan un grado ínfimo de ser por el que es legítimo afirmar que subsisten (ὑφίστάναι) objetivamente como si fueran algo (ὥσανεί τινα). Ésta es exactamente la posición que, en general, defienden los filósofos bizantinos: la misma que hemos encontrado expresamente reelaborada y discutida por Focio; la misma que a Juan Ítalo le valió la injusta acusación de aceptar «las Ideas platónicas como verdaderas». Pese a lo que pudieran dar a entender los jerarcas de la Ortodoxia bizantina, la reinterpretación estoica de las Ideas se caracteriza por una crítica frontal y radical de los planteamientos clásicos de Platón y Aristóteles que, sin embargo, no implica un rechazo absoluto de los mismos, sino sólo una reformulación crítica de aquéllas dirigida por los principios de su propia ontología materialista y de su gnoseología racionalista.

En tierra de nadie, a caballo entre el criticismo helenístico y la escolástica neoplatónica de la época imperial, se halla el denominado *medioplatonismo*, que da respuesta a la sentida necesidad de una teología natural positiva y rescata las Ideas platónicas del criticismo helenístico, inaugurando la interpretación de las mismas como «pensamientos de Dios», fórmula que habría de mantenerse vigente durante toda la época posterior, con la única excepción del rechazo del ejemplarismo filoniano por parte de Plotino y de las diferentes críticas y matizaciones de que fue objeto por parte de los filósofos bizantinos. El hecho de que Filón de Alejandría sea, al día de hoy, la fuente más antigua en la que está atestiguada esta interpretación de las Ideas platónicas no quiere decir que este autor hebreo fuera el primero en formularla. De acuerdo con nuestro punto de vista, entendemos que la lógica interna de la filosofía helénica contaba con los elementos suficientes como para alcanzar, por su propia cuenta, la interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios». El *medioplatonismo* fue el primer movimiento filosófico que se propuso la finalidad de conciliar las filosofía de Platón con la de Aristóteles y que se dispuso a hacerlo combinándolas con elementos de las escuelas helenísticas. Es el caso de los *σπερματικοὶ λόγοι* del estoicismo, que de ellos pasarían a Filón y de éste a Plotino, los neoplatónicos tardíos y los filósofos bizantinos. Uno

de los resultados de esta combinación que más trascendencia histórica habría de encontrar es el denominado proceso de «multiplicación del universal» por el que, *e. g.*, Alcino, yuxtapone las Ideas platónicas trascendentes junto a las formas aristotélicas inmanentes y los mencionados λόγοι de la tradición estoica, sentando las bases de la triple clasificación alejandrina de las modalidades de existencia del universal (πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς πολλοῖς, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) que tan decisiva habría de ser a la hora de marcar las pautas del plantemiento medieval de los universales, tanto para los filósofos bizantinos como para los latinos. Otro de los resultados que arrojó aquel concordismo medioplatónico de Platón y Aristóteles sobre la interpretación de las Ideas platónicas, la ya mencionada interpretación de las mismas como «pensamientos de Dios» (νοήματα θεοῦ) que encontramos en autores del s. II como Albino y Alcino y que habría de ser objeto de denuedo para Aretas, es el resultado de combinar el Demiurgo platónico de *Timaeus* con el Motor inmóvil aristotélico junto a la interpretación del Intelecto demiúrgico en función de la doctrina psicológica aristotélica que, en *De anima*, identificaba intelección con Inteligible y que, en condescendencia a los platónicos, reconocía el intelecto —humano— como el lugar de las especies (τόπος εἰδῶν).¹⁰ Sobre esta base genealógica, la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» puede comprenderse, cabalmente, como una elevación teológica de la reducción antropológica que, con la prudencia de no caer en el psicologismo de Antístenes, habían operado los estoicos sobre las Ideas platónicas al concebirlas como «ἐννοήματα ἡμέτερα». Con independencia de la coherencia helénica del medioplatonismo, es cierto que varios autores de esta escuela se vieron además influidos por la interpretación filónica de las Ideas y que, incluso, aunque ya dentro de la teología cristiana —tanto durante la Primera Patrística y la filosofía protobizantina—, aquel teólogo hebreo que se había servido de la filosofía helena en calidad de *ancilla theologiae* para establecer la doctrina oficial del creacionismo del *Vetus Testamentum* pasó a disfrutar de mayor éxito histórico que el que estaba reservado a los medioplatónicos. Baste el caso de Focio, que en *Bibliotheca* apadrina al teólogo hebreo como si se tratase de un «cristiano», si bien no deja de criticar el injerto de las Ideas platónicas en su teología de la Creación. En cualquier caso, la orientación cosmológica y teológica que los medioplatónicos imprimieron al curso de la filosofía helénica coincidía con la que, por su parte, había inaugurado Filón en el contexto de una teología veterotestamentaria elaborada auxiliar e instrumentalmente con concepciones platónicas, aristotélicas y estoicas.

Una vez arribados a la época imperial encontramos, en primer lugar, un esfuerzo por superar el criticismo negativo del escepticismo y ahondar en la combinación de las teorizaciones

¹⁰ IDEM, *De anima* III 429a.

helenísticas con el progresivo afianzamiento que la teología natural del medioplatonismo iba experimentando por sí misma y que habría de ir a parar en los diferentes tipos de neoplatonismo. En segundo lugar, la época imperial da a luz el acontecimiento que habría de garantizar la pervivencia de la metafísica platónica por largos siglos, a saber, el nacimiento de la teología cristiana de la primera Patrística. Desde el siglo II d. C., en el que Amonio Saccas imparte sus lecciones en Alejandría a Plotino y a Orígenes, hasta el siglo VI, en el que la escuela neoplatónica de Alejandría es clausurada en el mismo momento que la escuela neoplatónica de Alejandría llega a su plenitud, convivirán dos tradiciones distintas, la pagana y la cristiana, viéndose obligadas a establecer fuertes combates o íntimas colaboraciones, según la circunstancia.

Plotino es consciente de que la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios» supone la pérdida de su autonomía ontológica y de que tal concepción va directamente contra la genuina metafísica de Platón. Con el objeto de restaurar los planteamientos originales de su maestro espiritual, denuncia la responsabilidad que la filosofía aristotélica aceptada por los medioplatónicos había tenido en este proceso de desubstanciación teológica de las Ideas y, en consecuencia, critica varios postulados aristotélicos, con especial denuedo contra la metafísica de la substancia primera. Plotino refuta la doctrina de las formas inmanentes mediante su interpretación del ser particular como agregado de propiedades (ἰδιότητων ἀθρόοισμα) o concurrencia de cualidades (συνδρομή τῶν ποιοτήτων) que reencontramos en Porfirio y Dexipo, en autores cristianos como Orígenes, los Capadocios, Juan Damasceno y en filósofos bizantinos como Aretas, Pselo o Juan Ítalo. Por otra parte, al asimilar la doctrina estoica de los σπερματικοὶ λόγοι y al situarlos en el Alma, entre las Ideas trascendentes del Intelecto y el reducto que en los agregados de cualidades podía quedar de las formas inmanentes aristotélicas, acentúa la trascendencia de aquéllas, separándolas todo lo posible con respecto a los seres sensibles. Ahora bien, Plotino recibe la doctrina estoica de los σπερματικοὶ λόγοι con la mediación de Filón y su teología de la Creación; además, nunca pudo desentenderse del poso medioplatónico de las lecciones que recibió de parte de Amonio Saccas cuando éste aún profesaba el cristianismo. Estos dos factores impidieron que el filósofo de Licópolis pudiera liberarse de varios filosofemas aristotélicos, por muy denodado que fuese el rechazo de la filosofía aristotélica en general y, así, vemos que tanto su teoría de la unimultiplicidad del Intelecto, de acuerdo con la cual se da una identidad absoluta entre éste y el conjunto del νοητὸς κόσμος que constituyen las Ideas en su conjunto, como su interpretación de cada Idea como un νοῦς particular, si bien no llevan aparejada la desubstanciación de las Ideas implicada en la fórmula medioplatónica de los «pensamientos de Dios», representa una posición intermedia entre los extremos de la genuina autonomía ontológica que Platón reconoció a las Ideas y la mencionada desubstanciación. En definitiva, podemos decir

que Plotino hace virar el rumbo de la interpretación medioplatónica de las Ideas hacia la originaria concepción platónica, pero que, a pesar de la lucidez con que se opone a Aristóteles —refutando pormenorizadamente la metafísica de la substancia primera y suplantándola por la de la interpretación del ser particular como agregado o concurrencia de cualidades—, a los estoicos —*e. g.*, al negar que haya una categoría suprema de los seres (τὸ)—, y a los medioplatónicos —al rechazar la interpretación de las Ideas como meros «pensamientos de Dios»—, y a Filón de Alejandría —al rechazar el ejemplarismo de un Dios voluntarista que se sirviese de las Ideas como de meros instrumentos formales—, es deudor de todos ellos y no consigue una restitución plena de la metafísica platónica. Dicho esto, no debemos subestimar su vocación de purismo filosófico, que no volverá a encontrar igual ni en el neoplatonismo de Proclo ni en el de Pletón, que detrás del suyo fueron los más decididos intentos de recuperar el platonismo primitivo.

Plotino representa el estadio prístino del neoplatonismo. Después de él, el afianzamiento de la tendencia escolástica que tiene lugar en esta escuela va complicando sus sistemas metafísicos y cada vez se hace más difícil la paridad entre Platón y exégesis platónica. Ahora bien, lo que se pierde de autenticidad es lo que, proporcionalmente, se gana en claridad. Decía Hegel que Plotino no alcanzó a manejar la Diáléctica con precisión, sino que, en comparación con la de Proclo, aún permanecía en la oscuridad. El progreso escolástico y dialéctico que tiene lugar entre Plotino, por una parte, y las escuelas neoplatónicas de Atenas y de Alejandría, por otra parte, no puede explicarse sin el esfuerzo de precisión y de síntesis que Porfirio, el más conocido de los discípulos de Plotino, realizó tanto sobre la metafísica neoplatónica de su maestro como sobre la lógica aristotélica que, fundada en la consideración extensiva de géneros y especies, el mismo Plotino había aplicado a las relaciones de intensión que, ya por sí, se daban entre las Ideas. Por una parte, Porfirio nos ofrece un *précis* de la metafísica plotiniana del Inteligible en *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, obra muy bien conocida por filósofos bizantinos como Pselo, que es responsable de habernos conservado algunas de las sentencias que componen la obra, y Juan Ítalo, que en su propia solución al planteamiento porfiriano de los universales utiliza continuamente algunas de las categorías filosóficas inauguradas en la obra, como, *e. g.*, los tipos de incorporeidad —«en sí», «por participación» y «por accidente»—. Por otra parte, en *Isagoge*, su obra más conocida, Porfirio nos ofrece otro *précis*, esta vez sobre la teoría de la demostración científica aristotélica, más tarde conocida como «Lógica». Llevado del mismo afán pedagógico que le hizo escribir estas obras, dedica comentarios a Platón y a Aristóteles: así lo demuestra la conservación de *In Platonis Parmenidem commentaria* y de *In Aristotelis Categorías expositio per interrogationem et responsionem*. Si a esta equilibrada relación de títulos añadimos otros como de los muchos que

escribió, como, *e. g.*, *Vita Plotini* y *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα* se echa de ver que la orientación filosófica que asumió como filósofo fue netamente neoplatónica. Algunos de los estudios sobre *Isagoge* suelen despachar la cuestión de la interpretación de los universales por parte de Porfirio con el silencio pedagógico que el filósofo de Tiro guarda al respecto en esta obra. Sin embargo, la misma forma en que deja planteado el denominado «problema de los universales» y varias consideraciones que hace puntualmente en su explicación de los cinco predicables permiten ver con cierta claridad su personal adhesión al realismo plotiniano. Lo que de esta claridad se echa en falta es lo mismo que Porfirio quiso dejar implícito para no complicar a sus discípulos el aprendizaje práctico del manejo de la lógica aristotélica. De hecho, gracias a la autorreferencia que encontramos en su *Vita Plotini*, sabemos que, antes de dejar discurrir su propio pensamiento por las vías de su maestro Plotino, Porfirio mantuvo, en contra de éste y por algún tiempo, la tesis más próxima al realismo platónico que podía formularse, a saber, la de la prioridad ontológica de las Ideas con respecto al Intelecto. Es más, como se pone de manifiesto en *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα* con mayor explicitud que en *Isagoge*, su concepción del ser particular, a la vez que sienta las bases hipostáticas que serán explotadas por la Patrística, la escuela neoplatónica de Alejandría y Juan Damasceno, está de acuerdo con el programa plotiniano de la refutación de la metafísica aristotélica de la substancia primera. Porfirio tematiza neoplatónicamente la cuestión de la identidad entre forma inmanente e individuo, asumiendo la identidad aristotélica entre forma inmanente y singular, pero eliminando la preeminencia ontológica que Aristóteles concedía a la forma sobre la materia y el compuesto. En definitiva, tanto por su concepción realista de los Inteligibles como por su interpretación de la naturaleza de los seres particulares en tanto que agregados de propiedades, no hay lugar para hablar de «nominalismo» en Porfirio, ni siquiera en *Isagoge*. Recupera la cuestión de la materialidad estoica y éste es uno de los elementos filosóficos que más relevancia filosófica tiene dentro de la resabida proyección histórica que tuvo su propio planteamiento del problema de los universales de *Isagoge*. Planteamiento implícitamente resuelto en esta obra y explícitamente contestado en el resto de obras que hemos mencionado.

A diferencia de lo que ocurre con el realismo de Plotino y Porfirio, el neoplatonismo tardío de la escuela de Atenas y el de la escuela de Alejandría vienen a legitimar la dessubstanciación eidética implicada en la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios», sirviéndose para ello de una nueva fórmula, la de las «Ideas creatrices» (δημιουργικαὶ ἰδέαι), que son trascendentes e inmanentes a la vez. También al igual que los medioplatónicos, los neoplatónicos tardíos de ambas escuelas atribuyen esta versión ontológicamente degradada de las Ideas al propio Platón, consolidando una «malinterpretación» que es denunciada con lucidez crítica por Filópono y que reaparecerá en los filósofos bizantinos, sin

conocer solución de continuidad hasta el rechazo de la triple clasificación alejandrina del universal por parte de Pletón.

Siriano, maestro de Proclo y de Amonio de Hermias, actualiza el programa concordista entre las filosofías de Platón y Aristóteles que el medioplatonismo había inaugurado. Es él quien acuña el concepto de Ideas creatrices y quien hace que perviva en las escuelas dirigidas por Proclo, en Atenas, y por Amonio, en Alejandría. Dentro de este marco, Siriano trata de suplantar las formas inmanentes aristotélicas por la versión inmanente de las Ideas trascendentes que representan los λόγοι. Este tipo de concordismo que, en principio, procede como una neoplatonización de Aristóteles, tuvo por consecuencia el resultado inverso, tal como se pone de manifiesto en la transferencia de la causalidad eficiente que los λόγοι desempeñan en la cosmología del mundo sensible a las Ideas trascendentes. Es cierto que ya Plotino había cualificado a las Ideas del Intelecto por determinaciones cosmológicas y para-biológicas —tales como, *e. g.*, son la actividad, el pensamiento y la vida— pero, a pesar de esta cualificación de las Ideas, Plotino había sido muy explícito a la hora de rechazar el ejemplarismo medioplatónico y filoniano. Lo contrario ocurre en Siriano y, a partir de él, en el más destacado diádoco de su escuela, Proclo, y en todos los comentadores neoplatónicos de Alejandría, como Amonio, Elías y David. En definitiva, el vínculo que Siriano establece entre ontología y gnoseología, persiguiendo en principio el fin de platonizar a Aristóteles, termina aristotelizando a Platón debido al lastre del programa de concordismo medioplatónico que, de este modo, triunfa sobre las reivindicaciones puristas de Plotino y de Porfirio y consigue restaurar la vigencia del ejemplarismo y la consiguiente desubstanciación de las Ideas platónicas.

Proclo permanecerá fiel a su maestro en este respecto, sólo que introduciendo nuevos factores de complejidad. Si es cierto que la dialéctica de Proclo es más clara y precisa que la de Plotino, también es verdad que resulta mucho más compleja, aun cuando el filósofo de Licópolis ya hubiera bosquejado, en un contexto neopitagórico, las Hénadas que, generalmente, reconocemos como una de las innovaciones del neoplatonismo procliano.¹¹ Proclo no duda en subordinar las Ideas a las Hénadas que se hayan inmediatamente después de la absoluta trascendencia del Uno. No ha de extrañarnos que el par de conceptos pitagóricos de el Límite y lo Ilimitado le sirvan, respectivamente, para definir la limitación formal del Ser y la fuerza que es limitada, sin coincidir ésta con la materia inteligible de Plotino, que el gran diádoco ateniense rechaza. La acentuación de la trascendencia de las Hénadas, que ahora cobran protagonismo sobre las Ideas, se logra, en parte, por medio de la concepción fractal de las tríadas del mundo inteligible y, en parte,

¹¹ PLOTINO VI 6, 10.

por medio de descomposición del Intelecto plotiniano en tres esferas jerárquicamente subordinadas entre sí, a saber, el Intelecto imparticipable, el Intelecto participable y el Intelecto participado. El Demiurgo ya no es el Alma, como sucedía en Plotino, sino que coincide con los diversos Intelectos, en función del grado ontológico considerado. Esta nueva contrariedad impuesta al sistema plotiniano conlleva la identidad entre la causalidad eficiente del Demiurgo y la causalidad formal de las Ideas de los Intelectos y, además de una revalidación de la clasificación aristotélica de la causalidad, significa un ascenso axiológico del rango ontológico del operario cósmico, sensiblemente desprestigiado tanto en Platón —frente a la Idea de Bien y la prioridad ontológica de las Ideas— como en Plotino —frente a la superioridad del Intelecto—. La altura ganada por el Demiurgo es directamente proporcional al gravamen medioplatónico de la genuina metafísica platónica.

También gracias al influjo de Siriano, este ejemplarismo desubstancializado de las Ideas creatrices se mantiene igualmente vigente en la escuela neoplatónica de Alejandría, fundada por Hermias, compañero de estudios de Proclo en la escuela de Siriano, y consolidada por su hijo Amonio de Hermias. Éste y sus discípulos, Elías y David, están directamente influidos por Porfirio, tal como lo demuestra el hecho de que respondan filosóficamente al problema de los universales planteado en *Isagoge*. Su aportación más singular a esta cuestión es la aplicación de la modalización aristotélica del ser a la esencia y la existencia de los universales, con el resultado de la denominada triple clasificación alejandrina del universal. Como ocurre en Proclo, la vigencia del ejemplarismo medioplatónico en los alejandrinos tardíos testimonia, en última instancia, la trascendencia histórica de la filosofía aristotélica. Así lo demuestra, por una parte, el hecho de que, en la misma triple clasificación que pretende aunar el eco desubstancializado de las Ideas platónicas con las formas inmanentes aristotélicas y los conceptos estoicos, los universales $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ y $\epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$ basculen en torno al quicio del universal $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$. Las indagaciones alejandrinas sobre la naturaleza de este último tipo de universal, guiadas por los principios con que Porfirio había avanzado la concepción hipostática de los seres individuales, desembocan en la concepción de la substancia como $\alpha\upsilon\theta\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\kappa\tau\omicron\nu$ que habría de ser recogida acriticamente por Juan Damasceno, que es mencionada por Focio y sólidamente criticada tanto por Miguel Pselo como por Juan Ítalo. Tal es el contexto en el que, gracias al conceptualismo de Filópono, cristiano converso en el seno de la escuela de Amonio e inspirado al respecto tanto por Aristóteles como del *quasi*-nominalismo de Alejandro de Afrodisias, se fragua la misma posibilidad de interpretar en universal como entidad individual, particular y material que, para sorpresa de muchos, habrá de reivindicar Juan Ítalo al final de la primera época de esplendor de la filosofía bizantina. Esta progresiva liberación del materialismo que va interpretando a Aristóteles según las diferentes pautas de

Alejandro de Afrodiasias, Porfirio, los alejandrinos y, muy especialmente, Filópono es la que, tras el giro hacia el realismo inmanente que Juan Damasceno introduce en su propia tematización filosófica de la hipóstasis, no sólo explica la posición de Juan Ítalo sobre los universales, sino también la de Focio, que, como veremos, toma como categoría central de su análisis la corporeidad, recuperando en la tradición medieval la cuestión de origen estoico que había sido introducida por Porfirio en el plantemiento del problema de los universales de *Isagoge*.

El mismo sentido aristotelizante de la preeminencia estructural del universal $\pi\rho\acute{o} \tau\acute{\omega}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ se incluye en la alegoría del anillo que los alejandrinos acuñan con el objeto de mostrar gráficamente el significado de aquella abstracta clasificación. En tal alegoría, el sentido paradigmático del universal $\pi\rho\acute{o} \tau\acute{\omega}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ conlleva una reducción de su estatuto ontológico a imagen muy semejante a la que, en el contexto de la Patrística, había inaugurado poco antes Cirilo de Alejandría. Teniendo en cuenta esta circunstancia junto a la de la conversión cristiana de Filópono, no ha de extrañarnos que algún copista bizantino posterior encontrase vía expedita para escribir unos escolios a *Astronomica* de Arato en los que se establece una relación directa entre el universal $\pi\rho\acute{o} \tau\acute{\omega}\nu \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ de la triple clasificación alejandrina y la interpretación cirílica de las Ideas como «predeterminaciones» que se prestaba a equiparar Paradigma e imagen.¹²

En definitiva, la pervivencia de esta última interpretación en Pseudo-Dionisio Areopagita y en Juan Damasceno nos permite concluir que el abundante recurso a la triple clasificación alejandrina del universal por parte de filósofos bizantinos como Focio, Aretas y Juan Ítalo significa una en ellos una voluntad hermenéutica de proceder a la interpretación de la teoría platónica de las Ideas bajo el imperio de las directrices peripatéticas que habían servido de base al cristianismo hipostático de Filópono y al cristianismo paradigmáticamente desustanciador del escoliasta bizantino.

III

La segunda característica general de la época imperial es el nacimiento de la primera teología cristiana, la Patrística. Para ella, más que para los autores medioplatónicos, fue decisiva la teología de la Creación de Filón de Alejandría. Al igual que éste, los Padres de la Iglesia consideran *Vetus Testamentum* como texto religioso. Además de las alusiones a la Creación de *Psalmi*, *Proverbia* y *Sapientia Salomonis*, *Genesis* es el libro veterotestamentario que funda con mayor detalle lo que, en lenguaje filosófico, podría denominarse «cosmología judeocristiana».

¹² cfr. Appendix a ARATO, *Astronomica* [in appendice codicis Scorialensis Σ III 3, f. 53^r, 40-41], ed. J. MARTIN (1974), vol. II, p. 557: «τὰ γένη ἢ πρὸ τῶν πολλῶν, οἷον οἱ δημιουργικοὶ καὶ σπερματικοὶ τῶν ὄντων λόγοι, ἢ γοὺν οἱ προορισμοὶ καὶ αἱ προγνώσεις τοῦ θεοῦ τῶν ὄντων. περὶ ταῦτα τὰ πρὸ τῶν πολλῶν γένη καὶ εἶδη καταγίνεται ὁ θεολόγος φιλόσοφος».

Precisamente aquí se dice que, en los días tercero, quinto y sexto de la Creación, Dios hizo a los seres del Reino vegetal y del Reino animal «κατὰ γένος» o «κατὰ γένη», de forma distinta a lo que ocurrió con la Creación del hombre, que fue realizada «κατ' εἰκόνα θεοῦ». Este punto de partida predispuso a Filón y a los Padres a simpatizar con la doctrina de las Ideas platónicas. Ahora bien, el genio del Cristianismo, al oficializar las directrices hermenéuticas filonianas, no sólo tuvo cuidado de que en ningún caso las Ideas fueran aceptadas con el significado de los sistemas filosóficos paganos, sino que la notable transformación operada sobre su naturaleza tuvo consecuencias permanentes en muchos de aquellos sistemas. Así se pone de manifiesto con la hipotética influencia de Filón en los medioplatónicos y con los probados influjos que aquél y el eventual cristianismo de Amonio Saccas tuvieron sobre Plotino, que, gracias a él, se transmitirían dentro de su largo radio de acción sobre el neoplatonismo posterior. Tanto Filón como los Padres debían de salvaguardar el libre arbitrio con que Dios crea el mundo, lo que les invitaba a subordinar la entidad de las Ideas a la voluntad y a la jurisdicción divina. Por otra parte, el hecho de que, también de acuerdo con *Genesis*, en el primer, segundo y tercer día de la Creación, Dios instituyese la naturaleza de las Creaturas inertes mediante la imposición de sus respectivos nombres —*e. g.*, de la luz, a la que llamó (ἐκάλεσεν) «día», y de la tiebla, a la que llamó «noche»— disponía a Filón y a los Padres a rechazar cualquier interpretación exclusiva y absolutamente nominalista de los universales.

Constreñidos por ambos principios, la cosmología judeocristiana oficial tiende, por una parte, a subordinar las Ideas a Dios mediante su interpretación como «pensamientos» suyos —fórmula ya presente en Filón, y postulada, entre otros Padres, por Pseudo-Justino— y, por otra parte, mantiene un conceptualismo que, como ocurría en el esencialismo óntico de los estoicos, salva la subsistencia y la objetividad esenciales de las Ideas sin hacer de ellas entidades reales con existencia propia. Esta precaución, que puede entenderse como una consecuencia directa de la majestad y del voluntarismo del Yahvé,¹³ encuentra su fundamentación teológica en la interpretación filosófica del Dios veterotestamentario como existencia y voluntad absoluta. El ente particular debe su ser a Dios y a la decisión divina de crearlo en su singularidad individual. Esta singularidad, en la medida en que depende absolutamente del arbitrio de la voluntad divina, detenta un grado de contingencia mucho mayor que el que va implicado en el reconocimiento de sucesos fortuitos por parte de las filosofías de Aristóteles y de Epicuro, en las que todo discurre dentro del orden natural. El creacionismo religioso impone la nueva tarea de distinguir filosóficamente la existencia absoluta de Dios de la existencia contingente de los seres particulares.

¹³ *Exodus* 3, 14: «καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν».

Es en el paulatino desarrollo de la teología patristica donde progresivamente se va alcanzando la solución a este problema, que consiste en postular, por una parte, la identidad real entre la existencia y la esencia en Dios y, por otra parte, la correspondiente distinción real entre la existencia y la esencia de las Creaturas. La identidad real de existencia y esencia en Dios quiere decir que la existencia es el carácter propio y exclusivo del ser de Dios, de la misma manera que su modo propio de ser consiste en existir. Así, se restringe la propiedad del concepto de existencia al ser de Dios, que queda reservada a él en calidad de esencia, y se impide que la esencia de los seres particulares suponga coherción alguna para que Dios los traiga a la existencia. Si es cierto que, por una parte, la solución de afirmar la identidad real entre la existencia y la esencia de Dios implicaba concebir antiplatónicamente las Ideas, de forma desubstancia y como Creaturas, por otra parte, asumía uno de los principios fundamentales del platonismo en general y de la teoría platónica de las Ideas en particular, a saber, la autopredicación de la propiedad de la existencia respecto de la Existencia misma, como en Platón ocurre con la propiedad que respresenta una Idea determinada y esa misma Idea. Del mismo modo que Dios posee exclusiva y absolutamente la propiedad de la existencia, distinguiéndose en ello de las Creaturas, las Ideas platónicas poseen sus respectivas propiedades de un modo más radical y originario que el que pueden hacerlo los seres sensibles que participan de las Ideas, recibéndolas sólo parcialmente. Dios se posee a sí existencialmente de modo que en él la propiedad de la existencia es genuinamente autopredicativa, del mismo modo como cada Idea platónica se posee a sí esencialmente para que su esencia sea originariamente autopredicativa. Esta filiación platónica de la concepción de la existencia divina hizo que tanto la teología patristica como la filosofía protobizantina experimentasen una proclividad a validar el paradigma henológico sobre el ontológico y a simpatizar generalmente con la teoría platónica de las Ideas.

Como decimos, la reserva de la categoría de la existencia a Dios implica su exclusión en el reino de las Creaturas, que la obtienen gracias a la voluntad divina. Esto mismo es lo que sucede en la doble fase existencial que Filón atribuye al mundo inteligible por él inaugurado. Filón distingue una primera fase de existencia de las Ideas, en la que quedan reducidas a su esencia como pensamientos eternos de Dios, de una segunda fase de existencia, que comienza en el primer día de la Creación cuando las Ideas adquieren subsistencia real y son agrupadas en el mundo inteligible, al que Filón se refiere como «más antiguo hijo de Dios» (πρεσβύτερον υἱὸς θεοῦ),¹⁴ anticipando con ello la interpretación paulina del Λόγος cristiano como «primogénito de toda Creatura» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως).¹⁵ De acuerdo con el teólogo hebreo, las Ideas, agrupadas en el

¹⁴ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod Deus sit imm.* 31.

¹⁵ PABLO DE TARSO, *Epistula ad Colossenses* 1, 18.

νοητὸς κόσμος, se identifican con el Λόγος, que es el correlato teológico de la Σοφία veterotestamentaria de *Proverbia* y *Psalmi* que sirve a Dios como instrumento de para la Creación. Este mundo inteligible de Filón constituye la matriz del ejemplarismo judeocristiano de todos los tiempos, que se caracteriza por redoblar la desubstanciación que, dentro de la lógica filosófica del medioplatonismo, ya iba implicada con la interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios». En efecto, para Filón las Ideas son «pensamientos de Dios» en la primera etapa de su existencia y, en la segunda, sólo subsisten como Paradigmas a condición de que, a la vez, su naturaleza sea quede reducida al estatuto de meras «imágenes» (εἰκόνες). Esta doble concepción de las Ideas como παραδείγματα y εἰκόνες se basa en la interpretación de las mismas como λόγοι contenidos en el Λόγος, que, de acuerdo con la tradición veterotestamentaria, es «εἰκόνα θεοῦ». El resultado filosófico de tal concepción es un ejemplarismo que, en comparación con el genuinamente platónico, podríamos calificar de «débil», porque, como vemos, da un paso ulterior en la desubstanciación de las Ideas al que ya había dado el medioplatonismo, donde la fórmula de los «pensamientos de Dios» no impedía que la Idea, investigada en sí misma, fuera substancia (ἐστι δὲ ἰδέα [...] πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία).¹⁶ A este respecto, es muy significativo que, como recuerda Pselo,¹⁷ Proclo, a la vez que reformulaba y validaba la desubstanciación medioplatónica de las Ideas al servicio de un ejemplarismo «fuerte» con su interpretación como «Ideas creatrices», protestase contra la ecuación filoniana y patrística que identifica Paradigma e imagen.¹⁸

Además del refuerzo de la desubstanciación de las Ideas que supone la ecuación de identidad entre Paradigma e imagen, Filón realiza otras operaciones filosóficas destinadas al mismo fin. Tal es el caso de la concepción potencial de las Ideas como δυνάμεις, que abre la senda teológica que conduce a la doctrina de las Potencias o Energías divinas de los Capadocios y que, tras su recepción en Juan Damasceno y en Máximo el Confesor y antes de que se convirtiera en el principal objeto de disputa entre hesicastas palamitas y humanistas antipalamitas, alcanza su punto álgido en la ecuación tomista que identifica *forma* y *essentia* con *potentia*, que invierte la raíz platónica de la metafísica aristotélica, que identificaba μορφή y εἶδος con ἐνέργεια. Otra de las operaciones legadas por Filón a la Patrística con el objeto de relativizar el valor helénico de las Ideas no es tanto filosófica como ideológica. Se trata de la atribución del descubrimiento filosófico

¹⁶ ALCINOO, *Epitome doctrinae platonicae* § 9, ed. J. WHITTAKER (1990), p. 163, 14-17.

¹⁷ MIGUEL PSELO, *Scholium in Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, ed. L. G. BENAKIS (1987), p. 259: «αἰτία ἀσώματος ἐξηρημένη τῶν μετεχόντων αὐτῆς, οὐσία οὐσα εὐκίνητος, παράδειγμα μόνως οὐσα καὶ μόνως νοητὴ μὲν ψυχᾷς ἀπεικόντων, νοητικὴ δὲ τῶν πρὸς αὐτὴν ὑφεστώτων κατ' αἰτίαν».

¹⁸ PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 866, 25ss, PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN (1864), col. 816, 33: «οὐκ ἄρα εἰκὼν ἐστὶ καὶ παράδειγμα ἐν ταῖς νοεραῖς οὐσίαις, ἀλλ' αἰτίον μόνον καὶ τὰ ἐξ αἰτίας. ὅθεν δὴ καὶ οἱ θεολόγοι, πολλὰς θέμενοι πηγὰς ἐν τῷ δημιουργικῷ νῷ, μίαν τῶν πολλῶν εἰρήκασιν τὴν τῶν ἰδεῶν».

de las Ideas a Moisés, recalcando que Platón —y, con él, su largo discipulado filosófico— carecerían de todo prestigio y genio científico, una vez que las habrían aprendido del legendario patriarca judío.

IV

Tras el precedente de Filón de Alejandría, los teólogos cristianos de la Primera patrística comienzan por adoptar una posición crítica o esceptica respecto a la teoría platónica de las Ideas afín a los planteamientos de la filosofía helenística. Sólo con el cese de las persecuciones y la progresiva oficialización imperial del Cristianismo comienza a producirse un cambio de actitud, contemporáneo medioplatonismo y a su ulterior evolución neoplatónica, que tiende a una aceptación generalizada de las Ideas, tal como la encontramos en Eusebio de Cesarea y en los Padres capadocios. Además de los principios veterotestamentarios de *Genesis* que hemos indicado, hubo otros factores que coadyuvieron a que se produjese una aceptación matizada y crítica de las Ideas por parte de los primeros teólogos cristianos. Se trata de tres elementos fundamentales por lo que la cosmovisión cristiana nunca dejó de simpatizar con la platónica: la concepción ordenada del mundo que garantiza su inteligibilidad, la capacidad teológica de la inteligencia humana y la suplantación del relativismo sofístico por la tesis que coloca a Dios —y no al hombre— como medida de todas las cosas.

Hablar de aceptación de las Ideas platónicas en la Patrística es algo que puede conducir a error si no se añade que sólo aceptaron determinadas interpretaciones de las mismas y que, aún esto, lo hicieron a condición de que tales interpretaciones estuviesen enraizadas en la filónica, rechazando, con mayor o menor medida dependiendo del caso, los diferentes tipos de realismo que representaban las filosofías platónica y aristotélica. Por otra parte, una de las consecuencias que tuvo la aceptación de la interpretación filónica de las Ideas por parte de los Padres fue que su propia discusión al respecto no se plantease tanto en la forma de una investigación filosófica sobre su naturaleza, como en la de un caso particular del problema teológico que constituye la relación entre Dios y el Λόγος. Este planteamiento no sólo habría de implicar el distanciamiento de la Patrística respecto a la filosofía helena, sino también respecto al propio Filón, para quien el Λόγος no es propiamente Dios, como ocurre en el Cristianismo, sino un instrumento subordinado a Dios.

La teología de la Creación fue la disciplina en que más fidelidad guardaron a Filón. Así lo explica la pervivencia en la Patrística de la equiparación filoniana entre *Paradigma e imagen*, por la que se sitúa en una posición claramente distinta y frontalmente opuesta a la del

medioplatonismo y neoplatonismo que le fueron contemporáneos y que, como hemos visto, protestaron de aquella ecuación. En la misma ciudad de Filón y sobre la base de las pautas teológicas de Pablo de Tarso sobre la Providencia, Clemente de Alejandría (ss. II-III) define las Ideas como «predeterminaciones» (προορισμοί), inaugurando una tradición que reencontraremos en otros alejandrinos como Orígenes (ss. II-III), Atanasio (ss. III-IV) y Cirilo (ss. IV-V). Éste último, responsable indirecto de la muerte de Hipatia de Alejandría († 415) y de sentar las bases del monofisismo, legitimó dentro de teología patristica la concepción platonizante de un mundo ordenado jerárquicamente en grados de realidad. Sin embargo, tuvo la prudencia dogmática de fundamentar su interpretación providencialista de las Ideas como «predeterminaciones» sobre el pasaje «ὁ θεός ὁ αἰώνιος ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν»¹⁹ del libro veterotestamentario *Susanna* y, aún, de acompañarla de la ecuación de identidad entre Paradigma e imagen a que hemos aludido.²⁰ Esta prueba de fidelidad a los principios judeocristianos queda confirmada por el giro voluntarista que introduce en su particular interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios», observable en la expresión «κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν», donde el medioplatonismo que va implicado en la alusión al concepto (ἐννοιαν) creativo de Dios es calificado con el adjetivo «θελητικὴν». Si, dentro de la filosofía griega, ya se da una diferencia marcada entre el ejemplarismo «fuerte» de Platón y el ejemplarismo «débil» del medioplatonismo y del neoplatonismo posterior a Plotino, mucho mayor es la que encontramos entre el ejemplarismo platónico y el judeocristiano, cuya ascendencia se explica principalmente a partir de los requisitos doctrinales de *Genesis* y no por el proceso filosófico de evolución interna que va del platonismo originario al concordismo medioplatónico, pasando por el aristotelismo y el estoicismo. Si, de este modo, se ve cuán amplia es la distancia que hay entre la originaria teoría platónica de las Ideas y el eco que encuentra en la teología de la Creación cristiana, habremos advertir lo problemático que, en proporción a aquella medida, resulta hablar de una «aceptación general» de las Ideas platónicas por parte de la Patrística. No sólo se da el caso de que la equiparación entre Paradigma e imagen que, siguiendo a Filón, suscriben los primeros teólogos cristianos sea impropia de Platón e, incluso, al medioplatonismo helénico, sino que va directamente dirigida los presupuestos de uno y otro. Por lo tanto, la misma Patrística que en muchas de sus especulaciones trinitarias, cristológicas y soteriológicas no duda en recurrir a la teoría platónica de las Ideas es la que sienta las bases del rechazo del ejemplarismo platónicos y medioplatónico que encontramos en autores bizantinos como Focio, Aretas, Pselo y Juan Ítalo. Se trata pues de un

¹⁹ *Susanna (translatio graeca)* 35a; cfr. *item, Susanna (Theodotionis versio)* 42.

²⁰ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De sancta Trinitate* XI, P.G. 77, 1145C 4 – D 2.

proceso en el que se consolida la refutación de la ontología clásica y que sólo conserva de ella los nombres y la terminología.

Toda la serie de desarrollos teológicos cirílicos mencionados —la interpretación providencialista de las Ideas como «predeterminaciones», la equiparación de su estatuto de Paradigma con el de Imagen y el «concepto voluntario» del plan creador—, de por sí trascendentes, conocerán gran fortuna en la evolución posterior de la teología patristica. Así lo atestigua su literal pervivencia en los textos del falsario Pseudo-Dionisio Areopagita, que llega, a través de la dialéctica de los λόγοι de Máximo, hasta la sistematización ortodoxa de Juan Damasceno y su estética teológica en favor de los Iconos.

V

Como hemos indicado, la distinción filosófica entre esencia y existencia característica del judeocristianismo perseguía el fin teológico de fundamentar la distinción entre el Ser de Dios y el de las Creaturas, reservando la auténtica existencia a la necesidad de Dios y negándosela a la contingencia de las Creaturas. La aplicación filoniana de este distingo a las Ideas platónicas supuso la apertura del camino teológico que llevaba a interpretarlas como las *Energías* o *Potencias* con que la esencia incognoscible y supraesencial de Dios se manifiesta y actúa en el mundo creado, de modo que Dios puede ser conocido a partir de tal manifestación. Éste es el sentido de las Ideas que, en los Capadocios, se combina con el del ejemplarismo trascendente tradicional y con el del formalismo inmanente estoico de los σπερματικοὶ λόγοι. Éste es también el mismo sentido que reencontramos en Pseudo-Dionisio Areopagita, quien, al igual que Orígenes, interpreta las Ideas como primeras *Creaturas*, identificando su naturaleza con la de los Ángeles y Potencias que actúan como intermediarios entre Dios y el mundo. Ahora bien, en comparación con las alusiones al mundo inteligible de los Capadocios, las de Pseudo-Dionisio Areopagita introducen en el reino de la teología cristiana las innovaciones que, a su vez, Proclo había hecho sobre Plotino, que era la influencia neoplatónica más directa para Basilio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo. De este modo, aunque con el cuidado de negar el politeísmo eidético procliano, la interpretación dionisiana de las Ideas se estructura en tríadas y acentúa la jerarquización del mundo inteligible, suponiendo una evolución teológica con respecto a las elaboraciones de los Capadocios.

Esta evolución se produce sin que Pseudo-Dionisio Areopagita confiera a su interpretación de las Ideas un giro realista, ya que, en lo fundamental, se mantiene fiel a la tradición patristica de Cirilo de Alejandría que, como vimos, asume las directrices con que Pablo de

Tarso había reformulado la interpretación del Λόγος de la Creación de Filón de Alejandría. Así lo atestigua la interpretación de las Ideas como «προορισμοί» y la equiparación de Paradigma e imagen de *Divinis nominibus*. El mismo sentido de fidelidad a la tradición cristiana se contiene en la mención de Pseudo-Dionisio Areopagita a la interpretación de las Ideas como «voliciones buenas y divinas» (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), fórmula que volveremos a encontrar en Máximo el Confesor, para reconocer su presencia en el Falsario y atribuir su autoría a Clemente de Alejandría.²¹

Dentro de esta línea cristiana que va incorporando críticamente las novedades que la evolución del neoplatonismo pagano iba ofreciendo sobre la interpretación de la teoría platónica de las Ideas, Pseudo-Dionisio Areopagita acentúa la importancia del ejemplarismo, precisando que las Ideas son las pautas definitivas y creatrices (ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά) con las que Dios predeterminó y produjo (καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν) todos los seres (τὰ ὄντα πάντα). Las Ideas son Paradigmas (παραδείγματα) que se hayan en Dios (ἐν θεῷ) como Razones (λόγους) y, sin embargo, no son propiamente el Ser en sí (τὸ αὐτοεῖναι) ni constituyen una substancia divina o angélica (οὐσίαν ἀγγελικὴν ἢ θεϊαν) ni una divinidad creatriz (ζωογόνον θεότητα) ni substancias e hipóstasis principales y creatrices (ἀργικὰς καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις) de los seres. Todo esto lo niega Pseudo-Dionisio expresamente, a pesar de que, por influencia de Proclo, en otros pasajes las Ideas adquieren valores muy cercanos a estos términos.

En la interpretación de la teoría platónica de las Ideas de Pseudo-Dionisio Areopagita hay innovaciones afines a la visión del Cristianismo, como se echa de ver en la posible existencia de Ideas de individuos y en la innovación teológica de señalar el amor, no la inteligencia, como la fuerza que, sobre la base y la mediación de las Potencias, permite consumir la regresión espiritual del hombre a Dios. Sin embargo, estas innovaciones se producen junto a un manifiesto respaldo de la metafísica de la procepción plotiniana que el Falsario reformula de acuerdo con las precisiones de Proclo, de modo que las Ideas mantienen su condición objetiva. En definitiva, Pseudo-Dionisio Areopagita no logra discriminar su decidida apuesta por nivelar platonismo y Cristianismo, permaneciendo su teología en un plano ambiguo.

²¹ MÁXIMO EL CONFESOR, *De variis difficilibus locis Dionysii et Gregorii*, P.G. 91, 1085A: «τούτους δὲ οὓς ἔφην τοὺς λόγους ὁ μὲν Ἀρεοπαγίτης ἅγιος Διονύσιος προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα καλεῖσθαι ὑπὸ τῆς γραφῆς ὑμᾶς ἐκδιδάσκει. ὁμοίως δὲ καὶ οἱ περὶ Πάνταινον τὸν γενόμενον καθηγητὴν τοῦ Στρωματέως μεγάλου Κλήμεντος θεῖα θελήματα τῇ γραφῇ φίλον καλεῖσθαι φασι».

VI

Los intentos que, en general, realizó Juan de Escitópolis para cristianizar el neoplatonismo de Pseudo-Dionisio Areopagita significaron, en el caso particular de la interpretación de las Ideas platónicas, una nueva apuesta por la fórmula de los «pensamientos de Dios», traída de nuevo a colación con el objeto de disolver la objetividad ontológica reconocida en aquéllas por el Falsario.

Máximo el Confesor se mantiene fiel a esta intención, pero, a la vez, introduce aspectos tan novedosos e importantes como la Dialéctica de los λόγοι, que viene a reemplazar a la la procesión neoplatónica de Pseudo-Dionisio, aunque sin lograr desentenderse del todo de los presupuestos de la metafísica platónica. Por una parte, reencontramos en Máximo concepciones tomadas de Pseudo-Dionisio Areopagita, como es el caso de la definición de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία» y la interpretación de las Ideas como «παραδείγματα», «προορισμοί», «δυνάμεις» y «θεῖα θελήματα». Pero, por otra parte, aparece, con insistencia, su concepción de las Ideas como «λόγοι», basada en la identidad entre ἰδέαι y λόγοι de la teología de la Creación de Filón de Alejandría y orientada a acentuar las determinaciones teológicas judeocristianas sobre los aspectos filosóficos de la paganía helénica directamente asimilados por los Capadocios y, aún más manifiestamente, por Pseudo-Dionisio Areopagita. La importancia que en Máximo adquieren la perspectiva escatológica y soteriológica supone la introducción de la dimensión cronológica y del movimiento en la inmutabilidad del viejo mundo inteligible.

Los λόγοι se hallan contenidos en el Λόγος y, sin embargo, ello no permite equipararlos a los «pensamientos de Dios» de la tradición medioplatónica y filónica, pues, en primer lugar, Máximo subraya la trascendencia del Λόγος respecto a su contenido y, en segundo lugar, subraya el carácter voluntarista de éste, haciendo de de aquéllos λόγοι «divinas voliciones». La trascendencia del Λόγος implica, pues, la inmanencia de los λόγοι. La afirmación de la inmanencia de los λόγοι por parte de Máximo coincide con la que los estoicos habían utilizado para caracterizar su concepto de los σπερματικοὶ λόγοι, de modo que el teólogo bizantino les restituye parte del sentido originario que había ido sufriendo un proceso de elevación teológica en el medioplatonismo y en el neoplatonismo tardío, donde los «δημιουργικοὶ λόγοι» servían de Paradigmas al Demiurgo y, también, podían ser rastreados a partir de la evanescencia de sus trazas en los seres sensibles. Ahora bien, si en el estoicismo representan la esfera de lo universal como directamente opuesta a lo particular, en Máximo se pierde esta contraposición. De acuerdo con él, hay λόγοι tanto en el ámbito particular como en el universal. En el primero, sirven a la individualización y realización de las Creaturas, mientras que, en el segundo, sirven de intermediarios entre la esencia

de un ser y su género, entre éste y el Λόγος, y entre las diversas categorías que corresponden a un solo individuo.

VII

Al igual que Máximo, Juan Damasceno también asimila la definición de Dios como «ὑπερούσιος οὐσία» que Pseudo-Dionisio Areopagita había formulado a partir de la teología natural de Platón, Porfirio y Proclo. Este dato, que de por sí nos permite hablar de una estructuración henológica de su metafísica, está en consonancia con la asunción de otras tesis que el *corpus dyonisiacum* había tomado de Cirilo de Alejandría: la fundamentación veterotestamentaria de la teología de la Creación en el providencialismo de *Susanna*, la conjugación de medioplatonismo y voluntarismo y, en tercer lugar, la equiparación de Paradigma e imagen. Esta última tesis es objeto de profundos desarrollos en *Expositio Fidei* y en *Contra imaginum calumniatores*, obras que establecen una correspondencia entre aquella teología de la Creación y la estética teológica de los iconos.

Todos estos elementos teológicos encuentran un paralelismo filosófico en la estructuración propiamente henológica de las categorías aristotélicas, que Juan Damasceno hereda de los comentaristas neoplatónicos alejandrinos, con la mediación de Filópono y Esteban de Alejandría. En *Institutio elementaris*, un mismo término, «οὐσία», adquiere, por una parte, el valor de género generalísimo y, por otra parte, el valor de «ser», en el sentido de la mera esecidad. Como género generalísimo, la «οὐσία» es el origen metafísico de los subgéneros y especies que se van constituyendo por la aplicación de una diferencia específica al género próximo, de tal modo que la diferencia resulta constitutiva, con lo que se valida el presupuesto platónico de un *fundamentum in rebus* de lo universal en lo particular. En cambio las diferencias divisivas responsables de que el «ser» pueda ser entendido como una clase que contiene extensivamente otros elementos —como la «ὑπερούσιος οὐσία» de Dios y la «οὐσία» con que viene a ser identificada el conjunto de la Creación—, no comportan una determinación real de éstos, por lo que aquel «ser» no llega a constituir un género, tal como se pone de manifiesto en la circunstancia de que sólo transmita a los elementos contenidos el nombre y no la definición (ὀρισμός). Los sentidos de género generalísimo y de «ser» que, en *Institutio elementaris*, coincidían en la «οὐσία», en *Dialectica* se expresan con términos distintos: «οὐσία» sigue expresando el género generalísimo, pero al «ser» en sentido equívoco le corresponde «τὸ ὄν», *i. e.*, el «Ser». Esta precisión está en consonancia con el hecho de que *Dialectica* precise las connotaciones de los dos sentidos de «οὐσία» que, como acabamos de ver, se hallan en *Institutio elementaris*. Por una parte, *Dialectica* precisa que la condición de género

generalísimo de «οὐσία» se debe a la elebación paronímica de esta categoría aristotélica sobre las nueve categorías restantes, que son de naturaleza accidental. Por otra parte, *Dialectica* precisa que la equivocidad del Ser (τὸ ὄν) se debe a que contiene a la substancia —i. e., a la οὐσία interpretada aristotélicamente como ὑποκείμενον— y al accidente. La procesión de géneros y especies que, en ambas obras, parte del género generalísimo de la οὐσία se compensa, en *Institutio elementaris*, con el reconocimiento del proceso inverso, a saber, el de la inducción que parte de las especies especialísimas reconocidas en *Genesis*.

Dentro de esta estructuración metafísica, hay lugar para el reconocimiento de diversos tipos de realismo, que muestran hasta qué punto el sistema teológico y filosófico de Juan Damasceno está imbuido de platonismo. Por una parte, tenemos el realismo trascendente; por otra parte, el realismo inmanente, que él estima —a diferencia de lo que hicieron Alejandro de Afrodisias y Juan Filópono y de lo que, siglos más tarde, habría de hacer Juan Ítalo— compatible con el conceptualismo. El realismo trascendente de Juan Damasceno se echa de ver en varios aspectos. En primer lugar, en el reconocimiento de la existencia, no de un mundo inteligible (νοητὸς κόσμος) filónico o neoplatónico,²² sino de la región inteligible (νοητὸς τόπος) genuinamente platónica.²³ Dice Juan Damasceno que «hay también una región inteligible» en la que «se piensa y existe la naturaleza inteligible e incorpórea» de Dios.²⁴ Con ello, además de establecer un vínculo entre las categorías de la incorporeidad y la inmaterialidad, Juan Damasceno reconoce la existencia del «lugar inteligible» donde Platón sitúa las Ideas para asignárselo, supraespacialmente, a Dios, que es incircunscriptible y, por lo tanto, no puede decirse que esté en lugar alguno. Una vez definida inteligiblemente la región de Dios celeste, hay que precisar su naturaleza. Con el cuidado de evitar el triteísmo de Filópono y siguiendo la orientación platónica de la Teología trinitaria de los Capadocios, Juan Damasceno afirma la realidad de la naturaleza común (τὸ κοινόν καὶ ἓν, τὸ ταῦτόν τῆς οὐσίας) a las tres hipóstasis de la Trinidad, subrayando el hecho de que, en aquella naturaleza, se da una identidad real entre esencia y existencia susceptible de ser contemplada realmente (πράγματι θεωρεῖται).²⁵ Si la naturaleza común a las tres hipóstasis de la Trinidad es real y detenta absolutamente la existencia, cada una de las hipóstasis trinitarias, lejos de constituir una realidad autónoma e independiente, habrán de ser definidas como sendas modalidades de

²² Como hemos indicado, la expresión «νοητὸς κόσμος» no se encuentra en Platón, sino que es originaria de Filón de Alejandría; cfr. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi* 16, 19; PLOTINO, II 4, 4; IDEM, III 4, 3.

²³ PLATÓN, *Respublica* VI 509d, 517b.

²⁴ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* § 13, 7-10, ed. P. B. KOTTER (1973), p. 35-36: «ἔστι δὲ καὶ νοητὸς τόπος, ἔνθα νοεῖται καὶ ἔστιν ἡ νοητὴ καὶ ἀσώματος φύσις, ἔνθα πάρεστι καὶ ἐνεργεῖ καὶ οὐ σωματικῶς περιέχεται ἀλλὰ νοητῶς· οὐ γὰρ ἔχει σχῆμα, ἵνα σωματικῶς περισχεθῇ. ὁ μὲν οὖν θεὸς ἄυλος ὢν καὶ ἀπερίγραπτος ἐν τόπῳ οὐκ ἔστιν».

²⁵ *Ibidem* § 8, 223-265, p. 28-29.

existencia (τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον) de aquella Esencia divina que, por participación, les es común.

Por otra parte, Juan Damasceno asimila selectivamente los pasajes más neoplatónicos de la teología de Pseudo-Dionisio Areopagita. Es el caso de la doble concepción de Dios como Esencia supraesencial (ὑπερούσιος οὐσία) y como Esencia o Ser o en sí (αὐτοουσία). Como Esencia supraesencial, Dios está más allá de todas las categorías, de todas las propiedades y cualidades a las que funda, causa e ilumina, como ocurría con la Idea de Bien y las Ideas. El hecho de que, además de Esencia supraesencial, Dios pueda ser concebido como Ser en sí viene a reforzar esta idea. Puesto que el Ser en sí de Dios garantiza la objetividad de todas las propiedades trascendentales y puras, puede ser definido a través de una identidad real con ellas. Esta es la razón de que, aun yendo más allá del principio de contradicción, Juan Damasceno no dude en explicar la definición dionisiana de Dios como Ser en sí a través de la identidad entre Esencia supraesencial y las determinaciones trascendentales de la Luz intelectual (φῶς νοερόν), la Luz en sí (αὐτοφῶς), la Bondad en sí (αὐτοαγαθότης) y Vida en sí (αὐτοζωή). Una vez que la Esencia supraesencial puede ser determinada con estas propiedades trascendentales, las Creaturas de Dios han de reflejarlas real e inmanentemente. Queda establecida, así, una analogía real entre Creador y Creaturas.

Llegado a este punto, Juan Damasceno sustituye el criterio platónico de la ἐπωνυμία, que permitía postular *de iure* la existencia de una Idea cuando *de facto* se diese un nombre susceptible de referencialidad semánticamente unívoca, por el criterio judeocristiano de la teología de la Creación, en la cual Dios instituye el género de cada Creatura a través de la orden (προστάγματι) y el nombre correspondientes. En este sentido ha de comprenderse su afirmación de que «todo cuanto se generó por una orden de Dios es de un género».²⁶ Por ello, los nombres de las Creaturas sirven como medio de conocimiento tanto de la naturaleza inmanente de las Creaturas como de las mismas propiedades trascendentales que nos permiten vislumbrar la Esencia de Dios, aun cuando, por principio, sea ésta Esencia supraesencial. La suplantación del criterio lingüístico por el teológico a la que hemos aludido introduce, así, el giro voluntarista propio de la teología de la creación judeocristiana en el seno de la metafísica platónica.

Juan Damasceno refuerza este giro voluntarista a través de la concepción dinámica de la naturaleza característica de su ejemplarismo. De acuerdo con tal concepción dinámica, una determinada naturaleza confiere, después de haber sido especificada por las diferencias esenciales y constitutivas que hagan al caso, la actividad o el movimiento propio a su correspondiente especie.²⁷

²⁶ JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris* § 7, 63-64, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 25: «πάντα ὅσα ἐνὶ προστάγματι θεοῦ ἐγένοντο, ἐνὸς γένους εἰσίν».

²⁷ IDEM, *Dialectica* § 11, 1-9, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 93-94.

Esta concepción dinámica de la naturaleza, no sólo sirve para reforzar el voluntarismo del ejemplarismo de Juan Damasceno, sino para fundamentar éste sobre uno de los elementos que, en *Expositio fidei*, avala la estrecha relación que se da entre realismo trascendente y realismo inmanente, basado en la interpretación real e individual de la especie especialísima. La reducción patrística de las Ideas a partir de la identidad entre οὐσία, φύσις y μορφή está, al igual que la concepción dinámica de la naturaleza, al servicio de este mismo ejemplarismo voluntarista, que, por su parte, exigía la desubstanciación de las Ideas implicada en aquella identificación. No ha de extrañarnos, por tanto, que, cristianizando el postulado filónico de una doble fase existencial de las Ideas, Juan Damasceno afirme que Dios «crea a partir de conceptos» (κτίζει δὲ ἐννοῶν).²⁸ Del mismo modo, se entenderá que interprete providencialmente las Ideas como «predeterminaciones» y que refuerce su desubstanciación ontológica a través de la aplicación de la identidad ciriliana entre Paradigma e imagen a su estética teológica de los Iconos.

Vemos, pues, que en la teología de la Creación de Juan Damasceno pervive, cristianizado por el voluntarismo y desubstanciado por la interpretación imaginativa de los Paradigmas, el ejemplarismo medioplatónico al que ya había recurrido la teología patrística desde sus orígenes. Lo mismo puede decirse de la doctrina neoplatónica de los Inteligibles que es posible auscultar en la Angelología del último Padre de la Iglesia. Los Ángeles son de naturaleza racional intelectiva (φύσις λογικὴ νοερά), motivo por el que pueden ser referidos como Inteligibles (νοητά). En correspondencia con ello, son incorpóreos e inmateriales. Ahora bien, Juan Damasceno caracteriza este tipo de Inteligibles cristianos con determinaciones ajenas a las que correspondían a los Inteligibles neoplatónicos. En primer lugar, aquella inmaterialidad sólo es tal de forma relativa a las hipóstasis humanas, compuestas hilemórficamente. En cambio, comparados con la naturaleza de la Divinidad, que es puramente inmaterial, resultan ser algo tosco y material (παχὺ τε καὶ ὑλικόν). En segundo lugar, la naturaleza relativamente inmaterial de los Inteligibles angélicos son Creaturas. Como tales, han sido creadas de acuerdo con la imagen apropiada (κατ' οἰκείαν εἰκόνα), sin que, por otra parte, tengan las facultades creatrices de las «δημιουργικὰ ἰδέαι». Esta condición de Creaturas, aunque concede a los Ángeles la incorruptibilidad, impide que disfruten de la pura inmutabilidad que ya ostentaban las Ideas platónicas y que se hizo antonomástica en la concepción de los Inteligibles del neoplatonismo posterior. En coherencia con estas exigencias, Juan Damasceno se muestra en total acuerdo con la tradición cristiana al mantener que, pese a su inmaterialidad e incorruptibilidad, los Ángeles son axiológicamente inferiores a los seres humanos.

²⁸ JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei* XVI 5-8, P. B. KOTTER (1973) 45: «κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ὑφίσταται λόγῳ συμπληρούμενον καὶ πνεύματι τελειούμενον».

El realismo inmanente se pone de manifiesto en la producción henológica de los géneros y especies. En ella, una especie se produce a partir de la aplicación de la diferencia específica al género próximo. Esto ocurre de modo que es posible referirse a cualquiera de las especies como «cosa» (παράγμα) y a la especie especialísima como «individuo» (ἄτομον). Ambas referencias hablan a favor de la concepción realista de los géneros y especies. Por una parte, la consideración «pragmática», en el sentido de real, de las especies que se hallan entre el género generalísimo de la categoría de la οὐσία y la especie especialísima de que se trate permite explicar el modo en que los Inteligibles situados inmediatamente por debajo de Dios pueden formar un sistema de procesión a través de cuyas Potencias o Energías la Esencia supraesencial divina se manifiesta y actúa sobre el mundo creado. Por otra parte, la interpretación de la especie especialísima como «individuo» tiene, en principio, el sentido de negar la posibilidad de que pueda seguir dividiéndose lógicamente en ulteriores especies —lo que la convertiría en género y cancelaría su estatuto de «especialísima»; sin embargo, la interpretación individualizada de esta especie especialísima no deja de conferirle, sobre la base del realismo ya implicado en la procesión henológica, ciertos visos susceptibles de hacer de ella una entidad individual real y singular.

Otro factor que refuerza la tesis de un realismo inmanente en Juan Damasceno es su afirmación de la identidad entre especie (εἶδος) y acto (ἐνέργεια). Es éste el origen de uno de los descarríos más conocidos que, por el pernicioso influjo de la filosofía peripatética, sufrieron varios teólogos creacionistas latinos, al introducir en su concepción de la naturaleza inmanente de las Creaturas la identidad entre existencia y esencia que Platón había utilizado para definir el peculiar modo de ser de las Ideas y que Aristóteles no había podido dejar de legitimar y asimilar, aplicándola como el principio fundamental que, en su metafísica de la substancia primera, concede primacía ontológica a la forma sobre la materia. Al igual que la primera escolástica latina —criticada después tanto por Tomás de Aquino como por Juan Duns Escoto—, Juan Damasceno nos dice que, mientras que el *proprium* (τὸ ἴδιον) puede estar tanto en acto (ἐνενργεία) como en potencia (δυνάμει), «la especie siempre está en acto».²⁹ De este modo, la Creatura, traída al ser como substancia inmaterial finita e identificada prioritariamente con su esencia, recibe la existencia relativa que le corresponde por obra y gracia de Dios.

Por mucho que Juan Damasceno ponga el acento en la condición hipostática de los seres particulares, la vigencia del aristotelismo implicado en la definición de οὐσία como ὑποκείμενον y en la identidad entre εἶδος y ἐνέργεια, antes que al conceptualismo, inclinan la metafísica de Juan Damasceno al realismo inmanente. A pesar de ello, la verosimilitud de que este

²⁹ JUAN DAMASCENO, *Dialectica* § 27, 7, ed. P. B. KOTTER (1969), p. 92: «τὸ μὲν εἶδος δὲ ἐνενργεία».

realismo sea, como postulaba Filópono, compatible con el conceptualismo nos permite reconocer en la metafísica de Juan Damasceno un nuevo precedente de la prioridad del conceptualismo sobre el realismo defendida por los filósofos bizantinos.

VIII

Acabamos de ver cómo la precisión terminológica y la perfección sistemática de la teología de Juan Damasceno habían exigido un estudio propedéutico sobre los rudimentos de la lógica y la metafísica neoplatónicas que, entre otras consecuencias filosóficas, conllevó cierto reconocimiento de un realismo trascendente y de un realismo inmanente. Por otra parte, también hemos visto que ambos tipos de realismo fueron considerados, tras las directrices de Filópono, compatibles con el conceptualismo. Pese a la vigencia de ambos tipos de realismo, Juan Damasceno sólo utilizó el término «ἰδέα» en sus obras teológicas, sin que ocurra una sola vez en las de mayor impronta filosófica, *i. e.*, en *Institutio elementaris*, *Dialectica* y *Expositio fidei*.

Con Focio, todo esto cambia notablemente. Por una parte, en el Patriarca bizantino las referencias a las Ideas son explícitas, no implícitas. Por otra parte, Focio aborda de forma programada el problema filosófico de dilucidar la naturaleza de los universales, obteniendo las conclusiones pertinentes para proceder a la refutación de la teoría platónica de las Ideas. Estas cuestiones particulares cobran sentido dentro de una nueva actitud para con la Filosofía. Es lo que, sintomáticamente, ocurre en la transición del rígido e impersonal formulismo de Juan Damasceno hacia la personal y literaria fluencia dialéctica que caracteriza toda la obra de Focio. La soltura de su estilo está perfectamente armonizado con la libertad de sus juicios y puede contarse como uno de los precedentes de la nivelación pseliana entre Retórica y Filosofía, dissociada después por su discípulo Juan Ítalo, que, no en vano fue fiel seguidor de Juan Damasceno en muchos aspectos. Por otra parte, la revitalización dialéctica y filosófica de los escritos de Focio pueden explicarse a partir de una nueva sensibilidad hacia el clasicismo, que, además, tuvo entre sus consecuencias la recuperación de la lectura escolar de Platón y Aristóteles, así como el reestablecimiento del comentario como género de literatura filosófica.

Esta forma de plantear la cuestión habla por sí sola del trascendental cambio cualitativo que la figura de Focio supone, en general, para la historia de la filosofía y, en particular, para la autonomía disciplinar de la «Filosofía bizantina». Tras el prístino esplendor de la filosofía helénica, que va alumbrando los sistemas y las categorías universales del pensamiento natural y tras la titánica lucha de la Patrística para obtener una identidad doctrinal propia contra las derivaciones gnósticas de aquella filosofía genuina en el seno del Cristianismo, la filosofía bizantina se nos aparece como

la consecuencia histórica y lógica de ambas. Una vez afianzado el credo de la Ortodoxia contra la última herejía, *i. e.*, el Iconoclasmo, el espíritu cristiano de Bizancio se halla en condiciones de poder reparar en la gloria filosófica del pensamiento helénico con el objeto de reconsiderarlo serena y objetivamente, aunque —como no podía ser de otra manera— desde sus propios presupuestos y principios. El hecho de que, en ocasiones, fueran respondidos desde los principios de la Ortodoxia es un hecho cargado con la lógica histórica de las circunstancias y, lejos de significar negatividad alguna, nos habla, más bien, de la plenitud histórica del momento. Pasado el luto de las persecuciones y el regocijo nacido de ver cómo el Cristianismo se convertía en la religión oficial en las instituciones regidas desde la Nueva Roma, llegó el momento de poder afrontar los problemas filosóficos por sí mismos, con relativa independencia de su utilidad para la teología cristiana.

Como decimos, precisamente es Focio quien, recogiendo las principales directrices filosóficas y teológicas del pasado, abre una nueva etapa cultural, en el más amplio sentido de la expresión. Con él, la Patrística cede su lugar a la «Teología bizantina», del mismo modo que la filosofía helénica, reducida por siglos al papel filónico de una *ancilla theologiae*, renace ahora con las cartas credenciales y los derechos propios de la «Filosofía bizantina». La preocupación que, en este contexto, siente Focio por afianzar la Ortodoxia es la misma que le lleva a adoptar una determinada actitud filosófica, que profundamente influida por el materialismo estoico y la escuela de comentaristas neoplatónicos de Alejandría, de modo que puede calificarse como más próxima al aristotelismo que al platonismo. Así, se pone de relieve en su criticismo de Pseudo-Dionisio Areopagita, en su posible responsabilidad sobre la comisión de la denominada «Colección filosófica» y —lo que es de especial relevancia para nuestro estudio— en la orientación antiplatónica de su filosofía, matriz donde se fragua su crítica de la teoría platónica de las Ideas. Precisamente, uno de los signos que nos permiten reconocer la filosofía y la teología bizantinas como tales está directamente relacionado con la interpretación de la teoría platónica de las Ideas. En efecto, los cuatro grandes representantes de la filosofía bizantina antes del eclipse político y cultural de la Cuarta Cruzada de 1204 y el subsiguiente Reino de Nicea (1201-1264) —*i. e.*, el mismo Focio, Aretas, Miguel Pselo y Juan Ítalo— van a mostrarse de acuerdo al rechazar unánimemente el ejemplarismo filoniano que, por regla general, había sido aceptado por el conjunto de la Patrística.

Es cabalmente lo que observamos en *Bibliotheca*, donde Focio recrimina a Filón de Alejandría el hecho de reconocer y postular las Ideas, juzgando su actitud como un yerro propio de la «filosofía judaica». Lo mismo ocurre cuando, llevado de su afán por precisar el contorno conceptual de la Ortodoxia, acusa a Clemente de Alejandría de reconocer la eternidad de las Ideas,

junto a la de la materia, la doctrina de la transmigración y la multiplicidad de universos previos a la Creación. Son éstos errores filosóficos paganos con los que Clemente fantasea (τεραιεύεται), juxtaponiéndolos a otras herejías de carácter propiamente teológicas, como la de pasar por alto la consubstancialidad del Λόγος respecto al Padre y concebirlo como Creatura de éste. Estas observaciones críticas se compaginan, dentro de la misma obra, con otras referencias neutrales a las Ideas, como la que reconoce su postulado como un elemento de la teoría medioplatónica de los tres principios —existen Dios, las Ideas y la materia— o aquella otra en la que, desde un punto de vista meramente doxográfico, señala la última esfera celeste como la región inteligible en la que podrían localizarse las Ideas platónicas. En esta última referencia, Focio presenta las Ideas como correlato estructural de los dioses que Aristóteles reconoció, por ser eternas e inmateriales, en cada una de las esferas celestes. De todos estos pasajes, nos interesa destacar los dos primeros, pues en ellos aparece claramente un rechazo teológico del ejemplarismo filoniano que había sido asimilado por la primera teología patrística y que, por paradojas del Destino, será alzado contra Juan Ítalo por los guardianes de la Ortodoxia en la misma forma que Focio ha utilizado contra Clemente de Alejandría.

Los argumentos filosóficos del rechazo del ejemplarismo de *Bibliotheca* los encontramos en la crítica de la teoría platónica de las Ideas que Focio realiza en *Isagoge* y *Amphilochiae*. En la primera de estas obras Focio cuestiona de forma ambigua el papel que las viejas Ideas platónicas habrían podido desempeñar en la Creación, mientras que en *Amphilochiae* § 77 desarrolla pormenorizadamente un programa crítico completo que dé cima al mismo fin.

Junto al tratado perdido que Focio dedicó a la investigación de la naturaleza de los géneros y las especies, *Amphilochiae* § 77 constituye un hito histórico que ha de ser tenido en cuenta, junto a las demás elaboraciones bizantinas al respecto, a la hora de reescribir algunas páginas sobre la historia de la denominada «querella de los universales» de la filosofía medieval latina. Como, por primera vez, llamó la atención Linos G. Benakis, la triple clasificación alejandrina del universal es el paradigma científico a partir del cual los filósofos bizantinos acceden a la problemática clásica de la teoría platónica de las Ideas, así como de las sucesivas críticas y reformulaciones históricas de que fue objeto en las escuelas helenísticas y tardoantiguas. La misma tesis sostuvo, por su parte, Alain de Libera a la hora de señalar los principios estructurales de la querella medieval latina sobre los universales, que no comienza hasta el s. XII y que se extiende hasta la Baja Edad Media. Antes que todos ellos, Basilio Tatakis tuvo el acierto de llamar la atención sobre la importancia histórica de la *Amphilochiae* § 77, precisando que, gracias a ella, Focio pasa por ser el primer filósofo de la historia que aborda el problema de los universales de forma decidida y programada, manejando las fuentes originales con solvencia suficiente como para poder ofrecer una nueva

solución de gran envergadura teórica. Sobre estas bases, nuestro estudio, en primer lugar, quiere contribuir a precisar la forma en la que los filósofos bizantinos abordan el problema de los universales, teniendo a la vista la triple clasificación alejandrina sin que ello sea en detrimento de su originalidad y orientando el realismo conceptualista implícito en aquella clasificación hacia un conceptualismo realista. En segundo lugar, nuestro trabajo demuestra que, no sólo gracias a las elaboraciones de Focio, sino también a las de Aretas, Miguel Pselo y Juan Ítalo, corresponde a los filósofos bizantinos el mérito filosófico e histórico de haberse planteado el mencionado problema con incomparable solvencia filosófica y literaria, así como de haberlo resuelto adoptando una interpretación conceptualista que, en todos los casos, reniega del ejemplarismo medioplatónico, filoniano y patrístico, llegando incluso a dar razón de la solución nominalista, aunque sin suscribirla en ninguno de los casos.

En *Amphilochiae* § 77, Focio rechaza la existencia de las Ideas platónicas desde un punto de vista teológico y filosófico. En el primer caso, declara a las Ideas indignas del concepto de Dios, ya que supondrían una coerción formal y esencial al libre arbitrio de su voluntad de crear el mundo.

Por otra parte, la refutación filosófica de la teoría platónica de las Ideas procede a través de una crítica del concepto de participación, de una consecuente atenuación del realismo de la triple clasificación alejandrina del universal y de una revisión de la interpretación estoica de los universales.

El concepto de participación, con el que Platón establece una relación entre la causa y lo causado, se basa en el criterio de la eponimía, de acuerdo con el cual cabe postular la existencia de una Idea por cada nombre susceptible de referencialidad semántica. Ahora bien, Focio llama la atención sobre el hecho de que, por una parte, si algo demuestra la eponimía es precisamente lo contrario: que la causa y lo causado son realidades tan distintas como para tener que reconocer entrambas una heterogeneidad radical. Esta heterogeneidad tiene una consecuencia lógica y epistemológica que atentan contra la motivación original que llevó a Platón a postular la hipótesis de las Ideas: por una parte, las Ideas, al ser heterogéneas respecto a las copias que participan de ella, no pueden ser predicadas lógicamente de éstas, menos aún cuando se las interprete como modeladas en la mente divina (τὰ ἐν τῇ τοῦ θεοῦ τυπωθέντα διανοίᾳ).³⁰ Esta imposibilidad significa, epistemológicamente hablando, que, como ya advirtiera Aristóteles, las Ideas no suponen ningún avance en el conocimiento de la realidad sensible que, en un principio, se pretendía conocer objetivamente, precisamente, a través de aquéllas. Es más, no sólo quedaría soslayada la

³⁰ FOCIO, *Amphilochiae*, § 77, 17-18, ed. L. G. WESTERINK (1986), p. 95.

naturaleza de los individuos con su participación en las Ideas, sino también infundada, ya que, de acuerdo con el argumento aristotélico del «Tercer hombre», tal participación nos lleva a un *regressus ad infinitum* (ἐπ' ἄπειρον). Como se ve, la crítica filosófica que Focio realiza sobre el concepto de participación es fiel a la de Aristóteles.

Como hemos indicado, la segunda vía filosófica por la que Focio rechaza la teoría platónica de las Ideas discurre a través de la atenuación del realismo trascendente de la triple clasificación del universal de la escuela neoplatónica de Atenas. Aunque Focio se refiere habitualmente a los seres particulares como hipóstasis, no consigue dejar de interpretarlas hilemórficamente, concediendo así cierta vigencia al realismo inmanente aristotélico que hemos podido reconocer en Juan Damasceno. Esta circunstancia no sólo aparece en los planteamientos críticos de *Amphilochiae* § 77, sino también de *Fragmenta dialectica*, donde suscribe el citado realismo inmanente por influencia directa de Juan Damasceno y en una medida afín. Es interesante llamar la atención sobre el hecho de que, cotejando los pasajes pertinentes de *Fragmenta dialectica* con los de *Amphilochiae* § 77, se observa que, en definitiva, Focio mantiene una posición intermedia entre el realismo inmanente de Juan Damasceno y la inversión del mismo que encontraremos en Juan Ítalo, quien identificando la existencia de la hipóstasis particular con su la esencia de su forma inmanente, consuma la reducción materialista de tal forma inmanente, concluyendo que al ser particular, material e individual, coincide realmente con el ser individual del que se predica. La posición intermedia que, en el plano óntico, Focio mantiene entre el realismo inmanente de Juan Damasceno y el conceptualismo de Juan Ítalo tiene consecuencias directas para el plano lógico. En él, se observa que la fidelidad de Focio a Aristóteles y, por lo mismo, su distancia respecto a Juan Ítalo, pues, contrariamente a lo que ocurre con la aceptación por parte de éste de la posibilidad de predicar la forma inmanente material respecto de la hipóstasis con la que se identifica realmente, Focio señala este tipo de predicación como imposible. De acuerdo con Focio, los géneros y las especies —que, a diferencia de las Ideas, acepta— no son ni incorpóreos ni corpóreos en sentido absoluto, ya que, si en el primer caso no podrían predicarse de las hipóstasis corpóreas por implicar una radical heterogeneidad con respecto a la naturaleza corpórea de éstas, en el caso de interpretar los géneros y las especies como entidades absolutamente materiales tampoco podrían predicarse de aquellas hipóstasis, aunque en este caso por un motivo contrario, a saber, por quedar reducidas a la naturaleza material de las hipóstasis y perder, así, la capacidad de ser predicado con la soltura de la relativa inmaterialidad que corresponde al valor conceptual objetivo de los universales lógicos. Manteniendo una posición contraria a lo que habría de ser una de las innovaciones históricas más importantes de Juan Ítalo, Focio considera que la interpretación materialista de los géneros y especies es inverosímil (ἀτοπία). Así, para que podamos observar la

evolución hermenéutica de este tema desde un punto de vista histórico, conviene recordar que la moderación del realismo inmanente de Juan Damasceno por parte de Focio está muy de acuerdo con el conceptualismo que el cristiano Filópono de Alejandría propuso con el objeto de neutralizar el mismo realismo inmanente que Amonio y sus otros discípulos mantenían en la escuela neoplatónica de Alejandría y que fue este realismo inmanente el que, con la mediación de Esteban de Alejandría, arriba a *Dialectica*, obra filosófica que tan bien conocida había de ser por parte de Focio y el resto de filósofos bizantinos.

Si, como vemos, Focio, volviendo a los planteamientos de Filópono, procura moderar el realismo inmanente alejandrino, no habrá de extrañarnos que proceda de forma más radical en contra del realismo trascendente de la triple modalidad del universal, que, como hemos señalado en numerosas ocasiones, venía a significar la pervivencia y la sanción del viejo ejemplarismo medioplatónico, en una versión tan desubstanciada que incluso resultaba compatible con la reducción imaginativa de los Paradigmas que Cirilo de Alejandría había introducido en la Patrística. Focio realiza la impugnación de la interpretación $\pi\rho\delta\ \tau\omega\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\nu$ de la triple clasificación del universal de la escuela neoplatónica de Alejandría de forma negativa, evitando referirse a aquélla dentro de su mención a la triple distinción ($\tau\omicron\ \tau\epsilon\ \tau\rho\iota\chi\eta\ \delta\iota\alpha\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$),³¹ y de forma positiva, diciendo que aquéllos filósofos que prestaron atención a las otras dos modalidades, la $\epsilon\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$ y la $\epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$, procedieron de forma más agraciada ($\chi\alpha\rho\iota\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu$). Con este rechazo del ejemplarismo alejandrino, Focio se pronuncia de forma coherente a los que ya había condenado en *Bibliotheca* e *Isagoge*.

Después de la crítica del concepto de participación y de la atenuación del ejemplarismo alejandrino, Focio completa su crítica de la teoría platónica de las Ideas a través de una revisión de la interpretación estoica de los universales. Si, para los estoicos los universales eran los significados conceptuales de lo Dicho ($\tau\acute{\alpha}\ \lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha}$), siendo esto uno de los cinco incorpóreos canónicos reconocidos dentro de su sistema materialista, para Focio, que suscribe el este conceptualismo de base, no es exactamente así. Ello se debe a que, aunque, en principio, reconoce que los universales pueden denominarse legítimamente «incorpóreos», precisa que ello sólo es correcto cuando se los interpreta desde un punto de vista gnoseológico, de acuerdo con el cual se los puede concebir como productos de la abstracción. Por otra parte, el requisito de que los universales, en calidad de géneros y especies, puedan ser predicados tanto de hipóstasis corpóreas como incorpóreas exige que sean corpóreos, para que haya un mismo de afinidad entre su naturaleza y la de las hipóstasis particulares que acruán de sujeto en la proposición, sin que, por

³¹ *Ibidem*, § 77, 133, p. 98.

ello, hayan de ser interpretados como cuerpos, lo que —como hemos apuntado— impediría que fueran predicados universalmente. Gracias a esta solución intermedia, en la que Focio opera una relativización lingüística de la incorporeidad que, desde presupuestos contrarios, tanto platónicos como estoicos coincidían en reconocer a las realidades universales, se ofrece una vía de superación de las dicotomías con que Antístenes había problematizado el aspecto predicativo y lógico de la teoría platónica de las Ideas. Una vía que, como veremos, terminará de recorrer el genio filosófico de Juan Ítalo, reconociendo en contra del maestro de Diógenes de Sínope.

Como ya podemos entrever a partir de las críticas filosóficas que dirige contra la teoría platónica de las Ideas, contra la triple modalidad del universal alejandrina y también contra la dicotomía entre incorporeidad y corporeidad del estoicismo, Focio no se limita a la negatividad que, de forma característica, constituye la esencia del criticismo. Antes bien, lo complementa con una solución original al problema de los universales, en la que apuesta por la vía intermedia aludida y rechaza, en pro del conceptualismo, los extremos del realismo y del nominalismo con un ponderado y preciso juicio en el que cobran protagonismo los matices. Concluida así la crítica de las Ideas y avanzada la suscripción a tesis de la naturaleza relativamente corpórea de géneros y especies, Focio gana para el patrimonio bizantino el mérito histórico de responder, con solvencia filosófica sin par y adelantándose a las indagaciones latinas de los siglos XII, XIII y XIV, al denominado «problema de los universales» que, a pesar de su antigüedad, no había sido respondido explícitamente, si no lo fue con el sistematismo de los alejandrinos y las ambigüedades de la Patrística. Dice Focio que «los géneros y especies de los cuerpos son corpóreos (σωματικά), mas no cuerpos (σώματα); son designativos (δηλωτικά) de los sujetos, mas no significantes (δηλούμενα); son explicativos (ἀναπτύσσονται) de la existencia de los sujetos, mas no subsisten (ὑφιστάμενα); son denotativos (ἀπαγγέλλονται) de la substanciación de los individuos que en ellos se dan, mas sin ocasionarla (παρέχονται); son nombres (ὀνόματα) de los sujetos que señalan las hipóstasis con conceptos apropiados y correspondientes, mas sin proveer (παρεχόμενα) a través de sí mismos lo que los entes, autosuficientes en grado sumo, no han menester».³² Es de trascendental importancia tener presente que se trata aquí de la suscripción de la tesis nominalista, ya que, además de haber defendido la relativa corporeidad de los géneros y especies, Focio interpreta la función designativa, explicativa y denotativa de los «nombres» o términos universales sobre la base de la semántica aristotélica que afirma la objetividad del concepto entre aquellos términos y los referentes reales del mundo extralingüístico y extrasubjetivo.

³² *Ibidem*, § 77, 178-184, p. 100.

El mismo afán que Focio demuestra con su solución propia al problema de los universales para superar la negatividad crítica contra platónicos, alejandrinos y estoicos encontramos en a) la crítica de la interpretación damasceniana de la οὐσία como αὐθύπαρκτον y en b) la crítica de la adjetivación aristotélica de la οὐσία como πρώτη y δευτέρα οὐσία, pues trata de superar ambas con la interpretación teológica de la especie como naturaleza que define al individuo. Como se ve, Focio fue un espíritu libre de su tiempo y, como tal, no dudó a la hora de adoptar un criterio filosófico que sabe apoyarse en todas las tradiciones filosóficas del pasado sin caer en la servilidad ni en el partidismo. Por ello, no hemos de tomar a mal ciertas expresiones de aire petulante con las que el autor muestra cierta satisfacción de su altura filosófica. Por mucho que en su crítica de las Ideas platónicas llegue incluso a conservarse algo de aquél espíritu tracio con que, irrespetuosa y vanidosamente, el Estagirita nos invitaba a mofarnos de las Ideas —recuérdese a este respecto la expresión «saltacabrillas de juvenil intromisión» (νεανικῆς ἐντρεχείας σκιρτήματα)—,³³ en realidad, Focio guarda una pizca de la ironía socrática con la que, a la vez, se declaraba y se negaba como el más sabio de la polis, con independencia —claro está— de que no se tratase ya de Atenas, sino de Constantinopla.

IX

Aretas de Cesarea recoge el espíritu cultural de Focio de modo que, también en su encaramiento con la teoría platónica de las Ideas se pone de manifiesto el vínculo entre el uno y el otro. Por una parte, Aretas coincide con Focio en rechazar el ejemplarismo del medioplatonismo. Hemos de destacar el hecho de que, en sus escolios a *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos, aunque motivado por los principios de su cosmovisión cristiana, Aretas recurre a argumentos estrictamente filosóficos para negar la validez de aquel tipo de ejemplarismo. Así, adoptando un punto de vista estructural y argumentativo, Aretas, sin ocultar el enfado que característicamente despiertan en él las opiniones de la paganía, denuncia el hecho de que, en la interpretación de las Ideas como pensamientos de Dios, va implicada una identidad real entre ambos que ni permite referirse a éste como «primer Dios» ni a aquéllas como «primeros Inteligibles». El mismo nivel filosófico se pone de manifiesto cuando Aretas llama la atención sobre la contradicción aristotélica, después asimilada en el concordismo medioplatónico, de considerar a la materia como substrato y determinar su naturaleza como no-ser. En segundo lugar, en su comentario a *Categoriae*, Aretas se muestra de acuerdo con Focio al criticar la adjetivación aristotélica

³³ *Ibidem*, § 77, 150-153, p. 99.

entre primera y segunda substancia, con la particularidad de que lo hace a través de la mención de los pasajes que ya Simplicio escribió al respecto.

Junto a estas observaciones críticas, los pasajes en los que Aretas se pronuncia positivamente sobre la naturaleza de las Ideas platónicas nos permiten concluir que, de acuerdo con Focio y adelantando las posiciones de Miguel Pselo y de Juan Ítalo, también fue fiel al conceptualismo característico de los bizantinos. En el mencionado comentario a *Categoriae* de Aristóteles, Aretas reconoce que el universal $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$ de la triple clasificación alejandrina es, por naturaleza, más sólido que la substancia primera. En afinidad con esta posición, cita literalmente varios pasajes de Simplicio de alto contenido platónico, sin que en ningún caso se decida a objetar nada en contra. No obstante estas concesiones al platonismo, Aretas habla acerca de la especie, por boca de los alejandrinos, como si fuera un concepto instrumental ordenado al conocimiento antropomórfico de la realidad. Más equilibrada es la interpretación de los universales que se desprende de su comentario a *Isagoge* de Porfirio. En esta obra, Aretas reconoce la objetividad de los conceptos simples, haciendo que uno de sus tipos —a saber, el representado por los géneros y las especies— puedan ser también clasificados entre los seres ($\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$) y, además, determinados como seres eternos. Aretas saca a colación la categoría de la autosubsistencia a la que, por influjo alejandrino, ya se habían referido Juan Damasceno y Focio y la aplica directamente a las Ideas, de las que dice que son « $\alpha\upsilon\theta\acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\kappa\tau\alpha$ », en el sentido de que subsisten en sí, aunque sin que ello quiera decir que son en sí ($\kappa\alpha\theta\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$).

La importancia de estas referencias a las Ideas platónicas no se limita a la constatación de que, simplemente, se tengan en cuenta como tales dentro de la clasificación de los seres o de las voces universales. Más trascendente es el hecho de que, en estas alusiones, se contienen las respuestas al programa sobre la cuestión de los universales que se halla planteado y no respondido por Porfirio en *Isagoge*. Efectivamente, Aretas nos da respuesta a las tres cuestiones: a) las Ideas son; b) las Ideas son incorpóreas; y c) las Ideas se hallan separadas de la materia, aunque sin poseer una autonomía absoluta con respecto a ella. En otro pasaje del comentario de Aretas a *Isagoge*, en cambio, sólo responde, desde el mismo punto de vista académico, a las cuestiones primera y tercera: a) las Ideas existen universalmente, pero necesitando relativamente de la materia; b) no se plantea ni se resuelve el tema de la corporeidad o incorporeidad de las Ideas; c) las Ideas se hallan en el Intelecto del Demiurgo, valiendo de modelo para imágenes y ejemplificaciones suyas, y de forma separada con respecto a la multiplicidad, de forma que puede decirse que es anterior a ésta. Sin embargo, no hemos de echar de menos la ausencia del planteamiento de la segunda cuestión porfiriana, a saber, el de la corporeidad, ya que, en otro pasaje del mismo comentario, la aborda como tema aparte y ofreciendo una solución clara: las voces son incorpóreas, no

corpóreas (φωναὶ ἀσώματά εἰσιν, οὐ σώματα).³⁴ Ello se debe a ocho argumentos, de los que los tres primeros se aplican directamente a las voces: a) no son susceptibles de ser modificados cuantitativamente; b) cuando se ven sometidos a magnitudes diferentes, como ocurre con las relaciones, permanecen proporcionalmente constantes; c) en la participación de una voz, sea especie, diferencia o propio, la voz se da al participante como un todo que no es susceptible de división. Los cinco argumentos restantes concluyen en la incorporeidad de la voz a partir del carácter de los géneros y especies. A destacar, pues, la importancia de ellos como términos de los cuales es legítimo extrapolar resultados para determinar al resto de voces, y a las voces en tanto que tales. Los argumentos son los siguientes: d) cuando un género se considera junto a una de sus especies, no experimentan aumento; e) géneros y especies, al igual que las cualidades, no son susceptibles de movimiento: ni de aumento, ni de alteración ni de disminución; f) géneros y especies se observan simultáneamente en la multiplicidad que se ordena bajo ellos, al igual que la materia no especificada (ἡ ἀνείδεος ὕλη); g) géneros y especies conservan la unicidad o la cantidad, aun en el caso de que se den a una multiplicidad; h) géneros y especies no son compuestos a partir de especie y materia, pues lo contrario caería en círculo lógico y pretender superarlo sería irrisorio (γελοῖον).

X

En los últimos tiempos, han aparecido estudios sobre Miguel Pselo que avanzan la audaz tesis de su presunto carácter pagano. Sin embargo, el hecho de que en la obra del polígrafo bizantino se comprendan numerosos pasajes que discurren sobre algunos aspectos de la cultura pagana no son suficientes como para concluir que la naturaleza del autor fuera la de una pagano, como si se tratara no de un Pletón —que aún prefirió el platonismo al aristotelismo guiado por el criterio de mayor compatibilización con el Cristianismo—, sino de un Nietzsche *avant la lettre* —por más que, en este caso, nos hallemos ante un autor con serios problemas de definición ante la religión de su padre y su abuelo—. Aún más frecuente es la caracterización de Miguel Pselo como «filósofo platónico» o «neoplatónico». Si bien es cierto que esta afirmación tiene visos de certidumbre, necesita ser matizada, pues no nos hallamos ante el caso de un «filósofo platónico», sino ante el de un extraordinario historiador crítico de la filosofía antigua que, por lo que hace a su credo personal, es genuinamente cristiano, con la particularidad de su tiempo y su circunstancia. Todo ello se nos alcanza a partir del estudio profundo y analítico de su legado filosófico, que —dicho sea de paso— no encuentra par entre el resto de filósofos bizantinos ni medievales latinos. Más que un «filósofo

³⁴ ARETAS, *Εἰς τὴν Πορφύριου Εἰσαγωγὴν* § 27, ed. M. SHARE (1994), p. 14, 9.

neoplatónico», Pselo es un polígrafo cristiano y bizantino que destaca entre los de su especie por haber encarado, extensa y magistralmente, la hermenéutica del conjunto de la cultura antigua, fuera ésta teológica, filosófica, retórica, histórica, o poética, etc.

Es cierto que Pselo dedica particular atención a la filosofía platónica, tanto a la patrística como a la estrictamente neoplatónica pagana, pero, si prestamos atención a los pasajes decisivos, no podremos sino comprobar la fidelidad del autor a los principios de su credo cristiano. Esto es lo que, precisamente, se echa de ver en sus diversos pronunciamientos acerca de la teoría platónica de las Ideas. Desde un punto de vista teológico, siguiendo a Pseudo-Justino, niega que Dios pueda ser concebido como una Idea, por mucho que fuera el principio y el fundamento de todas las demás. De este modo, Pselo no sólo marca distancia respecto a la «ἰδέα ἰδεῶν» con la que Filón se había referido al mundo inteligible, sino también a su reinterpretación teológica por parte de Orígenes. Por otra parte, de acuerdo con la tradición recogida por Juan Damasceno, Pselo acepta la identidad entre οὐσία, φύσις y μορφή, con lo que se predispone a negar la substancialidad de las Ideas y, en principio, a interpretarlas en función del ejemplarismo patrístico. Sin embargo —como hemos visto en Focio, Aretas y en Juan Ítalo—, Pselo no sólo rechaza la substancialidad de las Ideas platónicas, sino también el ejemplarismo, sea el medioplatónico, sea el patrístico.

Es lo que se pone de manifiesto desde el punto de vista metafísico con el que Pselo explica las doctrinas neoplatónicas acerca de las Ideas platónicas. En *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*, Pselo se propone estudiar la naturaleza de las Ideas platónicas, de forma análoga a como Focio, en *Amphilochiae* § 77, había hecho —no propiamente con las Ideas—, sino con los universales susceptibles de ser predicados lógicamente, *i. e.*, con los géneros y especies. En aquella obra, Pselo repite el error medioplatónico y neoplatónico de atribuir a Platón la interpretación de las Ideas como «pensamientos de Dios», pero procede de forma original al utilizar referir esta situación con el término «ἐνθυμήματα». Hemos de subrayar el hecho de que, en esta obra, Pselo se muestre más de acuerdo con la interpretación plotiniana del Demiurgo que con la procliana, pues quiere ello decir que, indirectamente, se aleja del ejemplarismo medioplatónico a la vez que se aproxima a la ontología plotiniana de acuerdo con la cual las Ideas son substancias (οὐσίαι). No obstante, en *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*, Pselo habla desde el punto de vista del historiador de la ciencia, motivo por el cual no cabe tomar el caso como prueba de ninguna connivencia filosófica con el platonismo. Uno de los elementos de mayor valor filosófico de la obra es, precisamente, la explicación que Pselo da acerca de los motivos científicos que llevaron a Platón a la postulación de las Ideas: éste, teniendo presente el modelo de creación artesanal humano

y abordando la cuestión desde la información procesada por la visión, trató de dar una explicación al fenómeno del cambio natural. Desde un punto de vista más general, no carece de importancia el hecho de que, en la misma obra, a la hora de señalar los diferentes grados de la jerarquía ontológica «platónica», Pselo cuente los «sistemas y composiciones» (σύστημά τε καὶ σύγκριμα) que Gregorio de Nazianzo había contado entre el cielo y la tierra. En otros tratados, Pselo se preocupa por señalar a Dios como el principio absoluto de la existencia de los seres y, solamente después de esta precisión y de advertir que adopta un punto de vista físico —amén del carácter historiográfico y hermenéutico del texto en cuestión—, entra en el juego de barajar la posibilidad de considerar otra clase de principios además de Dios. Se trata de las Ideas interpretadas como «pensamientos de Dios», pero en la versión de Pseudo-Justino. De acuerdo con este punto de vista —que obedece al fin de reforzar la desubstanciación de las Ideas—, éstas, tomadas en su conjunto, son la «fantasía e impresión inefable» (τὴν ἄρρετον ἐκείνην φαντασίαν καὶ ἀνατύπωσιν) de Dios.

Pselo también rechaza realidad de las Ideas cuando saca a colación la teología de la Creación de Filón y la doctrina filosófica de los cuatro elementos de Empédocles. Los géneros y las especies que, en calidad de coprincipios formales de la materia, se hallan en los seres particulares no pueden considerarse principios, ya que forman parte real de lo principado. En cambio, —dice Pselo— sí cabría considerar a las Ideas creatrices como principios de los seres mundanos, ya que los trascienden y sólo son susceptibles de inmanencia una vez que se los interpreta como λόγοι. Sin embargo, Pselo tampoco asume esta última posibilidad, ya que, además de presentarla historiográficamente como una doctrina pagana, valida la crítica aristotélica de las Ideas al señalar el inconveniente de que, dada la transcendencia de aquellas Ideas creatrices y su distinción respecto a los λόγοι, deberían hallarse separadas de los seres particulares, de modo que no se podría dar razón de ellos.

Desde un punto de vista psicológico, Pselo comenta las doctrinas de Proclo y de *Oracula chaldaica* sin ofrecer más originalidad que la que suponía, en su circunstancia histórica, escribir este tipo de comentarios. Con todo, es cierto que, dentro de este contexto, Pselo establece interesantes relaciones entre las esferas de la Ética y la inteligibilidad, entre la Biología y la monstruosidad y, por fin, entre la perspectiva de la Cosmología y la de la Antropología. Esta última relación la ejemplifica Pselo con el caso de la correspondencia entre los grados de realidad de un ser y las facultades de su alma, distinguidas por sus correspondientes λόγοι. Lo mismo que decimos acerca del valor la originalidad de las doctrinas psicológicas puede decirse de las obras que Pselo dedica al estudio de los universales desde un punto de vista lógico: su mayor mérito reside en el

hecho de haberlas escrito, pues con ellas recupera la tradición antigua y, reviviéndola con plenitud, la transmite a su posterioridad más inmediata.

Donde, en cambio, encontramos muy relevantes aportaciones al estudio de las Ideas platónicas es en los pasajes en que Pselo las aborda desde un punto de vista no histórico, sino crítico. Pselo, desde su punto de vista cristiano, reacciona contra la devaluación axiológica que sufre la realidad creada, una vez que se la supone ontológicamente reducida a mera copia de los Paradigmas. En este contexto, critica la arbitrariedad y la desmesura que supone tomar lo que, en realidad, son hipótesis eurísticas y epistemológicas, como principios hipostáticos de los seres particulares. Una vez que se reconocen las Ideas como entidades eternas, se cae en la misma impiedad que, en la filosofía aristotélica, implica concebir el mundo, en general, y a la materia, en particular, como realidades eternas. Llevado por este espíritu crítico, Pselo no duda en recurrir a las críticas que el mismo Plotino había dirigido, por una parte, contra la interpretación cronológica del ejemplarismo medioplatónico de todos los tiempos, credos y escuelas y, por otra parte, contra la superposición de una multitud de especies sobre la materia que, también en aquel ejemplarismo, fracasaba a la hora de dar razón de la realidad y la esencia de la materia. Sobre la base de tales argumentos, Pselo declara ociosa (ἄπονος) la cosmología helénica en general, haciendo mención especial a sus desarrollos neoplatónicos.³⁵ Pero Pselo no se conforma con criticar la teoría platónica de las Ideas desde los presupuestos de su credo particular, sino que va más allá, llegando incluso a rechazar el ejemplarismo filoniano, al negar que se dé una primera fase en la que las Ideas puedan existir como pensamientos de Dios y otra segunda fase en la que pasarían a subsistir, gracias a la voluntad divina, como Paradigmas. También sabe reconocer como un grave error dogmático la reproducción y multiplicación de la jerarquía ontológica del ser en autores cristianos heterodoxos, como Orígenes, que no sitúa las Ideas en Dios, sino a continuación suyo, añadiendo después una complicada e innecesaria serie de elementos intermedios hasta dar en el mundo de la Creación.

De gran valor filosófico es la crítica que Pselo lanza en contra de las Ideas, interpretándolas como un caso particular de *causa sui*. Las Ideas, interpretadas como conceptos substanciales creatrices (δημιουργικὰς οὐσιώδεις) o como cualquier otra completud (τινὰς ἑτέρας ὁλότητας), se reducen en su esencia a concepciones que, una vez extraídas psicológicamente a partir del proceso del conocimiento del mundo empírico, son consideradas como objetos del pensamiento al margen de su genuina referencia a aquel mundo, cayendo, ilegítimamente, en la formulación dogmática de la *causa sui*.³⁶ Al igual que ya había hecho Focio en su particular solución al

³⁵ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 34, ed. D. J. O'MEARA (1989), p. 116, 23.

³⁶ IDEM, *Ἐπιτάφιος εἰς Ἰωάννην τὸν Ἐιφιλῖνον*, ed. K. SATHAS (1874), p. 456, 1-3.

problema de los universales, Pselo emplea el término «nombre» (τὸ ὄνομα) para referirse al fundamento del que Platón habría partido con el objeto de fundar el conocimiento científico de la naturaleza. Sobre esta base, el caso de Pselo confirma el valor del precedente de Focio como sujeto del mérito histórico de redescubrir, por vez primera desde su inauguración por parte de Antístenes, el nominalismo como solución provisional al problema de los universales. De ahora en adelante, habrá que tenerse en cuenta que el mérito histórico del redescubrimiento medieval del nominalismo es patrimonio de la filosofía bizantina, que, considerando el caso de Focio, saca tres siglos de ventaja al comienzo la denominada «querella sobre los universales» de la filosofía medieval latina, acaecida en el s. XII. La mención al nominalismo de Pselo —que, por su parte, se adelanta un siglo a la querella latina— no sólo confirma la tesis de la reinauguración bizantina del nominalismo, sino que, por la calidad filosófica de su análisis sobre de la autorreferencia epistemológica del concepto, ha de ser contada como un lejano precedente de otras explicaciones psicologistas sobre la naturaleza de los universales, como las que, ocho siglos después y en un contexto filosófico muy diferente, habría de escribir Friedrich Nietzsche contra los vestigios platónicos de Immanuel Kant.³⁷ No en vano, en otros pasajes, Pselo adopta un punto de vista psicologista para reiterar la imposibilidad de sostener la teoría platónica de las Ideas platónicas.³⁸ De la misma manera que la alusión de Pselo a la interpretación nominalista de los universales establecía un vínculo con Focio, su crítica de la cosmología helénica como proceso antropomórfico análogo al de la creación artesanal le aproxima a Aretas, que, como vimos, levantado esta crítica contra el ejemplarismo de *Epitome doctrinae platonicae* de Alcinoos.³⁹ Casi con el mismo tono despectivo que es característico de los escolios del Arzobispo de Cesarea, después de considerar todos sus argumentos contra la teoría platónica de las Ideas y contra el ejemplarismo a ella anexo por la tradición, Pselo se pregunta: «¿qué, pues, hay de común en las Ideas con respecto a nuestras doctrinas?». No se trata sino de «otra extrema sutileza pagana» (τὴν ἄλλην ἑλληνικὴν τερθρείαν), que, como tal, ha de ser arrojada fuera de los límites de lo que resulta verosímil para la Iglesia.⁴⁰

Considerando toda esta retalia de argumentos contra de la teoría platónica de las Ideas y contra el ejemplarismo filónico, medioplatónico y patrístico, entendemos que no hay lugar en la obra de Pselo para afirmar que, personalmente, sostuvo la interpretación de aquellas Ideas como

³⁷ F. NIETZSCHE, “Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne” § 1, ed. G. COLLI – M. MONTINARI (1999), p. 883.

³⁸ MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 13, ed. D. J. O’MEARA (1989), p. 67, 28-30.

³⁹ ARETAS, *Scholia Epitome doctrinae platonicae*, ed. L. G. WESTERINK – B. LAOURDAS (1960), p. 112, 29-34. cfr. MIGUEL PSELO, *Ἐπιτάφιος εἰς Ἰωάννην τὸν Ξιφιλῖνον*, ed. K. SATHAS (1874), p. 456.

⁴⁰ *Ibidem*, § 1, 806-817, p. 29: «τί γὰρ κοινὸν ὕλη καὶ ἰδέαις πρὸς τὰ ἡμέτερα δόγματα; [...] τῆς ἐκκλησίας εἰκότως ἀλλοτριούμεν».

«pensamientos de Dios»,⁴¹ por más que, a lo largo de sus escritos escolares, se esfuerce por explicar el sentido de esta doctrina antigua y pagana. Lo mismo cabe decir acerca de su puntual mención a la interpretación nominalista de los universales, pues, como ya señalamos en el caso de Juan Damasceno, tanto por la ocasional dependencia que Pselo mantiene con la ontología de la escuela neoplatónica de Alejandría como por el interés teológico en interpretar la especie especialísima en términos de φύσις, no es posible hablar de simple nominalismo para calificar la posición general de Pselo con respecto al problema de los universales. Antes bien, Pselo recurre a la solución nominalista como a un medio que, entre otros, le permita atenuar el ya de por sí «moderado» realismo inmanente de la escuela neoplatónica de Alejandría y, a la vez, apostar plenamente por el conceptualismo.⁴² Este conceptualismo de base es el que explica las decididas y solventes críticas que Pselo lanza contra la cosmología helénica, contra la autosubsistencia de la substancia, contra la determinación de los principios como *causa sui* y como λόγοι, así como la relegación de del concepto plotiniano de lo Eterno a mero *desidetarum*.

XI

El caso de Juan Ítalo es excepcional entre los filósofos bizantinos, no sólo en lo que respecta a la condena de la que, injustamente, fue objeto, sino también en lo que concierne a la calidad filosófica de sus investigaciones sobre la naturaleza de las Ideas y de los universales. Si Focio y Pselo tienen el mérito de haber abordado filosóficamente este tipo de investigaciones y de haber mencionado la solución nominalista —por primera vez en la filosofía bizantina y mucho antes de que se produjese la querella latina al respecto—, a Ítalo le corresponde el mérito de haber discurrido con mayor extensión y orden sistemático que cualquier otro filósofo bizantino en una investigación racional y autónoma sobre el tema mentado. A diferencia del Patriarca, que tiende a no hacer gala de las fuentes en las que se basa, Ítalo, al igual que Pselo, no duda en indicar expresamente el amplísimo conocimiento que tiene sobre la tradición filosófica clásica y tardoantigua. Relativamente poco versado en teología patristica, Ítalo no siente tan de cerca las constricciones dogmáticas a las que se plegaron, más o menos voluntariamente, todos sus precedentes: es lo que se pone de manifiesto si comparamos el discurso filosófico del autor normando con el del mismo Focio, Aretas y Pselo.

Aun con esta carencia, la conspicua capacidad dialéctica de Ítalo no traspasó en ningún momento la ortodoxia oficial y, en su condena, hemos de ver más una precaución de la Iglesia

⁴¹ Tal es la posición de K. IERODIAKONOU, “Psellos’ Paraphrasis on Aristotle’s *De interpretatione*”... *cit.*, p.178.

⁴² A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*... *cit.*, p. 70.

ortodoxa contra la actitud racional que tiende a supeditar la Teología a la Filosofía, que una proscripción de la vigencia real de la filosofía neoplatónica o, más en particular, de la teoría platónica de las Ideas.⁴³ Siguiendo la misma filosofía estoica que había inspirado la equilibrada solución con que Focio había respondido las cuestiones del denominado problema de los universales, Ítalo afirma la naturaleza objetiva y la subsistencia de los mismos. Con ello, se mantiene dentro de los límites del esencialismo óntico estoico y del conceptualismo que tradicionalmente había sostenido la patrística y que habían refrendado —con el cuidado de atenuar los vestigios neoplatonizantes del ejemplarismo de Pseudo-Dionisio, Máximo el Confesor y Juan Damasceno— los filósofos bizantinos precedentes, que no sólo habían dirigido sus críticas contra el «yerro» del realismo trascendente platónico, sino también contra el realismo inmanente peripatético y alejandrino. Cuando Ítalo parece mostrarse más partidario del ejemplarismo neoplatónico, atribuyendo erróneamente —al igual que todos sus precedentes bizantinos— a Platón la interpretación medioplatónica de las Ideas como «pensamientos de Dios», lo hace desde un punto de vista exegetico, explicando hermenéuticamente los pasajes más relevantes de la filosofía helena.

Fuera de ello, no hay en Ítalo ningún reconocimiento de la existencia de las Ideas, sino más bien todo lo contrario. Al igual que Focio, Aretas y Pselo, Ítalo rechaza tanto las Ideas platónicas como el ejemplarismo medioplatónico y patrístico. Ahora bien, es cierto que, si comparamos el «conceptualismo» de sus precedentes más inmediatos con la explícita acentuación de la subsistencia de los universales de Ítalo y con el concomitante reconocimiento de un fundamento necesario y esencial en los mismos, tendremos que calificar su posición de «conceptualismo realista», en el sentido de que enfatiza la subsistencia. Pero, aun en este caso, hemos de matizar que la interpretación de los universales por parte de Ítalo no tiene por objeto la afirmación de su existencia real, sino de posicionarse directamente contra el nominalismo psicologista de Antístenes, cuyo relativismo lingüístico refuta expresa y pormenorizadamente.

A la hora de valorar la injusticia y la impertinencia —incluso cabría hablar de cierto ridículo histórico— de la condena de Ítalo por parte de la Iglesia ortodoxa, siempre se deberán tener en cuenta los argumentos expuestos que el filósofo bizantino lanza contra la teoría platónica de las Ideas. Ítalo recuerda que Platón no logró esclarecer la naturaleza de los Inteligibles. Coincidiendo con Focio al adoptar un punto de vista lógico, Ítalo afirma que Platón no interpretó los universales como términos susceptibles de ser predicados de un sujeto. Le acusa, además, de no

⁴³ Se equivoca, pues, M. CACOUROS, “Survie culturelle et rémanence textuelle du néoplatonisme à Byzance. Éléments généraux, éléments portant sur la logique”, M., D’ANCONA, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists... cit.*, p. 179, al tomar los anatemas sobre las Ideas platónicas de la condena de Ítalo como un índice a favor de la presencia histórica de la filosofía neoplatónica en Bizancio.

haber sido coherente al dejar de reconocer la inmovilidad y la incorruptibilidad que las Ideas deberían transmitir a sus copias sensibles. Por otra parte, repitiendo uno de los argumentos de Pselo, Ítalo entiende que las Ideas platónicas no son sino la hipostatización de meras hipótesis, separadas artificial e inútilmente del mundo del que, en principio, se pretendía dar razón explicativa. Al recurrir a la circunstancia de la separabilidad de las Ideas, Ítalo —como también había recordado Focio— sanciona el valor histórico de la crítica aristotélica sobre el tema.

Además de esta posición aristotélica, hemos de tener en cuenta otra que se adaptaba perfectamente a la supremacía ontológica y axiológica que la teología patrística venía reconociendo a las hipóstasis individuales sobre cualquier entidad universal, por objetiva y necesaria que fuera. Se trata de la vinculación de la forma inmanente y el universal *a posteriori*, que, interpretados como una misma entidad, soslayan la hipotética realidad de la Idea trascendente. Como hemos explicado con detalle, Ítalo interpreta la forma inmanente como una entidad particular, individual, llegando incluso a identificarla con la materia de la hipóstasis particular, reduciéndola *de facto* a ella. De este modo, saca las últimas conclusiones de la filosofía aristotélica y de su reformulación neoplatonizante por parte de Porfirio, corrigiendo ambas mediante un retorno al esencialismo óntico del estoicismo, que era el que mejor casaba con las exigencias dogmáticas cristianas, tal como habían ido definiéndose tradicionalmente en la Patrística.

No es de extrañar que, en correspondencia, Ítalo se esfuerce por afianzar la integridad hipostática de los seres individuales, dando así plena justificación filosófica a las interpretaciones cristianas de la individualidad, encaminando su propia indagación filosófica hacia la inversión de la ontología clásica, en la que no hay distinción real entre la esencia y la existencia de los seres particulares. Muy significativo al respecto es la presencia en Ítalo de la concepción neoplatónica, después asimilada por la primera patrística y presente en Juan Damasceno, del ser individual como concurrencia o agregado de cualidades, pues esta concepción se presenta como una alternativa a la metafísica aristotélica de la substancia primera, en la que, pese a todos los esfuerzos del Estagirita por enfrentarse con su maestro, Platón, se producía una reducción del ser individual a su esencia, *i. e.*, a su forma inmanente, universalmente considerada. Al hablar de la misma identidad que Aristóteles reconocía entre forma y ser individual, lo que Ítalo acentúa es precisamente lo contrario del esencialismo aristotélico, a saber, la reducción de la forma inmanente a la realidad hipostática, material, individual y particular del ser concreto. Se trata, pues, de lo que hemos venido llamando el «nuevo vino» de la filosofía cristiana conservado en los «viejos odres» de la terminología filosófica helena.

Por fin, encontramos una última prueba del antiplatonismo de Ítalo en su respuesta a la segunda cuestión del planteamiento porfiriano del problema de los universales, que preguntaba,

introduciendo en el neoplatonismo y en la exégesis de la filosofía peripatética un planteamiento genuinamente estoico, acerca de la corporeidad o incorporeidad de los universales. Ítalo rechaza el inmaterialismo eidético de Platón, de Aristóteles y del neoplatonismo en general, para afirmar, siguiendo los pasos de Focio, la corporeidad y la materialidad de las formas inmanentes. Sólo hipotéticamente, Ítalo atribuye a las Ideas platónicas —en la hipótesis de que existieran— una incorporeidad en sí, debida a su trascendencia metafísica. Por otra parte, la inmaterialidad que —de hecho—, por su calidad de entidades abstractas, corresponde a los universales *a posteriori* es una incorporeidad por accidente. La materialidad reconocida por Ítalo a las formas inmanentes sólo cobra sentido dentro creacionismo cristiano, en el que la afirmación del concepto de existencia va parejo a la positivización axiológica de la materia, algo inconcebible para el esencialismo platónico, aristotélico y neoplatónico.

En definitiva Ítalo ofrece una interpretación original de los universales que no encuentra obstáculo en reinterpretar la triple clasificación alejandrina de los mismos —haciendo, *e. g.*, del universal *a posteriori* una entidad intermedia respecto a las otras dos en cuanto a inteligibilidad, separabilidad y corporeidad—, sin que tal originalidad suponga atentado alguno contra la ortodoxia cristiana, entendida ésta con una suficiente amplitud de miras como para no caer en uno de los errores de los que, precisamente, Platón nos prevenía frecuentemente en sus diálogos: a saber, dejar que las palabras confundan los pensamientos y las realidades.

EPÍLOGO

Las consecuencias de la condena de Ítalo se dejaron notar en la elaboración filosófica del período inmediatamente posterior, pero también, aunque de forma menos directa, durante el enajenamiento político que Bizancio habría de experimentar entre el fin de la Cuarta cruzada (1204) y la recuperación de Constantinopla como capital del Imperio por el emperador Miguel VIII Paleólogo (1259-1282).¹ Una vez que, como consecuencia de la acusación, Ítalo tuvo que abandonar la enseñanza y vivir en un monasterio, el singularísimo logro filosófico de del autor no pudo hallar correspondencia ni verdadera continuidad. A este respecto, se ha llegado a afirmar que, con la condena que la Iglesia ortodoxa levantó contra Ítalo, terminó en Bizancio la misma libertad de pensamiento.²

El ambiente cultural se enrareció hasta el punto de que un autor como Teodoro de Esmirna († *post* 1112), sucesor de Juan Ítalo en el cargo de «cónsul de los filósofos», no menciona ya la fuente originaria de su paráfrasis a *Physica* de Aristóteles.³ Un caso más feliz es el del poeta y panegirista Teodoro Pródromo (†1170), que, habiéndonos legado una obra lógica importante —en ella se incluyen un comentario a *Isagoge* de Porfirio y otro al segundo libro de *Analytica posteriora*—,⁴ no encontró impedimento para dedicar a Juan Ítalo una obra de crítica sobre la filosofía aristotélica. Después de Teodoro de Esmirna, el cargo de «cónsul de los filósofos» no volvería a ser reocupado, y por última vez, hasta el año 1165 por Miguel III, patriarca de

¹ Sobre las causas de que la Cuarta Cruzada, inicialmente concebida como un medio de salvar de la amenaza musulmana el Santo Sepulcro de Jerusalén, llegase a conquistar y saquear Constantinopla, *cfr.* D. M. NICOL, *Byzantium, Venice and the Fourth Crusade. An Inaugural Lecture by Donald M. Nicol*, Gennadius Library, Athens, 1990, p. 7: «The promise of a martyr's crown was less attractive than the guarantee of material rewards in the way of the trade»; el autor atribuye gran responsabilidad a los intereses económicos de los venecianos, que se sumaban a los jurisdiccionales que la Iglesia católica pretendía conseguir sobre la Iglesia ortodoxa.

² N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* *cit.*, p. 166, donde, hablando sobre el alcance de la actitud inaugurada por Pselo, leemos: «The condemnation of his enthusiastic pupil Italos signified the reassertion of ecclesiastical power and the suspension of freedom of thought»; P. ELEUTERI, «La filosofía»... *cit.*, p. 457, valora los efectos de la condena en términos de censura y la significa como «deterrente psicológico»; A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... *cit.*, p. 14, 18 y 34, donde el autor da fe de algunos casos particulares de ruptura con el platonismo, como la censura e interpolación de algunos pasajes o la pérdida de obras enteras de Proclo, como *Decem dubitationibus circa providentiam*, *De providentia et fato* y *De malorum subsistentia*, que sólo nos han sido conservadas en su versión latina, gracias a las traducciones de Guillermo de Moerbeke; *cfr. infra*.

³ N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition...* *cit.*, p. 180: «pagan authors' view are given, but they are not named».

⁴ TEODORO PRÓDROMO, «Λόγος εἰς τὸν Προφυρογεννητικὸν κυρὸν Ἰσαάκιον τὸν Κομνήνου», ed. B. KURTZ, «Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos», *B.Z.* 16 (1907) 112-117 y 166-174.

Constantinopla (1170-1178) y hombre fiel a la Ortodoxia cuyo discurso de toma de posesión significó una «ruptura con el platonismo».⁵

En esta crepuscular circunstancia, destaca con brillo propio la figura de Eustracio de Nicea (1050-1120), alumno de Juan Ítalo, metropolitano de Nicea y «οἰκουμηνικὸς διδασκαλός» en Constantinopla. Eustracio no sólo fue el filósofo más perito del denominado «círculo literario» de Ana Comnena, sino también el primer y más prestigioso comentador de *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, circunstancia que no sólo le permitió ser estimado entre los filósofos medievales latinos, sino también por filósofos germanos decimonónicos de la talla de Friedrich Schleiermacher (1768-1834).⁶ En su momento, ya indicamos que, gracias a la traducción latina que Robert Grosseteste (1175-1253) hizo de los comentarios aristotélicos de Eustracio, Alberto Magno (1193-1280)—y, con él, la tradición de la filosofía medieval latina— tiene noticia, por primera vez, la triple clasificación alejandrina del universal, que era conocida entre los filósofos bizantinos desde el tiempo de Focio.⁷ Aunque en los comentarios de Eustracio de Nicea se comprenden elementos neoplatonizantes,⁸ sus referencias a la triple clasificación alejandrina del universal evidencian una interpretación conceptualista,⁹ acorde a la de Juan Ítalo, si bien, a diferencia de éste, acentúa

⁵ A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... *cit.*, p. 34, valora el sentido del discurso inaugural del último cónsul de los filósofos bizantinos como una «rottura con el platonismo».

⁶ F. SCHLEIERMACHER, “Über die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles”, *Sämmtliche Werke. Abteilung III. Band 2*, Berlin, 1838, pp. 309-326.

⁷ A. DE LIBERA, “Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des Idées à la théorie des trois états de l’universel”... *cit.*, pp. 89-119.

⁸ Para las referencias de Eustracio de Nicea a la triple clasificación alejandrina del universal, cfr. L. G. BENAKIS, “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ρεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”... *cit.*, pp. 126-129. No parece ajustado al pensamiento original de Eustracio de Nicea la tesis de K. GIOCARINIS, “Eustratius of Nicaea’s Defense of the Doctrine of Ideas”, *Franciscan Studies* 24, 2 (1964), 203, que, aunque rechaza con acierto la interpretación nominalista de Pierre Joannou («Do we have the right upon the example of P. Joannou, to use the term ‘nominalism’ to describe Eustratius’ position? Obviously not»), desgraciadamente, se va al otro extremo y, considerando la oposición del filósofo bizantino a la crítica aristotélica de las Ideas y la aceptación de cierto ejemplarismo estructurado henológicamente, alinea a Eustracio con el realismo platónico: «the philosophical realism of the platonic tradition as this is represented by Eustratius, and as it is enshinred in the works of Plotinus and Proclus, recognizes the necessity of positing exemplars of things».

⁹ Muy exacto es A. C. LLOYD, “The Aristotelianism of Eustratius of Nicaea”, J. WIESNER (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. Band 2. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, De Gruyter, Berlin – New York, 1987, vol. II, pp. 346, que, con Giocarinis, rechaza la interpretación nominalista de Eustracio realizada por Pierre Joannou («P. Joannou performed a valuable task editing it. But since I think that his interpretation of it is questionable, I confine myself to two points from the text») y, contra la interpretación realista de Giocarinis, defiende una interpretación «conceptualista» de los universales por parte de Eustracio y remite su posición a la propia ambigüedad metafísica de Aristóteles, que fue un platónico moderado: cfr. *ibidem*, «His nominalism —to be exact, conceptualism— finds confirmation outside Aristotelian commentary, where, it might have been suggested, the subject matter often colours the philosophy»; *ibidem*, p. 348: «The conceptualism re-appears, and Third Man regress is briefly used, as by Aristotle in Metaphysics Z 13, against realism»; sobre la vigencia de la ambigüedad aristotélica en Eustracio, cfr. *ibidem*, p. 350: «But thirdly there is a certain lack of explicitness, not to say candour, which can be paralleled in Christian Neoplatonists, but not perhaps at the same point: Eustratius leaves it ambiguous in the Refutation of Tigranes whether there is one ‘unitary form’ (ἐνᾶτος λόγος) or many. Lastly and more generally, his account of universals shews, I believe, a greater sophistication, closer to Scholasticism. This consists in a greater use (which some may judge to his discredit) of the quatenus approach-emphasis particularly on the dual aspect of genus or species as ‘from the parts’ and ‘in the part’. He shews less inclination to think the problem of a common nature solved by Proclan realism which

algunas de las tendencias nominalistas que, como hemos visto, ya habían sido barruntadas por Focio y Pselo.¹⁰ En particular, entre los plantemientos de Ítalo que se conservan en su discípulo Eustracio contamos la interpretación del εἶδος como forma inmanente, la identidad de esta forma con el individuo y la *quasi*-identidad entre el universal ἐν τοῖς πολλοῖς y el universal ἐπὶ τοῖς πολλοῖς. De acuerdo con su interpretación conceptualista, Eustracio también sigue a Ítalo en la crítica y el rechazo de la autosubsistencia de las Ideas platónicas, pero, a diferencia de su maestro y de acuerdo con la orientación general del medioplatonismo y del neoplatonismo tardío, reconoce la posibilidad de una hipotética subsistencia de las mismas en el Intelecto divino. Donde Eustracio se muestra del todo original es al reconocer una doble causación ejemplar de las Ideas: la que se da entre ellas y las formas inmanentes y la que se da entre aquellas Ideas y los conceptos innatos que el hombre posee en su intelecto, conviviendo con los conceptos abstractos de la tradición aristotélica.¹¹

Aún cuando Eustracio de Nicea disfrutó de varios éxitos políticos al lado de Alejo I Comneno (1081-1118),¹² se vio obligado a comparecer ante un sínodo patriarcal por el reconocimiento de la prerrogativa hermenéutica de la Dialéctica sobre la Teología. La sesión del 17 de abril de

would posit two genera or species, one existing in one plane, one in another. He seems similarly to treat the Platonic Idea as ambiguous between imparticipable (In EN 40-41) and participated (ibid. 45). His recurrent formula of something 'seen as' (θεωρούμενον) so and so is characteristic of his approach —which to my mind is not the less Aristotelian for that».

¹⁰ Sobre la posibilidad de una interpretación nominalista de los universales y de las Ideas platónicas por parte de Eustracio —la cual rechazamos, en consonancia con la interpretación de A. C. Lloyd y con la orientación hermenéutica del resto de los autores bizantinos estudiados en el presente trabajo—, cfr. P. JOANNOU, S. I., "Die Definition des Seins bei Eustratios von Nikaia. Die Universalienlehre in der byzantinischen Theologie im IX Jh.", *B.Z.* 47 (1954) 358: «diese [Auffassung von der Person und der menschlichen Psychologie Christi] aber ist durch seinen Nominalismus bedingt, den uns sein Aufsatz über die philosophische Definition des Seins kundgibt»; *ibidem*, p. 361: «denn ist das allgemeine nur ein Name, der verschiedene Wirklichkeiten umfasst, wie es Eustratios aus den Namen der Elemente, Christi und Gottes beweisen will, so ist das Einzelne die einzige existierende und von uns bekannte Wirklichkeit»; hemos de llamar la atención sobre el hecho de que, en *ibidem*, p. 360, n. 1, el autor no sabe explicarse los fundamentos de esta explicación nominalista y que sólo en términos de relativa certidumbre atribuye a Eustracio la tesis nominalista: «Ich muss gestehen, dass es mir nicht klar ist, wie Eustratios zu dem angeführten Sinn gelangt; seine Erklärung des Textes ist sicherlich seiner nominalistischen Auffassung angepasst»; a mayor abundamiento, precisaremos que la relación de causa a efecto que Pierre Joannou establece entre la definición del Ser proporcionada por Eustracio y la identidad entre esencia y existencia no es consistente con la relación entre aquella misma definición del Ser y la tesis nominalista («1. Folgerung: das Allgemeine ist nur als Begriff gegeben»), pues esta última no es compatible con la identidad entre esencia y existencia (*ibidem*, p. 362: «2. Folgerung: Essenz und Existenz sind nicht unterscheidbar»), que es un rasgo propio de la filosofía platónica y aristotélica y, como se ha visto, contrario a la distinción real entre esencia y existencia que va implícita en el concepto de Creación judeocristiano. Cfr. la reiteración de la interpretación nominalista de Eustracio en P. JOANNOU, S. I., "Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi", *B.Z.* 47 (1954), 379-368.

¹¹ K. IERODIAKONOU, "Metaphysics in the Byzantine tradition: Eustratios of Nicea on Universals"... *cit.*, pp. 67-82, al estudiar la interpretación de los universales de Eustracio desde el punto de vista de la Teoría del conocimiento, le atribuye un innatismo gnoseológico que explica en función del ejemplarismo metafísico —lo que le diferencia de Descartes, que, aunque reconocía en las ideas innatas del intelecto humano el sello que garantiza nuestra condición de ser creaturas de Dios, ya no apoyaba el ejemplarismo de la escolástica.

¹² Tras acusar al patriarca León de Calcedonia de iconoclasta por haber fundido unas copas eclesiales para satisfacer la acuñación monetaria que le pedían los militares, Alejo aprecia la obra escrita por Eustracio, y le eleva a metropolitano de Nicea; defiende el punto de vista bizantino sobre la unión de las iglesias ante la visita de Pedro Grossolano, heraldo enviado por el papa Pascual II (1099-1118); y, finalmente, en 1114 acompaña a Alejo a Filopolo para ayudarlo en su lucha contra armenios, maniqueos y bogomilos; cfr. A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... *cit.*, p. 34.

1117 termina con una retractación escrita, pero la celebrada diez días después declara herética su Cristología, negándole cualquier posibilidad de absolución. Altamente significativo es el hecho de que Nicetas († *post* 1117), metropolitano de Heracleia, le acuse expresamente de no haber suscrito la condena de Juan Ítalo acaecida en 1082. Además, se condenan veinticuatro tesis que, más que con la Filosofía, tienen que ver con la Teología, particularmente con la Cristología e Iconología. De ellas, merece notarse la vigésimotercera, que afirmaba la necesidad de aplicar la Lógica y la argumentación dialéctica al misterio de la Encarnación para poder hablar de ella en términos de verdad, y la vigésimocuarta, que afirmaba que Cristo, en todos sus sagrados y divinos discursos, razonaba según silogismos aristotélicos.¹³

Las leves huellas de neoplatonismo que, tras la condena de Juan Ítalo, quedaban aún en Eustracio de Nicea no se hallan ya presentes en su contemporáneo Miguel de Éfeso (ss. XI-XII). Hallándose bajo el conservador influjo de Anna Comnena —quien, a la vez, elogia la elegancia del estilo de Eustracio y se abstiene de decir una sola palabra sobre su proceso de condena—, Miguel dedica su atención a las obras políticas y biológicas del Estagirita, estableciendo un vínculo entre los planteamientos de ambas disciplinas y abandonando, con ello, la metafísica de altos vuelos que tan problemática resultaba para la Ortodoxia.¹⁴ El valor de sus comentarios puede juzgarse a partir de la buena reputación en que fueron tenidos por la tradición de comentaristas posterior.¹⁵

Después de la condena de Eustracio, se agravan las hostiles circunstancias que él y su maestro sufrieron hasta el punto de que podemos hablar de la existencia de una censura contra todos aquellos que se aventurasen con espíritu «ilustrado» sobre temas teológicos.¹⁶ La investigación filosófica de Anna Comnena y de sus colaboradores permitió que las discusiones filosóficas —sobre la dialéctica o sobre la preferencia de Platón o Aristóteles— continuaran, aunque sólo bajo la represión de las condenas sinodales sobre cuestiones teológicas, tal como las que, en el s. XII, se

¹³ Las audaces palabras de Eustracio, que constituyen la vigésimocuarta proposición condenada por el patriarca de Constantinopla Juan IX Agapito el 11 de abril de 1117, son las siguientes: «ὅτι πανταχοῦ τῶν ἱερῶν καὶ θεῶν λογίων ὁ Χριστὸς συλλογίζεται ἀριστοτελικῶς» [«como «que en todos los lugares de los preceptos sagrados y divinos Cristo silogiza aristotélicamente» v.i.i.l.]; *cfr.* P. JOANNOU, S. I., “Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117)”, *R.E.B.* 10 (1952) 34.

¹⁴ G. ARABATZIS, “Michele d’Ephèse et le cercle philosophique d’Anne Comnène. Introduction à la question du Τιμώτερον”, *Πατριασμός* 46 (2004) 112; sobre el mérito de Miguel de Éfeso de haber inaugurado históricamente los comentarios a *Politica* de Aristóteles, *cfr.* L. G. BENAKIS, “La philosophie politique d’Aristote fut-elle ignorée à Byzance?”, *Philosophie et politique*, Cardamitsas, Athènes, 1982, 232ss.

¹⁵ E. FRYDE, “Byzantine Philosophy in the Century after 1261”, *The Early Palaeologan Renaissance (1261-c.1360)*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, p. 198, indica que los comentarios de Miguel de Éfeso fueron utilizados por Sofonías, José el Filósofo († 1323) y Teodoro Metoquita (1270-1332).

¹⁶ P. ELEUTERI, “La filosofía”... *cit.*, p. 457, habla de un «deterrente psicológico».

produjeron en torno a la correcta interpretación del texto evangélico «ἐστὶν ὁ πατήρ μου».¹⁷ La predominancia de la censura sobre la libertad de pensamiento del momento queda confirmada por la necesidad a la que responde la escritura de una refutación puntual de *Institutio theologica* de Proclo por el arzobispo Nicolás de Metona († 1165).¹⁸

Con todo, los riesgos que el platonismo suponía para la Ortodoxia no impidieron que los textos prescritos para los programas académicos siguieran siendo leídos entre los propios miembros de la Iglesia. Así lo demuestra el caso de Nicetas, metropolitano de Heracleia y acusador de Eustracio, cuya obra principal es una serie de *catenae* sobre los libros del Antiguo Testamento. Lo mismo cabe decir de Nicolás de Metona, quien, a pesar de que tras la condena de Eustracio sintió la necesidad de refutar a Proclo y aun cuando afirmó que la existencia de las Ideas platónicas ya había sido suficientemente refutada por Aristóteles, no pudo sustraerse a la seducción que para sus intereses teológicos ejercía el concepto platónico de participación.¹⁹

Ya hemos indicado a pie de página que, a consecuencia de estas persecuciones y del ambiente que les acompañaba, se produjo la desaparición temporal o definitiva de algunas obras neoplatónicas. En particular, se perdieron tres obras de Proclo en su versión original: *Decem dubitationibus circa providentiam*, *De providentia et fato* y *De malorum subsistentia*. Se trata, precisamente, de obras que problematizaban la Teodicea y que sólo nos han sido conservadas de forma completa en su versión latina, gracias a las traducciones de Guillermo de Moerbeke (1215-1286). No obstante, se conservan unos *excerpta* de las mismas seleccionados por Isaac Sebastocrátor, fautor de la impertinente condena de Juan Ítalo. Su obra es una paráfrasis de las tres obras de Proclo realizada con la intención de cristianizar su pensamiento, como ya lo habían intentado el falsario Pseudo-Dionisio Areopagita y el autor anónimo del *Liber de causis*, en la Bagdad del s. IX.²⁰ La obra de Isaac elimina toda traza de paganismo, *e. g.*, sustituyendo el plural politeísta de θεοὶ por θεός, los démones por Ángeles y los nombres de las deidades paganas por elementos físicos —Apolo es sustituido por el Sol—. Desde un punto de vista filológico e histórico, resulta muy llamativo el hecho de que el genuino texto de Proclo sea continuamente referido por Isaac a los espúreos pasajes del falsario Pseudo-Dionisio Areopagita, precisamente quien se empeñó en reelaborar y adulterar ideológicamente la metafísica de Proclo.

¹⁷ JUAN, *Evangelium secundum Joannem* 8, 54; otros pasajes en los que Jesucristo define la relación que le une al Padre son *ibidem*, 5, 17; *ibidem* 15, 1 e *ibidem* 10, 30, donde leemos: «ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐσμεν».

¹⁸ NICOLÁS DE METONA, *Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατονικοῦ Φιλοσόφου*, ed. A. D. ANGELOU (1984); *cfr.* el estudio G. PODSKALSKY, S. I., “Nikolaus von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz”, *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976) 509-523.

¹⁹ A. C. LLOYD, “The Aristotelianism of Eustratios of Nicaea”... cit., p. 351: «But he is also willing to accept a Platonising account of participation that would imply real common natures, even if only in the particulars, and to quote objections to the Sail Cloth argument».

²⁰ *Cfr.* ANONYMUS, *Liber de causis*, ed. A. FIODORA – A. NIEDERBERGER (2001).

Vemos, pues, qué tipo de repercusiones tuvo la condena de Juan Ítalo en la posterior actividad filosófica de Bizancio. Si a lo largo del s. XII ya se detecta un notable decaimiento, la situación se agrava en el s. XIII, con la conquista de Constantinopla a manos de los cruzados y la reducción del Imperio bizantino al reino de Nicea (1204-1261). Durante este período, la enseñanza de la filosofía se desvanece y, a este respecto, puede decirse que, durante la primera mitad del s. XIII, Bizancio está herido de muerte.²¹ Mientras la cultura bizantina entra en un letargo intelectual, en Occidente aparecen las instituciones universitarias, se impone la escolástica como método de pensamiento, se escriben las sumas de teología y se difunde la literatura sentenciaria. La explicación de tal disparidad entre el mundo griego y latino ha de buscarse en la colisión que ambos experimentaron cuando, el 12 de abril de 1204, los cruzados —al mando de Balduino de Fiandra y de Bonifacio de Monferrata— toman Constantinopla, estrangulando la vida intelectual que había sobrevivido a la represión eclesiástica.²² Este hecho no ha de interpretarse como un indicador de la fragilidad cultural e institucional bizantina a la hora de sostener la enseñanza de la filosofía, sino que sólo nos permite confirmar la gravedad del golpe que Bizancio, tanto en lo cultural como en lo institucional, sufrió a manos de la violencia latina, que, a partir de entonces, no dejará suscitar la repulsa a todo lo occidental, la conocida «latinofobia» de los bizantinos. Las fechas coinciden: el silencio filosófico del s. XIII que se prolonga desde sus comienzos hasta 1260 corresponde al del imperio latino de Constantinopla, que va de 1204 hasta 1261.²³

La enseñanza privada de la filosofía no se recuperará hasta que a partir de esta fecha, bajo el imperio de Miguel VIII Paleólogo (1259-1282), aparezcan figuras como Jorge Acropolita y Gregorio de Chipre, de quien sabemos que leía los diálogos originales de Platón. Sin embargo, en este período de convalecencia y recuperación cultural, la fortuna de la teoría platónica de las Ideas sigue siendo negativa. Así ocurre con las críticas que Jorge Paquimeres (1242-1310) lanza contra las Ideas platónicas y con el tratado *Περὶ τῆς ὑλῆς καὶ ἰδεῶν ἀπειργασμένον ἀντιθετικῶς πρὸς Πλάτωνα λόγον* de Nicéforo Cumno (1250-1327), redactado con la exclusiva

²¹ A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... cit., p. 34: «durante la prima metà del XIII secolo Bisanzio è come morta. Regressione, misologia, sterilità s'impossessano degli spiriti».

²² *Ibidem*; cfr. item N. G. WILSON, *Scholars of Byzantium. Revised Edition*... cit., p. 218, quien entiende que esta toma es peor culturalmente que la de los turcos en 1453.

²³ A. LIBERA, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle)... cit., p. 19: «le vicissitudini della historia e le relazioni conflittuali con l'Occidente». A pesar del desastre, en el reino de Nicea, Juan Vatatzes logró abrir una escuela, a cuya dirección le sucedería la de Exapterigo y Nicéforo Blemides (1197-1272). Cfr. la edición NICÉFORO BLEMIDES, *Autobiographia sive Curriculum vitae*, ed. J. A. MUNITIZ, S. I. (1984) y el estudio de P. GOLITSIS, «Nicéphore Blemmyde lecteur du commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote», C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*... cit., p. 245, donde muestra que Blemides conoce, gracias a Simplicio, la posibilidad de considerar el εἶδος y la μορφή como ἀρχή.

y deliberada intención de refutar las doctrinas platónicas de la existencia de las Ideas y la preexistencia de la materia.²⁴

Sólo en las dos últimas querellas teológicas de la época paleóloga, la hesicasta y la del valor relativo de las filosofías de Platón y de Aristóteles, se hará preciso un nuevo análisis de los conceptos fundamentales de la filosofía antigua que se habían entreverado íntimamente con la tradición patristica y bizantina, entre los que, por supuesto, se cuentan las muy discutidas Ideas. Aunque es posible comprender la problemática teológica de la querella hesicasta a partir del enfrentamiento entre el realismo de Gregorio Palamás (1296-1359) y el nominalismo de Barlaam de Calabria (1290-1348),²⁵ es Nicéforo Gregorás (1290-1358), conocido entre sus contemporáneos como «ὁ φιλόσοφος», quien se pronuncia sobre la naturaleza de las Ideas de forma más perita y exacta. A lo largo de nuestro trabajo ya hemos hecho referencia a diversos pasajes de su *Historia byzantina* en los que conserva las conceptualizaciones de Pseudo-Dionisio Areopagita sobre las Ideas. Mayor importancia filosófica tienen, a pesar de su brevedad, los dos opúsculos que Gregorás escribió sobre los diversos tipos de especies. En *De specie universali*, cuyo título original es *Περὶ τοῦ καθόλου καὶ καθ' αὐτὸ εἶδους, ὃ μόνῳ θεωρεῖται τῷ νῷ*, Gregorás tipifica los rasgos elementales de la Idea trascendente siguiendo principalmente a Plotino, pero también a Porfirio y a Sinesio de Cirene; por otra parte, en *De specie, quae cum accidentibus videtur*, cuyo título griego dice *Περὶ τοῦ εἶδους, ὃ μετὰ τῶν συμβεβηκότων ὁράται*, tipifica las notas esenciales de la especie inmanente, tal como la entienden los mismos autores neoplatónicos.²⁶ En éste último caso, llama la atención que Gregorás prescinda de cualquier referencia a la interpretación aristotélica de

²⁴ Para el caso de Jorge Paquimeres, *cfr.* el estudio de D. B. BALTA, “Κριτική προσέγγιση τοῦ Γεωργίου Παχυμέρη ἐπὶ τῶν ἰδεῶν - παραδειγμάτων”, *Οντολογικά Ζητήματα στο ἔργο του Γεωργίου Παχυμέρη. Διατριβὴ ἐπὶ Διδακτορίαι, Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Ἐθνικοῦ καὶ Καποδιστριακοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, Αθήναι, 2002, pp. 34-56. Para el caso de NICÉFORO CUMNO, *cfr.* *Περὶ τῆς ὕλης καὶ ἰδεῶν ἀπειργασμένοι ἀντιθετικῶς πρὸς Πλάτωνα λόγον... cit.*, y el estudio introductorio de L. G. BENAKIS, “Νικηφόρου Χούμνου (1250-1327), *Περὶ τῆς ὕλης καὶ ἰδεῶν ἀπειργασμένοι ἀντιθετικῶς πρὸς Πλάτωνα λόγον*. Εἰσαγωγή, κριτικὴ ἔκδοση καὶ νεοελληνικὴ μετάφραση”, *Φιλοσοφία* 3 (1973) 339-381.

²⁵ J. MEYENDORFF, “Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV siècle”, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, (Variorum Reprints) Ashgate, Hampshire – Burlington, 1974, pp. 67-69: «Le Calabrais faisait profession de nominalisme et, devant les protestations de Palamas, prit la résolution de faire une enquête sur la vie spirituelle des moines qui avaient la prétention de connaître Dieu. [...] en vertu de son interprétation des écrits de l'Aréopagite, Barlaam affirmait la transcendance et l'incognoscibilité de Dieu et niait toute possibilité de le voir d'une façon immédiate: seule est concevable une connaissance 'par intermédiaire des créatures'. Palamas attaque ce fondement nominaliste de la pensée du Calabrais en affirmant la pleine réalité de la déification, rendue accessible aux hommes par l'Incarnation».

²⁶ Los opúsculos están editados en H. VEIT BEYER, “Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten”, *J.Ö.B.* 20 (1971) 183. Sobre la concepción de la filosofía del autor, *cfr.* R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'oeuvre*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926, pp. 194-227; sobre la interpretación de las Ideas, a partir de los términos «εἶδος» y «ἀρχέτυπον», *cfr.* D. N. MOSCHOS, *Πλατωνισμός ἡ χριστιανισμός. Οἱ φιλοσοφικὲς προϋποθέσεις τοῦ Ἀντιεσυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγορά (1293-1361)*, Παρουσία, Ἀθήνα, 1998, pp. 143-151 y pp. 164-166; sobre la interpretación matemática de *Timaeus*, *cfr.* I. PÉREZ MARTÍN, “Un esolío de Nicéforo Gregorás sobre el alma del mundo en el *Timeo* (Vaticanus graecus 228)”, *M.H.N.H.* 4 (2004) 197-220.

la forma inmanente, sea μορφή o ἔνυλον εἶδος, y que, en su lugar, hable de la especie que se manifiesta en el mundo sensible gracias a la concurrencia de los accidentes que, en calidad de substancia y de substrato, soporta, lo que evidencia el grado en el que el autor se comprometió con la filosofía platónica.

Por último, la disputa sobre el valor de las filosofías de Platón y Aristóteles que enfrentó a Jorge Gemisto Pletón (1360-1453) con Jorge Escolario Genadio (1400-1472) nos ha legado, de parte del primer autor, una refutación de la crítica que Aristóteles dirigió contra la teoría platónica de las Ideas semejante a la que tres siglos antes había realizado Eustracio de Nicea. La independencia de Pletón respecto a Aristóteles no es absoluta, ya que, al mantener vigente la interpretación ejemplarista de las Ideas como «pensamientos de Dios», no deja de validar algunos aspectos de la Psicología y la Teología del Estagirita. Sin embargo, no sólo se separa de éste al refutar su crítica de las Ideas, sino también al rechazar las formas inmanentes y los conceptos abstractos que los medioplatónicos y neoplatónicos de Atenas y Alejandría clasificaban, como correlatos físicos y psicológicos, junto a las Ideas trascendentes y sitas en el Intelecto divino en calidad de «pensamientos de Dios».²⁷ La decidida oposición a la filosofía aristotélica por parte de Pletón nos ofrece, en las postrimerías de Bizancio,²⁸ la cancelación de la hermenéutica alejandrina que se había mantenido vigente, por norma general, desde la inauguración de la investigación filosófica sobre la naturaleza de los universales por parte de Focio hasta la represión que, por el mismo motivo, habría de sufrir el espíritu dialéctico de Juan Ítalo y sus seguidores más inmediatos.

²⁷ C. G. NIARCHOS, “Ἡ πλατωνικὴ θεωρία τῶν Ἰδεῶν καὶ ἡ κριτικὴ τοῦ Πλήθωνος”, IDEM, *Ἡ Ἑλληνικὴ φιλοσοφία κατὰ τὴν βυζαντινὴν τῆς περιόδου*, University of Athens, Athens, 1996, pp. 151-158. Cfr., en general, F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, (Les classiques de l’Humanisme) Société d’Édition ‘Les Belles Lettres’ – Letouzey & Ané, Paris – Seine, 1956. Sobre la discusión de la adjetivación aristotélica de la οὐσία, cfr. PLETÓN, *De differentiis* III, ed. B. LAGARDE (1974), pp. 324, 28 – 326, 29; el último de los filósofos bizantinos también discute la crítica aristotélica de las Ideas, incluyendo los argumentos de *De ideis*, en *ibidem* X, pp. 334, 21 – 343, 12. Cfr. *item* la traducción de F. L. LISI – J. SIGNES, *Pletón (Jorge Gemisto). Tratado sobre las Leyes. Memorial a Teodoro. Estudio preliminar, traducción y notas de F. L. Lisi y Juan Signes*, Tecnos, Madrid, 1995 y el estudio J. SIGNES CODOÑER, *Pletón (ca. 1355/1360-1452)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.

²⁸ Sobre la continuidad de la querella entre Pletón y Escolario en el Renacimiento italiano, cfr. J. MONFASANI, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, E. J. Brill, Leiden, 1976, pp. 207-229; varios eruditos latinos comenzaron a discutir sobre la naturaleza de las Ideas platónicas poco antes de la muerte de Pletón, acaecida en el mismo año de la caída definitiva del Imperio bizantino a manos del Imperio otomano, en 1453. en aquél momento, el Déspota Demetrio de Mistra y su mujer pusieron bajo el poder de Escolario el único ejemplar autógrafo del *Tratado sobre las Leyes*, quien decidió quemarlas no sin antes haber copiado aquellos pasajes que consideraba probatorios para la inculcación de paganismo. La quema tenía lugar en 1460. En particular, sobre la influencia del neoplatonismo de Pletón en Marsilio Ficino (1433-1499), cfr. E. GARIN, *Marsilio Ficino y el platonismo. Tres ensayos de Eugenio Garin. Traducción, introducción y notas de Ariela Battán*, Alción Editora, Córdoba, 1997.

BIBLIOGRAFÍA

A) OBRAS DE REFERENCIA

1. *Vetus Testamentum y Novum Testamentum*

Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000

Itun berria. Grekoa – latina – euskara. Testu grekoa eta hornidura kritikoa: Novum Testamentum Graece Nestle – Aland-en 27. edizioa. Testu latino: Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem Stuttgartensis 4. edizioa. Euzkarazko testua: Elizen Arteko Biblia 1994, Bibli Elkartea Batua – Pax Argitaletxea, Lazkao, 1995

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Du volumina in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006

Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. Vol. XVI, pars 2. Susanna. Daniel. Bel et Draco. Edidit Joseph Ziegler. Editio secunda. Versionis iuxta LXX interpretes textum plane novum constituit Oliver Munnich. Versionis iuxta “Theodotionem” fragmenta adiecit Detlef Fraenkel, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999

2. Léxicos y concordancias

BONITZ, H., *Index aristotelicus*, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, Graz, 1955

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome II. E – K*, Éditions Klincksieck, Paris, 1970

Diccionario Griego – Español (DGE). Redactado bajo la dirección de Francisco R. Adrados, por José Antonio Berenguer, en colaboración con Elvira Gangutia, Dolores Lara, Juan Rodríguez Somolinos y con los Doctores y Licenciados en Filología Clásica, Catedráticos y Profesores en Universidades e Institutos y becarios del C.S.I.C., C.S.I.C., Madrid, 1980-2008, 6 vols. (α - ἐκπελεκάω)

LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1961

LIDDELL, H. G. – R. SCOTT – H. S. JONES – R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and Augmented Throughout by Henry Stuart Jones with the Assistant of Roderick McKenzie and with the Cooperation of many Scholars with a Revised Supplement*, Oxford University Press, Oxford, 1996

- ORTIZ V., S. I., P., *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento. Presentación de Plutarco Bonilla Acosta*, Sociedad Bíblica, Madrid, 1997
- Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9. – 12. Jahrhunderts. Erstellt von Erich Trapp, unter Mitarbeit von Sonja Schönauer, Andreas Rhoby, Carolina Cupane, Johannes Diethart, Maria Cassiotou-Panayotopoulos, sowie von Manfred Hammer, José Declerck, Wolfram Hörandner, Elisabeth Schiffer, Robert Volk, Georgios Fatouros, Günther Henrich*, (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung, 6.1 - 6.6), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien, 2001-2007, 6. vols. (α - προσπελαγίζω)
- PLACES S. I., É. DES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, (Platon. Oeuvres Complètes. Tome XIV) Société d'Édition «Les belles lettres», Paris, 1970, 2 vols
- SLEEMAN, J. H. – G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, E. J. Brill – Leuven University Press, Leiden, 1980
- SOPHOCLES, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, Cambridge, Mass. und Leipzig, 1914; reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York, 1975
- SUDA, *Lexicon*, ed. A. ADLER, *Suidae Lexicon*, Teubner, Leipzig, 5 vols.: 1928, 1931, 1933, 1935 & 1938

3. Diccionarios y enciclopedias

- ABBAGNANO, N., *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografica Editrice Torinese, Torino, 1961; trad. *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000
- CROSS, F. L. – E. A. LIVINGSTONE (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church. Second Edition edited by F. L. Cross and E. A. Livingstone*, Oxford University Press, 1974; reimpr. 1978
- GARCÍA, J. E. – T. B. NOONE (eds.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2003
- KAZHDAN, A. (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991 [= *O.D.B.*], 3 vols.
- KIERNAN, TH. P., *Aristotle Dictionary. With an Introduction by Theodore E. James*, Philosophical Library, New York, 1962
- PETERS, F. E., *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, University of London Press Limited – New York University Press, London – New York, 1967
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. Volume nono. Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004

URMSON, J. O., *The Greek Philosophical Vocabulary*, Duckworth, London, 1990; reimpr. 2001

4. Estudios generales y manuales

BRAVO GARCÍA, A., “Filosofía griega y metodología científica en el Renacimiento”, E. MOTOS GUIRAO – M. MORFAKIDIS FILACTOS (eds.), *Polyptychon. Homenaje a Ioannis Hassiotis*, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, Granada, 2008, pp. 117-136

BRAVO GARCÍA, A., *Bizancio. Perfiles de un imperio*, Akal, Madrid, 1997

CACOUROS, M., “Survie culturelle et rémanence textuelle du néoplatonisme à Byzance. Éléments généraux, éléments portant sur la logique”, M., D’ANCONA, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network ‘Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture’ held in Strasbourg. March 12-14, 2004 under the impulsion of the Scientific Committee of the meeting, composed by Matthias Baltes †, Michel Cacouros, Cristina d’Ancona, Tiziano Dorandi, Gerhard Endress, Philippe Hoffmann, Henri Hugonnard Roche*, (Philosophia Antiqua 107) Brill, Leiden, 2007,* pp. 177-210

DILTHEY, W., *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1949; trad. esp. *Historia de la filosofía por Wilhelm Dilthey*, F.C.E., México – Buenos Aires, 1951; reimpr. 1956

ERRANDONEA, S. I., I., “Deslindando el campo clásico”, J. SANJOSÉ DEL CAMPO – F. DE LA IGLESIA VIGUIRISTI (eds.) *Planteamientos pedagógicos de Ignacio Errandonea*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2006

HEGEL, G. W. F., “Das byzantinische Reich”, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp. 406-412

HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833; trad esp., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica., México, 1995, 3 vols.

HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson. Zweiter Teil*, (Der philosophischen Bibliothek, 57) Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1951

IRIGOIN, J., *Tradition et critique des textes grecs*, Les Belles Lettres, Paris, 1997

JAEGER, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*; trad. esp., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, F.C.E., Madrid, 1957

JAEGER, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1947; trad. esp. *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., México, 1952, 2000,

* En el resto de referencias a este libro en la Bibliografía se abrevia el título.

- KRISTELLER, P. O., *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979; trad. esp., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982
- LASSO DE LA VEGA, J. S., *Experiencia de lo clásico*, Dirección General de Enseñanza Media y Profesional, Madrid, 1971
- MARÍAS, J., *Historia de la filosofía. 23ª edición nuevamente ampliada. Prólogo de Xavier Zubiri. Epílogo de Ortega y Gasset*, Revista de Occidente, Madrid, 1976
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, Itsmo, Madrid, 2000
- MAZAL, O., *Handbuch der Byzantinistik*, Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz-Austria, 1989
- MITRE, E., *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Cátedra, Madrid, 2003
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Introducción al Antiguo testamento*, Taurus Ediciones, Madrid, 1965
- PANOFSKY, E., *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie. Herausgegeben und mit einem Nachwort von John Michael Krois*, Philo Fine Arts, Hamburg, 2008
- PEÑA GONZALO, L., *El ente y su ser*, Universidad de León, León, 1985
- REINACH, A., “Vortrag über Phänomenologie”, 1921; trad. esp. *Introducción a la fenomenología*, Encuentro, Madrid, 1986
- SILLITTI, G., *Tragelaphos. Storia di una metafora e di un problema*, (Elenchos, 2) Bibliopolis, Napoli, 1996
- TOVAR, A., *En el primer giro*, Espasa Calpe, Madrid, 1941
- ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza Editorial – Fundación Xabier Zubiri, Madrid, 1998

5. Repertorios bibliográficos

- BENAKIS, L. G., “Bibliographie internationale sur la philosophie byzantine (1949-1990)”, M. CHATZIDAKIS (ed.), *Bibliographie byzantine. Publications des byzantinistes grecs (1975-1990). Publié à l'occasion du XVIII^e Congrès International d'Études Byzantines (Moscou, 1991)*, Association Internationale des Études Byzantines – Comité hellénique des études byzantines Athènes, 1991, pp. 321-378.
- BENAKIS, L. G., “Current Research in Byzantine Philosophy”, K. IERODIAKONOU (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Clarendon Press, Oxford, 2002, pp. 283-288.
- BENAKIS, L. G., “Η σπουδή τῆς Βυζαντινῆς φιλοσοφίας. Κριτικὴ ἐπισκόπηση 1949-1971 (1971 καὶ προσθήκες 1971-2001)”, IDEM, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Αθήνα, 2002, pp. 13-60

- BONED COLERA, P., *Repertorio bibliográfico de la lexicografía griega (R.B.L.G.). Redactado por Pilar Boned Colera. Revisado, corregido y aumentado por Juan Rodríguez Somolinos con la colaboración de Eva Vallines Menéndez, Jorge Martínez de Tejada Garaizábal y Eugenio Luján Martínez*, (Diccionario Griego Español Anejo III), C.S.I.C., Madrid, 1998
- MOORE, P., *Iter Psellianum. A Detailed Listing of Manuscript Sources for All Works Attributed to Michael Psellos, Including a Comprehensive Bibliography*, by Paul Moore, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2005
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. Volume decimo. Bibliografia dei pensatori greci e romani. Schedario dei pensatori antichi e della loro produzione filosofica con una bibliografia selezionata con la collaborazione di Giuseppe Girgenti, Roberto Radice e Ilaria Rameli. Indici di Alberto Bellanti*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004

B) FUENTES

1. La filosofía clásica (I, § 1)

- ARISTÓTELES, *Analytica priora et posteriora*, ed. W.D. ROSS, *Aristotelis analytica priora et posteriora*, Oxford University Press, Oxford, 1964; reimpr. 1968
- ARISTÓTELES, *Categoriae*, ed. L. MINIO - PALUELLO, *Aristotelis categoriae et liber de Interpretatione*, Oxford University Press, Oxford, 1949; reimpr. 1966
- ARISTÓTELES, *De anima*, ed. W.D. ROSS, *Aristotle. De anima*, Oxford University Press, Oxford, 1961; reimpr 1967
- ARISTÓTELES, *De ideis*, apud ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 1), Georgi Reimer, Berlin, 1891
- ARISTÓTELES, *De ideis*, ed. D. HARLFINGER, “Edizione critica del testo del *De ideis* di Aristotele”, W. LESZL, *Il ‘De ideis’ di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger*, (Studi, 40) Accademia Toscana di Scienze e Lettere ‘La Colombaria’ – Leo S. Olschki Editore, Florence, 1975, pp. 15-39
- ARISTÓTELES, *De interpretatione*, ed. L. MINIO - PALUELLO, *Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione*, Oxford University Press, Oxford, 1949, reimpr. 1966
- ARISTÓTELES, *Ethica Eudemia*, ed. F. SUSEMIHL, *Aristotelis Ethica Eudemia*, Teubner, Leipzig, 1884; reimpr. Hakkert, Amsterdam, 1967
- ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. I. BYWATER, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, Oxford, 1894; reimpr. 1962

- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, ed. W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1924, 2 vols.; reimpr. 1970
- ARISTÓTELES, *Physica*, ed. W.D. ROSS, *Aristotelis Physica*, Oxford University Press, Oxford, 1950; reimpr. 1966
- ARISTÓTELES, *Sophistici elenchi*, ed. W.D. ROSS, *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, Oxford University Press, Oxford, 1958; reimpr. 1970
- ARISTÓTELES, *Topica*, ed. W.D. ROSS, *Aristotelis Topica et Sophistici elenchi*, Oxford University Press, Oxford, 1958; reimpr. 1970
- DEMÓCRITO, *Testimonia*, ed. H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1952; reimpr. Dublin – Zurich, 1966, vol. 2
- HOMERO, *Ilias*, ed. T. W. ALLEN, *Homeri Ilias*, Oxford University Press, Oxford, 1931
- PARMÉNIDES, *Fragmenta*, ed. H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1951; reimpr. Dublin – Zurich, 1966, vol. 1
- PLATÓN, *Alcibiades I*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1901; reimpr. 1967, vol. 2
- PLATÓN, *Alcibiades II*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1901; reimpr. 1967, vol. 2
- PLATÓN, *Apologia Socratis*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Charmides*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Cratylus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Critias*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1902; reimpr. 1968, vol. 4
- PLATÓN, *Crito*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Definitiones*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1907; reimpr. 1967, vol. 5
- PLATÓN, *Epinomis*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1907; reimpr. 1967, vol. 5
- PLATÓN, *Epistulae*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1907; reimpr. 1967, vol. 5

- PLATÓN, *Euthydemus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Euthyphro*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Gorgias*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Hippias major*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Hippias minor*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Ion*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Laches*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Leges*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1907; reimpr. 1967, vol. 5
- PLATÓN, *Lysis*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Menexenus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Meno*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3
- PLATÓN, *Parmenides*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1901; reimpr. 1967, vol. 2
- PLATÓN, *Phaedo*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Phaedrus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1901; reimpr. 1967, vol. 2
- PLATÓN, *Philebus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1901; reimpr. 1967, vol. 2
- PLATÓN, *Politicus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Protagoras*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1903; reimpr. 1968, vol. 3

- PLATÓN, *Respublica*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1902; reimpr. 1968, vol. 4
- PLATÓN, *Sophista*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Symposium*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1901; reimpr. 1967, vol. 2
- PLATÓN, *Theaetetus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1900; reimpr. 1967, vol. 1
- PLATÓN, *Timaeus*, ed. J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford University Press, Oxford, 1902; reimpr. 1968, vol. 4
- TEOGNIS, *Elegiae*, ed. D. YOUNG, *Theognis*, Teubner, Leipzig, 1971

2. La filosofía postclásica y su reorientación teológica (II, § 2)

- ALBINO, *Introductio in Platonem*, ed. B. REIS, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung*, (Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte, 7) Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1999
- ALCINOOS, *Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός*, ed. J. WHITTAKER, *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis*, Les Belles Lettres, Paris, 1990
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Ἀπορίαι καὶ λύσεις*, ed. I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.2) G. Reimer, Berlin, 1892
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De anima*, ed. I. BRUNS, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, suppl. 2.1) G. Reimer, Berlin, 1887
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. M. HAYDUCK, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 1), Georgi Reimer, Berlin, 1891
- ARATO, *Phaenomena*, ed. J. MARTIN, *Arati phaenomena*, La Nuova Italia Editrice, Florence, 1956
- ÁTICO, *Fragmenta*, ed. J. BAUDRY, *Atticos. Fragments de son oeuvre*, Les Belles Lettres, Paris, 1931

- DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. LONG, *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, Oxford University Press, Oxford, 1964, 2 vols; reimpr. 1966
- ECIO, *Placita philosophorum*, ed. J. MAU, *Plutarchi moralia*, Teubner, Leipzig, 1971, vol. 5
- EPICTETO, *Dissertationes ab Arriano digestae*, ed. H. SCHENKL, *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Teubner, Leipzig, 1916; reimpr. Stuttgart, 1965
- ESTOICOS, *Testimonia et fragmenta*, ed. J. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1903, 3 vols.; reimpr. Stuttgart, 1968
- JENÓCRATES, *Testimonia, doctrina et fragmenta*, ed. M. I. PARENTE, *Senocrate – Ermodoro. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*, (La scuola di Platone, 3) Bibliopolis, Napoli, 1982
- PSEUDO-ARQUITAS DE TARENTO, *Fragmenta*, ed. H. THESLEFF, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Åbo Akademi, Åbo, 1965
- SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos*, eds. H. MUTSCHMANN – J. MAU, *Sexti Empirici opera*, Teubner, Leipzig, vol. 2, 1914; vol. 3, 1961

3. El afianzamiento de la teología natural en la escolástica neoplatónica (I, § 3)

- AMONIO, *In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, ed. M. WALLIES, *Ammonii in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.6) G. Reimer, Berlin, 1899
- AMONIO, *In Aristotelis Categorias commentarius*, ed. A. BUSSE, *Ammonius in Aristotelis Categorias commentarius*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.4), G. Reimer, Berlin, 1895
- AMONIO, *In Aristotelis librum De interpretatione commentarius*, ed. A. BUSSE, *Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.5), G. Reimer, Berlin, 1897
- AMONIO, *In Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. BUSSE, *Ammonius in Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4. 3) G. Reimer, Berlin, 1891
- ANONYMUS, *Prolegomena philosophiae Platonica*, ed. L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Introduction, Text, Translation and Indices by L. G. Westerink*, North-Holland Pub. Co., Amsterdam, 1962
- ANONYMUS, *Prolégomènes à la philosophie de Platon. Texte établi par L. G. Westerink et traduit par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds*, Les Belles Lettres, Paris, 1990

- ASCLEPIO, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. M. HAYDUCK, *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 6. 2) G. Reimer, Berlin, 1888
- DAMASCIO, *Vita Isidori*, ed. C. ZINTZEN, *Damascii vitae Isidori reliquiae*, Olms, Hildesheim, 1967
- DAVID, *In Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. BUSSE, *Davidis prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18. 2), G. Reimer, Berlin, 1904
- DAVID, *Prolegomena philosophiae*, ed. A. BUSSE, *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.2.) G. Reimer, Berlin, 1904
- DEXIPO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE, *Dexippi in Aristotelis Categorias commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.2) G. Reimer, Berlin, 1888
- ELÍAS, *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.1.), G. Reimer, Berlin, 1900
- ELÍAS, *In Porphyrii Isagogen*, ed. A. BUSSE, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18. 1) G. Reimer, Berlin, 1900
- FILÓPONO, *De aeternitate mundi*, ed. H. RABE, *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Teubner, Leipzig, 1899; reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1963
- FILÓPONO, *In Aristotelis Analytica posteriora commentaria*, ed. M. WALLIES, *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 13. 3) G. Reimer, Berlin, 1909
- FILÓPONO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE, *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 13.1), G. Reimer, Berlin, 1898
- FILÓPONO, *In Aristotelis libros De anima commentaria*, ed. M. HAYDUCK, *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 15), G. Reimer, Berlin, 1897
- FILÓPONO, *In Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, ed. H. VITELLI, *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 14. 2) G. Reimer, Berlin, 1897
- FILÓPONO, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. H. VITELLI, *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros octo commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 16 & 17) G. Reimer, Berlin, 1887 & 1888, 2 vols.

- HERMIAS, *In Platonis Phaedrum scholia*, ed. P. COUVREUR, *Hermeias von Alexandrien. In Platonis Phaedrum scholia*, Bouillon, Paris, 1901; reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1971
- JÁMBLICO, *De mysteriis*, ed. É. DES PLACES, *Jamblique. Les mystères d'Égypte*, Les Belles Lettres, Paris, 1966
- OLIMPIODORO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. A. BUSSE, *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 12.1) G. Reimer, Berlin, 1902
- OLIMPIODORO, *Prolegomena*, ed. A. BUSSE, *Olympiodori Prolegomena et in Categorias commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 12.1), G. Reimer, Berlin, 1902
- PLOTINO, *Enneades I-III, Plotini opera. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus I. Porphyrii Vita Plotini. Enneades I-III*, Oxford University Press, Oxford, 1964
- PLOTINO, *Enneades IV-V, Plotini opera. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus II. Enneas IV-V*, Oxford University Press, Oxford, 1977
- PLOTINO, *Enneas VI*, ed. P. HENRY – H. R. SCHWYZER, *Plotini opera. Plotini opera. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus III. Enneas VI*, Oxford University Press, Oxford, 1982
- PORFIRIO, *Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, ed. I. DÜRING, *Porphyrios. Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, Elanders, Göteborg, 1932; reimpr. Garland, New York, 1980
- PORFIRIO, *In Aristotelis Categorias expositio per interrogationem et responsionem*, ed. A. BUSSE, *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4. 1) Reimer, Berlin, 1887
- PORFIRIO, *In Platonis Parmenidem commentaria*, ed. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus, Études Augustiniennes*, Paris, 1968, vol. 2
- PORFIRIO, *Isagoge*, ed. J. J. GARCÍA NORRO – R. ROVIRA, *Porfirio. Isagoge. Texto griego, translatio Boethii. Introducción, traducción, notas, apéndices y bibliografía de Juan José García Norro y Rogelio Rovira*, (Textos y Documentos. Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, 22) Anthropos, Barcelona, 2003
- PORFIRIO, *Porphyrii philosophii fragmenta. Edidit Andrew Smith. Fragmenta arabica David Wasserstein interpretante*, (Bibliotheca Scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Stuttgart-Lipsiae, 1993
- PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. A. D. SODANO, *Introduzione agli intelligibili. Traduzione, commento e note con in appendice il testo greco a cura di A. R. Sodano*, (Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte Bibliotheca Scriptorium Graecorum et

Romanorum Teubneriana Quaderni di Κολουμνία, 5) M. d'Auria Editore, Napoli, 1979; reimpr. 1994

PORFIRIO, *Vita Plotini*, ed. P. HENRY – H. R. SCHWYZER, *Plotini opera*, vol. 1., Brill, Leiden, 1951

PROCLO, *In Eclogae de philosophia Chaldaica*, ed. É. des PLACES, *Oracles chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris, 1971

PROCLO, *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. PASQUALI, *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, Teubner, Leipzig, 1908

PROCLO, *In Platonis Parmenidem*, ed. V. COUSIN, *Procli philosophi Platonici opera inedita*, Durand, Paris, 1864; reimpr. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1961

PROCLO, *In Platonis Rem publicam commentarii*, ed. W. KROLL, *Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii*, Teubner, Leipzig, 1899 & 1901, 2 vols.; reimpr. Hakkert, Amsterdam, 1965

PROCLO, *In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. DIEHL, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Teubner, Leipzig, 1903, 1904 & 1906, 3 vols.; reimpr. Hakkert, Amsterdam, 1965

PROCLO, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. G. FRIEDLEIN, *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, Leipzig: Teubner, 1873

PROCLO, *Institutio theologica*, ed. E. R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford University Press, Oxford, 1963; reimpr. 1977

PROCLO, *Theologia platonica*, eds. D. SAFFREY – L. G. WESTERINK, *Proclus. Théologie platonicienne*, Les Belles Lettres, Paris, 1968, 1974, 1978, 1981 & 1987, 5 vols.

SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH, *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 8) G. Reimer, Berlin, 1907

SIMPLICIO, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. H. DIELS, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 9 & 10) G. Reimer, Berlin, 2 vols., 1882-1895

SIRIANO, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, ed. W. KROLL, *Syriani in Metaphysica commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 6. 1) G. Reimer, Berlin, 1902

4. La teología hebrea (II, § 1)

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De migratione Abrahami*, ed. P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Reimer, Berlin, 1897, vol. 2; reimpr. De Gruyter, Berlin, 1962

- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi*, ed. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Reimer, Berlin, 1896, vol. 1; reimpr. De Gruyter, 1962
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriarum*, ed. L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Reimer, Berlin, 1896, vol. 1; reimpr. De Gruyter, 1962
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quaestiones in Genesim*, ed. F. PETIT, *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 33) Cerf, Paris, 1978

5. La teología patristica (II, § 2)

La teología cristiana de la primera Patrística

- ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *De Incarnatione Domini Jesu Christi contra Apollinarium*, P.G. 26, cols. 1132-1165
- CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De sancta Trinitate*, P.G. 77, cols. 1120-1173
- GREGORIO DE NAZIANZO, *Oratio 38. In theophania, sive Natalitia Salvatoris*, P.G. 36, cols. 311A-334A
- JUSTINO, *Apologia secunda*, ed. E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915
- PROCOPIO DE GAZA, *Comentarii in Isaiam*, P.G. 87, cols. 2360-2717
- PSEUDO-JUSTINO, *Cohortatio ad gentiles*, ed. J. C. T. OTTO, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Mauke, Jena 1879, vol. 3; reimpr. Sändig, Wiesbaden, 1971
- PSEUDO-JUSTINO, *Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum*, ed. J.C.T. OTTO, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, Mauke, Jena, 1880, vol. 4; reimpr. Sändig, Wiesbaden, 1969

Pseudo-Dionisio Areopagita

- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, eds. G. HEIL – A. M. RITTER, *Corpus Dionysiacum II. Pseudo Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, (Patristische Texte und Studien, 36) De Gruyter, Berlin, 1991
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, ed. B. R. SUCHLA, *Corpus Dionysiacum I. Pseudo Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*, (Patristische Texte und Studien, 33) De Gruyter, Berlin, 1990
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De ecclesiastica hierarchia*, eds. G. HEIL – A. M. RITTER, *Corpus Dionysiacum II. Pseudo Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica*

hierarchia, de mystica theologia, epistulae, (Patristische Texte und Studien, 36) De Gruyter, Berlin, 1991

6. La filosofía protobizantina (II, § 3)

Máximo el Confesor

MÁXIMO EL CONFESOR, *Ambiguorum liber*, P.G. 91, cols. 1031A-1418C

MÁXIMO EL CONFESOR, *Capita theologica et oeconomica*, P.G. 90, cols. 1083A-1176A

MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. LAGA and C. STEEL, *Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium*, (Corpus Christianorum. Series Graeca, 7 y 22), Brepols, Turnhout, 2 vols. 1980 y 1990

MÁXIMO EL CONFESOR, *Expositio orationis dominicae*, ed. P. VAN DEUN, *Maximi confessoris opuscula exegetica duo*, (Corpus Christianorum. Series Graeca 23) Brepols, Turnhout, 1991

MÁXIMO EL CONFESOR, *Quaestiones ad Thalassium*, P.G. 90, cols. 243A-786B

Juan Damasceno

ANASTASIO SINAÍTA, *Doctrina patrum (fort. auctore Anastasio Sinaíta vel Anastasio Apocrisiario)*, ed. F. DIEKAMP, *Doctrina patrum de incarnatione verbi*, Aschendorff, Münster, 1907

ANÓNIMO, *De universalibus et Trinitate*, ed. M. RASHED, “Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité”, IDEM (ed.), *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 365-377

ESTEBAN DE ALEJANDRÍA, *In Aristotelis librum de interpretatione commentarium*, ed. M. HAYDUCK, *Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium*, (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18.3) Reimer, Berlin, 1885

JUAN DAMASCENO, *Comentarii in epistulas Pauli*, P.G. 95

JUAN DAMASCENO, *De virtutibus et vitiis*, P.G. 95

JUAN DAMASCENO, *Dialectica*, ed. P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Als Anhang die philosophischen Stücke aus cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6. Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B.*, (Patristische Texte und Studien, 7) Walter de Gruyter, Berlin, 1969

JUAN DAMASCENO, *Encomium in sanctum Joannem Chrysostomum*, P.G. 96

JUAN DAMASCENO, *Expositio fidei*, ed. P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. II. Expositio fidei Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B.*, (Patristische Texte und Studien, 12) Walter de Gruyter, Berlin, 1973

- JUAN DAMASCENO, *Institutio elementaris*, ed. P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Als Anhang die philosophischen Stücke aus cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6. Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B.*, (Patristische Texte und Studien, 7) Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1969
- JUAN DAMASCENO, *Laudatio sancta Barbarae*, P.G. 96
- JUAN DAMASCENO, *Liber de haeresibus*, ed. P. B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV. Liber de haeresibus. Opera polemica. Besorgt von P. Bonifatius Kotter O. S. B.*, (Patristische Texte und Studien, 22) Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1981
- JUAN DAMASCENO, *Passio sancti Artemii*, P.G. 96
- JUAN DAMASCENO, *Sacra Parallela*, P.G. 95 y 96
- JUAN DAMASCENO, *Vita Barlaam et Joasaph*, ed. G. R. WOODWARD – H. MATTINGLY, *St. John Damascene. Barlaam and Joasaph*, Harvard, Cambridge, University Press, 1914; reimpr. 1983

7. El criticismo bizantino (III, § 1)

7.1. Focio

- ANONYMUS, *Liber de causis*, ed. A. FIODORA – A. NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Reception im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Mainz, 2001
- FOCIO, *Bibliotheca*, ed. R. HENRY, *Photius. Bibliothèque*, Les Belles Lettres, Paris, 8 vols.: 1959-1977
- FOCIO, *Epistulae et Amphilochia. vol. I. Epistularum pars prima. Ediderunt B. Laourdas et L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1983
- FOCIO, *Epistulae et Amphilochia. vol. II. Epistularum pars altera. Ediderunt B. Laourdas et L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1984
- FOCIO, *Epistulae et Amphilochia. vol. III. Epistularum pars tertia. Recensuerunt B. Laourdas et L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1985
- FOCIO, *Epistulae et Amphilochia. vol. IV. Amphilochiorum pars prima. Recensuit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1986

- FOCIO, *Epistulae et Amphilochia. vol. V. Amphilochiorum pars altera. Recensuit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1986
- FOCIO, *Epistulae et Amphilochia. vol. VI, 1. Amphilochiorum pars tertia. Recensuit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1987
- FOCIO, *Epistulae et Amphilochia. vol. VI, 1. Indices. Confecit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1988
- FOCIO, *Fragmenta dialectica*, ed. *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Typis et Sumptibus Georgii Josephi Manz, Ratisbonae, 1869; reimpr. *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia. Collected and Edited by J. Hergenröther with a New Introduction by Professor J. M. Hussey*, Gregg International Publishers Limited, Westmead, 1969
- FOCIO, *Lexicon*, ed. C. THEODORIDIS, *Photii patriarchae lexicon*, De Gruyter, Berlin, 1982, 2 vols.

7.2. Aretas

- ARETAS, *Ἀρέθα Καισαρείας σχόλια εἰς τὴν Πορφυρίου "Εἰσαγωγὴν" καὶ τὰς Ἀριστοτέλους "Κατηγορίας". A Critical Edition by Michael Share*, (Serta Graeca. Beiträge zur Erforschung griechischer Texte Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana Quaderni di Κοινωνία Patristische Texte und Studien Βυζαντινά Σχόλια εἰς τοῦ Ἀριστοτέλη - Commentaria in Aristotelem Byzantina, 1), Ακαδημία Αθηνῶν - E. J. Brill, Αθήναι - Leiden, 1994
- ARETAS, *Arethae Scripta Minora. vol. I. Recensuit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1968
- ARETAS, *Arethae Scripta Minora. vol. II. Recensuit L. G. Westerink*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1972
- ARETAS, *Scholia ad epitomen doctrinae platonicae*, ed. L. G. WESTERINK – B. LAOURDAS, "Scholia by Arethas in Vindob. Phil. gr. 314", *Ελληνικά* 17 (1962) 105-131

8. La restauración sistemática de la ciencia (III, § 2)

- MIGUEL ATALIATES, *Historia*, ed. INMACULADA PÉREZ MARTÍN, *Miguel Ataliates. Historia. Introducción, edición, traducción y comentario de Inmaculada Pérez Martín*, (Nueva Roma, 15) C.S.I.C., Madrid, 2002

- MIGUEL PSELO, *Ad Ioannem Xiphilinum epistola*, ed. U. CRISCUOLO, *Michele Psello. Epistola a Giovanni Xifilino. Seconda edizione riveduta e ampliata a cura di Ugo Criscuolo*, (Hellenica et Byzantina Napolitana, 14) Bibliopolis, Napoli, 1990
- MIGUEL PSELO, *Historia syntomos*, ed. W. J., AERTS, *Michaelis Pselli Historia Syntomos. Editio Princeps. Recensuit, anglice vertit et commentario instruxit W. J. Aerts*, (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 30) Walter de Gruyter, Berlin, 1990
- MIGUEL PSELO, *De omnifaria doctrina*, ed. L. G. WESTERINK, *Michael Psellus. De omnifaria doctrina. Critical Text and Introduction by Dr. L. G. Westerink*, Centrale Drukkerij, Nijmegen, 1948
- MIGUEL PSELO, *Scholium in Procli Commentarium in Platonis Parmedidem*, ed. L. G. BENAKIS, “Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz”, G. BOSS – G. SEEL (eds.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, édités par G. Boss et G. Seel avec une introduction de F. Brunner*, Éditions du Grand Midi, Zurich, 1987, pp. 258-259
- MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, ed., J. M. DUFFY – D. J. O’MEARA, *Michaelis Pselli philosophica minora. Ediderunt J. M. Duffy et D. J. O’Meara. Vol. II. Opuscula psychologica, theologica, daemonologica. Edidit D. J. O’Meara*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1989
- MIGUEL PSELO, *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*, ed. J. M. DUFFY – D. J. O’MEARA, *Michaelis Pselli philosophica minora. Ediderunt J. M. Duffy et D. J. O’Meara. Vol. I. Opuscula logica, physica, allegorica, alia. Edidit J. M. Duffy*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1992
- MIGUEL PSELO, *Orationes forenses et acta*, ed. G.T. DENNIS, *Michaelis Pselli orationes forenses et acta*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Stuttgart, 1994
- MIGUEL PSELO, *Oratoria minora*, ed. A.R. LITTLEWOOD, *Michaelis Pselli oratoria minora*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1985
- MIGUEL PSELO, *Περὶ τῆς χρυσῆς ἀλύσεως τῆς παρ’ Ὀμήρῳ*, ed. J. BIDEZ, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs Publié sous la direction de J. Bidez, F. Cumont, J. L. Heiberg, O. Lagercrantz, Dorothea Waley Singer, Günther Goldschmid, et al.*, Union Académique Internationale, Bruxelles, 1928, vol. 6
- MIGUEL PSELO, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*, ed. L. G. BENAKIS, “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοσις καὶ νεοελληνικὴ μετάφρασις”, *Φιλοσοφία* 5-6 (1975-1976) 393-423. [=L. G. BENAKIS, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία*.

Κείμενα και μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy, Παρουσία, Αθήνα, 2002, pp. 425-463]

MIGUEL PSELO, *Theologica I*, ed. P. GAUTIER, *Theologica I. Edidit Paul Gautier*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 1989

MIGUEL PSELO, *Theologica II*, ed. L. G. WESTERINK – J. M. DUFFY, *Theologica II. Ediderunt L. G. Westerink et J. M. Duffy*, (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) Teubner, Leipzig, 2002

MIGUEL PSELO, *Chronographia*, trad. esp. de J. SIGNES CODOÑER, *Vidas de los emperadores de Bizancio*, Gredos, Madrid, 2005

MIGUEL PSELO, *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. L. G. BENAKIS, *Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles. Editio princeps. Einleitung, Text, Indices*, (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina, 5) Academy of Athens, Athens, 2008

9. La colisión entre humanismo cristiano y Cristianismo abstracto (III, § 3)

JUAN ÍTALO, *In Aristotelis Topicorum libros II-IV commentaria*, ed. KOTZABASSI, S., *Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik. Johannes Italos & Leon Magentinos*, (Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών, 17) Ekdoseis Banias, Thessalonike, 1999

JUAN ÍTALO, *Quaestiones quodlibetales*, ed. P. JOANNOU, S. I., *Ioannes Italos. Quaestiones quodlibetales (Ἀπορίαι καὶ λύσεις). Editio princeps von Perikles Joannou*, (Studia Patristica et Byzantina, 4) Buch – Kunstverlag Ettal, 1956

10. Epílogo

NICÉFORO BLEMIDES, *Autobiographia sive Curriculum vitae*, ed. J. A. MUNITIZ, S. I., *Nicephori Blemmydae opera. Autobiographia sive Curriculum vitae necnon Epistula universalior cuius editionem curavit Joseph A. Munitiz*, Leuven University Press – Brepols, Turnhout – Leuven, 1984

NICÉFORO CUMNO, *Περὶ τῆς ὑλῆς καὶ ἰδεῶν ἀπειργασμένον ἀντιθετικῶς πρὸς Πλάτωνα λόγον*, ed. L. G. BENAKIS, “Νικηφόρου Χούμνου (1250-1327), *Περὶ τῆς ὑλῆς καὶ ἰδεῶν ἀπειργασμένον ἀντιθετικῶς πρὸς Πλάτωνα λόγον*. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοσις καὶ νεοελληνική μετάφρασις”, *Φιλοσοφία* 3 (1973) 339-381 [= L. G. BENAKIS, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Αθήνα, 2002, 533-576]

- NICÉFORO GREGORÁS, *Explicatio in librum Synesii De insomniis*, ed. P. P. SANTI, *Nicephori Gregorae Explicatio in librum Synesii 'De insomniis'. Scholia cum glossis. Introduzione, testo critico e appendici a cura di Paolo Pietro Santi. Presentazione di Giulio Guidorizzi*, Levante Editori, Bari, 1999
- NICÉFORO GREGORÁS, *Florentios*, ed. P. L. M. LEONE, *Niceforo Gregora. Fiorenzo o intorno alla sapienza. Testo critico, introduzione, traduzione e commentario a cura di Pietro L. M. Leone*, (Byzantina et Neo-hellenica Neapolitana, 4) Università di Napoli, Napoli, 1975
- NICÉFORO GREGORÁS, *Historia Byzantina*, ed. I. K. DIOTI, *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca). Τόμος 148. Νικηφόρος Γρηγοράς*, Κεντρών Πατερικών Εκδοσέων, Αθήνα, 2006 [= J. - P. Migne (accur.), *Νικεφόρου του Γρήγορα Ρωμικῆς Ἱστορίας Λόγοι ΑΖ'. Nicephori Gregorae Byzantinae Historiae Libri XXXVII. Post Hieronymi Wolfii, du Cangii, Joannis Boivini, Immanuelis Bekkeri Curas in Unum Collecti. Accurante et Denuo Recognoscente J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae sive Cursum Completorum in Singulos Scientiae Ecclesiasticae Ramos Editore. Tomus Prior*, Paris, 1865]
- NICÉFORO GREGORÁS, *Historia Byzantina*, ed. I. K. DIOTI, *Ελληνική Πατρολογία (Patrologia Graeca). Τόμος 149. Νικηφόρος Γρηγοράς (συνέχεια), Νειλος Καβασίλας, Θεοδώρος Μελητηνιώτης, Γεώργιος Λαπίθας-Κατάλογος*, Κεντρών Πατερικών Εκδοσέων, Αθήνα, 2006 [= J.-P. Migne (accur.), *Νικεφόρου του Γρήγορα Ρωμικῆς Ἱστορίας Λόγοι ΑΖ'. Nicephori Gregorae Byzantinae Historiae Libri XXXVII. Nili Cabasilae Thessalonicensis Metropolitae, Theodori Meliteniotae, Magnae Ecclesiae Sacellarii, Gregorii Lapithae, Opuscula, Epistolae. Accurante et Denuo Recognoscente J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Universae sive Cursum Completorum in Singulos Scientiae Ecclesiasticae Ramos Editore. Tomus Posterior*, Paris, 1865]
- NICÉFORO GREGORÁS, *Πρὸς τὴν βασιλίδαν κυρὰν Ἑλένην τὴν Παλαιολογίναν λύσεις ἀποριῶν, ἃς αὐτὴ πολλάκις ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν εἰσηγεν ὁμιλίαις*, ed. P. L. M. LEONE, "Nicephori Gregorae 'Antilogia' et 'Solutiones quaestionum'", *Byzantion* 40 (1970) 471-516
- NICÉFORO GREGORÁS, *De specie universali* (Περὶ τοῦ καθόλου καὶ καθ' αὐτὸ εἶδους, ὃ μόνῳ θεωρεῖται τῷ νῷ), ed. H. VEIT BEYER, "Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten", *J.Ö.B.* 20 (1971) 183
- NICÉFORO GREGORÁS, *De specie, quae cum accidentibus videtur* (Περὶ τοῦ εἶδους, ὃ μετὰ τῶν συμβεβηκότων ὁρᾶται), ed. H. VEIT BEYER, "Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten", *J.Ö.B.* 20 (1971) 183

- NICOLÁS DE METONA, *Ανάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως* Πρόκλου Πλατονικοῦ Φιλοσόφου, ed. A. D. ANGELOU, *Νικολάου Μεθώνης Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατονικοῦ Φιλοσόφου. A Critical Edition with an Introduction on Nicolas' Life and Works by Atahanasios D. Angelou*, (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Βυζαντινοί Φιλόσοφοι - Philosophi Byzantini 1) Ακαδημία Αθηνών – E. J. Brill, Αθήναι – Leiden, 1984
- PLETÓN, *Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, ed. E. V. MALTESE, *Georgii Gemisti Plethonis Contra Scholarii pro Aristotele obiectiones*, Teubner, Leipzig, 1988
- PLETÓN, *De differentiis*, ed. B. LAGARDE, “Le «De differentiis» de Pléthon d’après l’autographe de la marcienne”, *Byzantion* 43 (1974) 312-343
- TEODORO PRÓDROMO, “Λόγος εἰς τὸν Προφυρογεννητικὸν κυρὸν Ἰσαάκιον τὸν Κομνήνου”, ed. B. KURTZ, “Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos”, *B.Z.* 16 (1907) 112-117 y 166-174

C) ESTUDIOS

1. La filosofía clásica (I, § 1)

- ALFIERI, V. E., *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nell pensiero greco*, Congedo Editore Galatina, 1953; reimpr. 1979
- ARANA, J. R., *Hacia un nuevo Platón*, Librería San Antonio, Baracaldo, 2001
- ARANA, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, (Filosofía, 2), Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibersitatea, Bilbao, 1998
- BÁDENAS DE LA PEÑA, P., *La estructura del diálogo platónico*, C.S.I.C., Madrid, 1984
- BALTES, W. M. – M. L. LAKMANN, “Idea (dottrina delle idee)”, F. FRONTEROTTA – W. LESZL, *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, pp. 1-24
- BURNET, J., “The Theory of Ideas”, *Platonism*, University of California Press, Berkeley, 1928, pp. 37-49
- CALVO MARTÍNEZ, T., “La fórmula *kath'auto* y las categorías: a vueltas con *Metafísica* V 7”, *Methexis* 4 (1991) 39-57
- CALVO MARTÍNEZ, T., “Releyendo a Aristóteles: ¿qué, y de qué, son por sí las categorías?” *Revista de Filosofía* 13 (1995) 75-84

- CANDEL SANMARTÍN, M., *Aristóteles. Tratados de Lógica (Órganon). II. Sobre la interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*, (Biblioteca Clásica Gredos 115) Gredos, Madrid, 1985; reimpr. 1995
- CANTO-SPERBER, M., “La théorie de la causalité”, *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997; reimpr. 1998
- CANTO-SPERBER, M., “Stagire, Athènes et le Lycée”, *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997; reimpr. 1998
- CASTELLI, L. M., “Plato and Aristotle on Universals and Definition by Division”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 21-35
- CERAMI, C., “Le statut de la forme substantielle et de l’universal comme *τοῦνδε*”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 37-49
- ECHARRI, J., S. I., *Filosofía fenoménica de la Naturaleza. Tomo I. Naturaleza y Fenómeno*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1990
- FINE, G., *On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Oxford University Press, Oxford, 1993; reimpr. 2004
- FRONTEROTTA, F. – W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005
- GALLUZZO, G. – M. MARIANI, *Aristotle’s Metaphysics Book Zeta. The Contemporary Debate*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2006
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy. Volume I. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980
- JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.
- KAHN, CH. H., “Discovering the Will. From Aristotle to Augustine”, J. M. DILLON – A. A. LONG (eds.), *The Question of ‘Eclecticism’. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California, Berkeley, 1988
- KRÄMER, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 1982; trad. esp. *Platón y los fundamentos de la Metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre*

las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía, Monte Avila Editores, Venezuela, 1996

- LESZL, W., “Introduzione”, IDEM (eds.), F. FRONTEROTTA – W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, pp. VII-XXIX
- LESZL, W., *Il ‘De ideis’ di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Edizione critica del testo a cura di Dieter Harlfinger*, (Studi, 40) Accademia Toscana di Scienze e Lettere ‘La Colombaria’ – Leo S. Olschki Editore, Florence, 1975
- LLOYD, A. C., *Form and Universal in Aristotle*, (A.R.C.A. Classical and Mediaeval Texts, Papers and Monographs 4) Liverpool, 1981
- MARIANI, M., “Gli universali strutturali di Lewis e l’unità della definizione in Aristotele”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 51-69
- MARTÍNEZ MARZOA, F., “En torno al nacimiento del título «filosofía»”, IDEM, *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990
- MOTTE, A. – CHR. RUTTEN – P. SOMEVILLE – P. PELLEGRIN, *Philosophie de la forme: eidos, idea, morphé dans la philosophie grecque des origines a Aristote. Actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001*, Centre d’Études Aristoteliciennes de l’Université de Liège, *Revue philosophique de Louvain* 103, n° 1-2, 2005.
- PEÑA GONZALO, L., “El tratamiento de los comparativos en el Fedón”, *Nova Tellus* 8 (1990) 71-110
- REALE, G., “«Henologia» e «Ontologia»: i due paradigmi metafisici creati dai Greci”, *Storia della filosofia greca e romana* 9. *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, pp. 47-69
- REALE, G., “Eidos (εἶδος)”, *Storia della filosofia greca e romana*. 9. *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, pp. 163-164
- REALE, G., “I rapporti di Antistene con Socrate”, IDEM, *Storia della filosofia greca e romana*. 2. *Sofistici, Socrate e socratici minore*, Tascabili Bompiani, Milano, 2006, pp. 259-262
- REALE, G., “Idea (ἰδέα)”, *Storia della filosofia greca e romana*. 9. *Assi portanti del pensiero antico e lessico*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, pp. 201-202
- REALE, G., “Il significato antico del termine «atomo» se differenzia nettamente da quello moderno”, IDEM, *Storia della filosofia greca e romana*. 1. *Orfismo e presocratici naturalisti*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004, pp. 243-245

- REALE, G., “L’ontologia del ‘Sofista’ e la metafora del «parricidio di Parmenide»”, IDEM, *Storia della filosofia greca e romana. Platone e l’Accademia antica*, Tascabili Bompiani, Milano, 2006, pp. 124-128
- REALE, G., “Saggio introduttivo. La metafisica di Aristotele nei suoi concetti-cardine nella sua struttura e nei suoi rapporti con il pensiero di Platone”, *Introduzione, traduzione e commentario della ‘Metafisica’ di Aristotele. Testo greco a fronte*, (Il pensiero occidentale) Bompiani, Milano, 2004, pp. v-cccii
- REALE, G., *Introduzione a Aristoteles*, Editori Laterza, Roma, 1982; trad. esp. *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 1992
- RIVAUD, A., “Notice”, *Platon. Oeuvres complètes. Tome X. Timée-Critias*, Société d’Édition «Les belles lettres», Paris, 1925, pp. 3-123
- ROSS, D., *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford University Press, Oxford, 1951
- SKEMP, J. B., “Plato’s Metaphysical System: Forms”, *Plato (Greece & Rome. New Surveys in the Classics 10)* Oxford University Press, Oxford, 1976
- THEODORAKOPOULOS, I. N., “Η θεωρία τῶν ἰδεῶν τοῦ Πλάτωνος”, *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 35 (1960), 209-228
- WHITTAKER, J., “The ‘Eternity’ of the Platonic Forms”, *Phronesis* 13 (1968) 131-144
- ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. 3; trad. it., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1968, vol. 6

2. La filosofía postclásica y su reorientación teológica (I, § 2)

- BALTES, M., “Zur Ideenlehre 89”, H. DÖRRIE († Begr.) – M. BALTES (Fort.), *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Band 3. Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1993, p. 74-77 & 292-295
- BRONOWSKI, A., “The Stoic view on Universals”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 71-87
- BRUNDSCHWIG, J. “La théorie stoïcienne du genre suprême et l’ontologie platonicienne”, J. BARNES – M. MIGNUCCI (eds.), *Matter and Metaphysics. Fourth Symposium Hellenisticum*, (Elenchos, 14) Bibliopolis, Napoli, 1988, pp. 19-127

- ELORDUY, E., S. I. – J. PÉREZ ALONSO, *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972, 2 vols.
- FERRARI, F., “Dottrina delle idee nel medioplatonismo”, F. FRONTEROTTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, pp. 233-246
- FERRARI, F., “Questioni eidetiche”, *Bibliopolis* 24 (2003) 92-113
- FRONTEROTTA, F., “Natura e statuto dell’*εἶδος*: Platone, Aristotele, e la tradizione platonica”, F. FRONTEROTTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, pp. 171-190
- ISNARDI PARENTE, M., “Il dibattito sugli *εἶδη* nell’Accademia antica”, F. FRONTEROTTA - W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, pp. 161-170
- JONES, R. M., “The Ideas as Thoughts of God”, *Classical Philology* 21 (1926) 317-326
- KRISTELLER, P. O., “Die Ideen als Gedanken der menschlichen und göttlichen Vernunft”, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1989, pp. 1-19
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. 2. Sofistici, Socrate e socratici minore*, Tascabili Bompiani, Milano, 2006, pp. 320-322
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. 5. Cinismo, epicureismo e stoicismo*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004
- RICH, A. N. M., “The Platonic Ideas as the Thoughts of God”, *Mnemosyne* 4.7.2 (1954) 123-133
- SEDLEY, D., “The Stoic Theory of Universals”, *Southern Journal of Philosophy* 23 (1985) 87-92

3. El afianzamiento de la teología natural en la escolástica neoplatónica (I, § 3)

- AUJOLAT, N., “Notice”, *Synésios de Cyrène. Tome IV. Opuscles I*, Société d’Édition «Les belles lettres», Paris, 2004, pp. 187-267
- BARNES, T. D., “Porphyry Against the Christians. Date and Attribution of Fragments” *Journal of Theological Studies* 24 (1973) 424-442
- BENAKIS, L. G., “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought”, D. J. O’MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, University of New York Press-International Society for Neoplatonic Studies, Albania, 1982, pp. 75-88
- BLUMENTHAL, H. J., “529 and its Sequel: What happened to the Academy?”, *Byzantion* 48 (1978) 369-385

- BRISSON, L., "Kronos, Summit of the Intellective Hebdomad in Proclus' Interpretation of the *Chaldean Oacles*", G. VAN RIEL – C. MACÉ (eds.), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought*, Leuven University Press, Leuven, 2004, pp. 191-210
- CARDULLO, R. L., "Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (Métaphysique, 433, 9-436, 6)", M. DIXAUT (éd.), *Le platonisme dévoilé. I. Contre Platon*, (Tradition de la pensée classique), Vrin, Paris, 1993, p. 197-214
- CHIARADONNA, R., "Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication", M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 123-140
- CHIARADONNA, R., "Plotino e la teoria degli universali. *Enn.* VI 3 [44], 9", V. CELLUPRICA – C. D'ANCONA (cura), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del Convegno Internazionale Roma, 19-20 ottobre 2001*, (Elenchos, 40) Bibliopolis, Napoli, pp. 1-36
- FREDE, M., "La teoría de las Ideas de Longino", *Methexis* 3 (1990) 85-98
- GARCÍA NORRO, J. J., "¿Es correcta la división aristotélica de los predicables?", *Anuario Filosófico* 72 (2002) 165-182
- GARCÍA NORRO, J. J., "Dos interpretaciones recientes de la Isagoge de Porfirio", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 18 (2001) 126-150
- HOFFMAN, PH., "Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'Antiquité", *Annuaire. Résumé des conférences et travaux. École pratique des hautes études. V^e section. Tome 101*, 1992-1993, p. 241-245
- IGAL, S. I., J., "Introducción", *Porfirio. Vida de Plotino. Plotino. Enéadas I-II. Introducción general, traducción y notas de Jesús Igal*, Gredos, Madrid, 1982; reimpr. 2002
- JUDSON, L., "God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability", R. SORABJI (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, Ithaca, 1987
- SORABJI, R., "The *Contra Aristotelem*", *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World. Translated by Christian Wildberg*, Duckworth, London, 1987, pp. 18-31
- LIBERA, A. DE, "Du néoplatonisme grec au péripatétisme arabe", *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris, 1996, pp. 68-127
- LINGUITI, A., "Dottrina delle idee nel neoplatonismo", F. FRONTEROTTA – W. LESZL (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, (International Plato Studies, 21) Academia Verlag, Sankt Augustin, 2005, pp. 247-262

- LLOYD, A. C., “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - I”, *Phronesis* 1 (1955-1956) 58-72
- LLOYD, A. C., “Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic - II”, *Phronesis* 1 (1955-1956) 146-160
- LLOYD, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, Oxford, 1990; reimpr. 2005
- O’MEARA, D. J., *Pythagoras Revived Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2004
- RUTTEN, C., *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris, 1961
- CORTE, M. de, “La dialectique de Plotin”, *Aristote et Plotin*, (Études d’Histoire de la Philosophie Ancienne) Desclée de Brouwer et Cie, Éditeurs, Paris, 1935
- REALE, G., *Storia della filosofia greca e romana. 8. Plotino e il Neoplatonismo pagano*, Tascabili Bompiani, Milano, 2004
- SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 1. Psychology (with Ethics and Religion)*, Duckworth, London, 2004
- SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 2. Physics*, Duckworth, London, 2004
- SORABJI, R., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook. Volume 3. Logic and Metaphysics*, Duckworth, London, 2004
- STEEL, C., “Proclus et les arguments pour et contre l’hypothèse des idées”, *Revue de Philosophie Ancienne* 2 (1984) 3-27
- STEEL, C., “La théorie des Formes et la Providence. Proclus critique d’Aristote et des stoïciens”, A. MOTTE – J. DENOOZ (eds.), *Aristotelica secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, C.I.P.L., Liège, 1996, pp. 241-254
- TEREZIS, CH., “Aspetti della teoria delle ‘specie’ (εἰδῶν) nel pensiero filosofico del neoplatonico Damascio”, *Maia* 67 (2005) 95-105

4. La teología hebrea (II, § 1)

- EVANS, A. H. M., *The Developement of Jewish Ideas on Angels. Egyptian and Hellenistic Connections. Ca. 600 BCE to ca. 200 CE. Dissetation Presented for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Stellenbosch*, Stellenbosch (República de Sudáfrica), 2007
- HARL, M. (ed.), *La Bible d’Alexandrie. 1. La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes par Marguerite Harl. Deuxième édition*, Éditions du Cerf, Paris, 1994
- HENRICHS, A., “Philosophy, the Handmaiden of Theology”, *G.R.B.S.* 9 (1968) 437-450

- REALE, G., “La dottrina delle ‘Idee’ e la riforma filoniana”, *Storia della filosofia greca e romana*. 7. *Rinascita del platonismo e del pitagorismo, ‘Corpus hermeticum’ e ‘Oracoli caldaici’*, Tascabili Bompiani, Milano, 2006, p. 61-62
- RUNIA, T., *Philo of Alexandria and the ‘Timaeus’ of Plato*, (Philosophia Antiqua, 2) Brill, Leiden, 1986
- VAN WINDEN, J. M. C., “The World of Ideas in Philo. An Interpretation of *De Opificio Mundi* 24-25”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche. A Collection of Patristic Studies by J. C. M. Van Winden*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1997, pp. 219-228
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., *Sabiduría, Verbo Divino*, Estella, 1990
- WOLFSON, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Volume I*, Harvard University Press, Cambridge, 1947
- WOLFSON, H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Volume II*, Harvard University Press, Cambridge, 1947

5. La teología patristica (II, § 2)

5.1. La teología cristiana de la primera Patristica

- ARNOU, R., “Platonisme des Pères”, A. VACANT – E. MANGENOT – É. AMANN (dirs.), *Dictionnaire de théologie catolique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Fascicules CVI-CVII*, Librairie Letouzey et Ane, Paris, 1934, pp. 2258-2392
- BENAKIS, L. G., “L’heritage patristique et la philosophie byzantine”, *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge: actes du 9e Congrès international de philosophie médiévale. Ottawa, 17-22 aout 1992*, (Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale, I 1-3) Legas, Ottawa, 1995, pp. 65-73
- BRISSON, L., “Le christianisme face à la philosophie”, M. CANTO-SPERBER (dir.), *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997; reimpr. 1998
- CALLAHAN, J. F., “Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology”, *D.O.P.* 12 (1958) 29-57
- CHERNISS, H. F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Press, Berkeley, 1930
- CRISCUOLO, U., “Interferenze fra neoplatonismo e teologia cristiana”, I. GUALANDRI – F. CONCA – R. PASSARELLA (a cura di), *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, (Quaderni di Acme, 73) Università degli Studi de Milano - Cisalpino, Milano, 2005, pp. 15-46

- CROSS, R., "Gregory of Nyssa on Universals", *Vigiliae Christianae* 56 (2002) 372-409
- DANIÉLOU, J., *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris, 1944
- IVÁNKA, E. VON *Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964; trad. it. de E. PEROLI, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica. Presentazione di Giovanni Reale. Introduzione di Werner Beierwaltes*, Vita e pensiero, Milano, 1992
- JAEGER, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, 1961; *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. esp. de E. C. Frost, F.C.E., México, 1965
- JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et Saint Thomas ou l'idée de création; Plotin et Saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme*, (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie) Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1955.
- JUNGLAS, J. P., "Die Philosophie des Leontius von Byzanz", IDEM, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*, (Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, 7. 3) Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1908, pp. 67-92
- MEYENDORFF, J., *Le Christ dans le théologie byzantine*, (Bibliothèque oecumenique, 2) Les Éditions du Cerf, Paris, 1969; trad. ingl. *Christ in Eastern Christian Thought, Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York, 1975
- MOFFATT, J., "Aristotle and Tertullian", *Journal of Theological Studies* 17 (1915-1916) 170-171
- MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia, 2004
- MOUTSOULAS, E. D., "«Essence» et «Énergies» de Dieu selon St. Grégoire de Nysse", E. A. LIVINGSTONE (ed.), *The Second Century. Tertullian to Nicaea in the West, Clement and Origen, Cappadocian Fathers. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference*, (Studia Patristica, 18. 3) Peeters, Leuven, 1989
- OEHLER, K., "Die Kontinuität der Philosophie der Griechen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches", IDEM, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Verlag C. H. Beck, München, 1969, pp. 15-37
- OTIS, B., "Cappadocian Thought as a Coherent System", *D.O.P.* 12 (1958) 95-124
- PELIKAN, J., *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. Gifford Lectures at Aberdeen, 1992-1993*, Yale University Press, New Haven – London, 1993

- PÉPIN, J. (1990), “ἰδέα / *idea* dans la patristique grecque et latine: un dossier”, M. FATTORI – M. L. BIANCHI (eds.), *Idea. VI Colloquio internazionale. Roma, 5-7 gennaio 1989: atti*, Ed. dell'Ateneo, 1990, pp. 13-42
- PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie Générale) Presses Universitaires de France, Paris, 1964.
- THIESSEN, G., *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, trad. esp. de M. Olasagasti Gaztelumendi, *La religión de los primeros cristianos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002
- VAN WINDEN, J. M. C., “«Idea» and «Matter» in the Early Christian Exegesis of the First Words of *Genesis*”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche. A Collection of Patristic Studies by J. C. M. Van Winden*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1997 [= *Arche*], pp. 124-145
- VAN WINDEN, J. M. C., “In the Begginig. Some observations on the Patristic Interpretations of *Genesis* 1, 1”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche*, pp. 61-79
- VAN WINDEN, J. M. C., “Le christinisme et la philosophie”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche*, pp. 243-256
- VAN WINDEN, J. M. C., “Notiz über δύναμις bei Gregor von Nissa”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche*, pp. 146-150
- VAN WINDEN, J. M. C., “The Early Christian Exegesis of «Heaven and Earth» in *Genesis* 1, 1”, J. DEN BOEFT – D. T. RUNIA (eds.), *Arche*, pp. 94-106
- WOLFSON, H. A., “Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas”, *Journal of the History of Ideas* 22 (1961) 3-32
- WOLFSON, H. A., “The Logos and the Platonic Ideas”, IDEM, *The Philosophy of the Church Fathers. Volume I. Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts, 1956, pp. 257-286
- ZACHHUBER, J., “Once Again: Gregory of Nyssa on Universals”, *Journal of Theological Studies* 56 (2005) 75-98.
- ZACHHUBER, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Signification*, Brill, Leiden – Boston – Köln, 2000

5.2. Pseudo-Dionisio Areopagita

- ANDIA, ISABEL DE, “Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite”, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 293-328

- IRIGOIN, J., “Les manuscrits grecs de Denys l’Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l’Abbaye royale de Saint-Denis en France”, *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*, (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 151), Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1997 [=Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident], pp. 19-30
- KLITENIC WEAR, S. – J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity) Ashgate, Hampshire – Burlington, 2007
- LILLA, S., “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius”, Y. ANDIA (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 117-154
- LOUTH, A., “St. Denys the Areopagite and the Iconoclast Controversy”, *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 329-340
- ROREM, P., “The Doctrinal Concerns of the first Dionysian Scholiast, John of Scythopolis”, *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 187-200
- SCHÄFER, C., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise ‘On the Divine Names’*, (Philosophia antiqua, 99) Brill, Leiden-Boston, 2006
- STEEL, C., “Au-delà de tout nom. Parménide 142a3-4 dans l’interprétation de Proclus et de Denys”, B. JANSSENS – B. ROOSEN – P. VAN DEUN (eds.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday. Études de patristique grecque et textes byzantins offerts à Jacques Noret à l’occasion de ses soixante-cinq ans. Edited by B. Janssens, B. Roosen and P. van Deun*, (Orientalia Lovainensia Analecta, 137) Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Dudley, 2004, pp. 603-624
- STEEL, C., “Proclus et Denys. De l’existence du mal”, Y. ANDIA (ed.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 89-176
- SUCHLA, B. R., “Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den areopagitischen Traktaten in seiner philosophie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung”, *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, pp. 155-166
- SUCHLA, B. R., *Dionysius Areopagita. Leben - Werk – Wirkung*, Herder, Freiburg, 2008

6. La filosofía protobizantina

6.1. Máximo el Confesor

- BALTHASAR, H. U. VON, “Idee”, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus’ des Bekkeners. Zweite, völlig veränderte Auflage*, Johannes-Verlag, Ensiedeln, 1961, pp. 110-131
- C. LAGA, “Maximi Confessoris ad Thalassium quaestio 64. Essai de lecture”, C. LAGA – J. A. MUNITIZ, S. I. – L. VAN ROMPAY (eds.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday edited by C. Laga, J. A. Munitiz and L van Rompay*, Uitgeverij Peeters, Leuven, 1985, pp. 201-215
- DALMAIS, I. H., “La théorie des ‘λόγοι’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952) 244-249
- GAMBINO, R., “La metafisica dell’οὐσία in Massimo il Confessore e Teodoro Studita: analogie e differenze”, P. Porro - M. Benedetto (cur.), *Quaestio 5/2005. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nell Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). Bari, 9-12 giugno 2004*, Brepols - Pagina, Belgium - Bari, 2005, pp. 83-99
- GATTI, M^a. L., “Dottrine metafisiche, ontologiche e cosmologiche”, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Introduzione di Giovanni Reale*, (Vita e Pensiero) Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1987, pp. 355-410
- LARCHET, J. C., “La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées”, *Philotheos* 4 (2004) 276-283
- STEEL, C., “Le jeu du Verbe. À propos de Maxime, *Amb. Ad Ioh. LVII*”, A. SCHOORS – P. VAN DEUN (eds.), *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga Septuagenarii*, Uitgeverij Peeters, Leuven, 1994, pp. 281-294

6.2. Juan Damasceno

- FREDE, M., “John of Damascus on Human Action, the Will, and Human Freedom”, K. IERODIAKONOU, (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 63-96
- HUSSEY, J. M. – T. A. HART, “Byzantine Theological Speculation and Spirituality”, J. M. HUSSEY – D. M. NICOL – G. COWAN (eds.), *The Cambridge Medieval History. Volume IV. The Byzantine Empire. Part II. Government, Church and Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 185-206
- IERODIAKONOU, K., “The Byzantine Reception of Aristotle’s *Categories*”, *Synthesis philosophica* 39 (2005) 7-31

- LOUTH, A., *St. John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, (Oxford Early Christian Studies) Oxford University Press, Oxford, 2002; reimpr. 2005
- OEHLER, K., “Aristoteles in Byzanz”, IDEM, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Verlag C. H. Beck, München, 1969, pp. 272-286 [= K. OEHLER, “Aristotle in Byzantium”, *Greek Roman and Byzantine Studies* 5 (1964) 133-146]
- OEHLER, K., “Die Dialektik des Johannes Damaskenos”, IDEM, *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, Verlag C. H. Beck, München, 1969, pp. 287-299
- RICHTER, G., *Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, (Studia patristica et byzantina, 10) Buch-Kunstverlag Ettal, 1964
- SICLARI, A., “Il pensiero filosofico di Giovanni di Damasco nella critica”, *Aevum* 51 (1977) 349-383
- SICLARI, A., *Giovanni di Damasco. La funzione della ‘Dialectica’*, Grafiche Bonucci, Perugia 1978.
- SJOINAS, F., “Η ομωνυμία στον Ιωάννη Δαμασκηνό και στους ησυχαστές πατέρες”, K. BUDOGRI (ed.), *Φιλοσοφία και ορθοδοξία, Διεθνές κέντρον φιλοσοφίας και πολιτισμού*, Αθήνα, 1994, pp. 316-328
- STUDER, B., *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, (Studia patristica et byzantina, 2) Buch-Kunstverlag Ettal, 1956
- RASHED, M., “Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité”, IDEM (ed.), *L’héritage aristotélicien. Textes inédits de l’Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 345-377
- ZOGRAFIDIS, G., *Βυζαντινή φιλοσοφία της εικόνας. Μιά ανάγνωση του Ιωάννη Δαμασκηνοῦ*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 1997

7. La filosofía bizantina en general

- BENAKIS, L. G., “Byzantine Philosophy”, *Βυζαντινή φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Αθήνα, 2002, 81-86
- BENAKIS, L. G., “Current Research in Byzantine Philosophy”, K. IERODIAKONOU, K. (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 283-288

- BENAKIS, L. G., “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought”, D. J. O’MEARA, *Neoplatonism and Christian Thought*, University of New York Press-International Society for Neoplatonic Studies, Albania, 1982, pp. 75-88
- BENAKIS, L. G., “Τὸ πρόβλημα τῶν γενικῶν ἐννοιῶν καὶ ὁ ἐννοιολογικὸς ῥεαλισμὸς τῶν βυζαντινῶν”, *Φιλοσοφία* 8-9 (1978-1979) 311-340 [= L. G. BENAKIS, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Αθήνα, 2002, pp. 107-136]
- BENAKIS, L. G., *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Αθήνα, 2002
- BRAVO GARCÍA, A., *Bizancio. Perfiles de un imperio*, Akal, Madrid, 1997
- BRISSON, L., “Le monde byzantin et la philosophie grecque”, M. CANTO-SPERBER, *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998, pp. 745-779
- BYDÉN, B., “«To Every Argument There is a Counter-argument»: Theodore Metochites’ Defence of Scepticism (semeioseis 61)”, K. IERODIAKONOU, (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 183-218
- CONTICELLO, C. G. – V. CONTICELLO, *La théologie byzantine et sa tradition. II (XIII^e – XIX^e s.)*, Brepols, Turnhout, 2002
- COULOUBARITSIS, L., *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998
- D’ANCONA, C. (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia Antiqua 107) Brill, Leiden, 2007
- EBBESSEN, S., “Greek-Latin Philosophical Interaction”, K. IERODIAKONOU (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 15-30
- ELEUTERI, P., “La filosofia”, G. CAMBIANO, (dir.), *Lo spazio letterario della Grecia antica II. La ricezione e l’attualizzazione del testo*, Salerno Editrice, Roma, 1995, pp. 437-464
- HUNGER, H., *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, (Handbuch der Altertumswissenschaft 12 – Byzantinisches Handbuch 5) C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1978, 2 vols.
- IERODIAKONOU, K. – B. BYDÉN, “Byzantine Philosophy”, E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008¹
- IERODIAKONOU, K. (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002

¹ {<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/byzantinephilosophy>}.

- KAPRIEV, G., "The Modern Study of Byzantine Philosophy", *Bulletin de Philosophie Médiévale S.I.E.P.M.* 48 (2006)
- KAPRIEV, G., *Philosophie in Byzanz*, Königshausen & Neumann, 2005
- KRUMBACHER, K., *Geschichte der byzantinische Litteratur*, München, 1897
- LEMERLE, P., *Le premier humanisme byzantin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971
- LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, A. G. Verlag, Bern, 1963; trad. esp., *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid, 1989
- LLOYD, A. C., "The Aristotelianism of Byzantine Neoplatonists", IDEM, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, Oxford, 1990; reimpr. 2005, pp. 70-75
- LOSSKY, V., *Essai sur la Théologie Mystique de L'Église d'Orient*, Aubier, Paris, 1944; trad. ingl. *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood – New York, 1976
- MOUTSOPOULOS, E., *Philosophie de la culture grecque*, Académie d'Athènes, Centre de la Recherche sur la Philosophie Grecque, Athènes, 1998
- OEHLER, K., *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*, München, Beck, 1969
- PODSKALSKY, S. I., G., *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14/15 Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*, (Byzantinisches Archiv, 15) C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1977
- PODSKALSKY, S. I., G., *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibende Bedeutung*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2003
- ROUECHÉ, M., "The Definitions of Philosophy and a New Fragment of Stephanus the Philosopher", *J.Ö.B.* XL (1990) 107-128
- ŠEVČENCO, I., "The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine", en M. HALLE (comp.), *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Mouton & Co., The Hague, 1956, pp. 449
- TATAKIS, B., "La filosofía griega patrística y bizantina", en B. PARAIN (dir.), *Historia de la filosofía. III. Del mundo romano al Islam medieval*, Siglo XXI, Madrid, 1980
- TATAKIS, B., *La philosophie byzantine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949; reimpr. 1959
- TREATGOLD (ed.), W., *Renaissances before the Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1984
- TREU, M., "Ein byzantinisches Schulgespräch", *B.Z.* 2 (1893) 96-109

- WESTERINK, L. G., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers by L. G. Westerink*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1980
- WILSON, N. G., *Scholars of Byzantium. Revised Edition*, Gerald Duckworth & Co. Ltd, London, 1983; reed. 1996; reimpr. 2003
- BECK, H. G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Byzantinisches Handbuch 2, 1) Verlag C. H. Beck, München, 1977

8. El criticismo bizantino (III, § 1)

8.1. Focio

- ANTON, J. P., "The Aristotelianism of Photius's Philosophical Theology", L. P. SCHRENK (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 27) The Catholic University of America Press, Washington, 1994, pp. 158-183
- BENAKIS, L. G., "Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes: Die Problematik bei Photios (†893), dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus", L. G. BENAKIS, *Βυζαντινή φιλοσοφία. Κείμενα και μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Αθήνα, 2002, pp. 315-324
- BRAVO GARCÍA, A., "Bizancio y el Renacimiento", F. L. LISI BERETERBIDE (ed.), *Didáctica del griego y de la cultura clásica, Madrid*, 1996, pp. 127-144
- CAVALLO, G., "Qualche riflessione sulla «collezione filosofica»", C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia antiqua, 107) Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 155-165
- DAIN, A., "La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète", *D.O.P.* 8 (1954) 33-47
- DRÄSEKE, J., "Die Syllogismen des Photios", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 44 (1901) 554-589
- DVORNIK, F., "The Patriarch Photios and Iconoclasm", *D.O.P.* 7 (1953) 67-97
- HOFFMANN, P., "Les bibliothèques philosophiques d'après le témoignage de la littérature néoplatonicienne des V^e et VI^e siècles", C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia antiqua, 107) Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 135-154
- LOUTH, A., "Photios as Theologian", E. M. JEFFREYS (ed.), *Byzantine Style, Religion and Civilization. In Honour of Sir Steven Runciman*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 206-223

- O'MEARA, D. J., *Pythagoras Revived Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2004
- RASHED, M., "Nicolas d'Otrante, Guillaume de Moerbeke et la «Collection philosophique»", IDEM (ed.), *L'héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 513-542
- SCHAMP, J., "La «localisation» chez Photios: traduction commentée de Questions à Amphilochios, 145", A. MOTTE – J. DENOOZ (eds.), *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, C.I.P.L., Liège, 1996, pp. 265-278
- SCHAMP, J., "Photios aristotélisant? Remarques critiques", M. BILLERBECK – J. SCHAMP (Hrsg.), *Kainotomia. Die Erneuerung der griechischen Tradition. Le renouvellement de la tradition hellénique. Colloquium Paulos Tzermias (4. XI. 1995)*, Universitätsverlag – Éditions Universitaires, Freiburg – Fribourg, 1995, pp. 1-17
- SIGNES CODOÑER, J. – F. J. A. SANTOS, *La introducción al derecho (Eisagoge) del Patriarca Focio*, (Nueva Roma, 28) C.S.I.C., Madrid, 2007
- SIGNES CODOÑER, J., "Paganismo y neoplatonismo en la edad de oro de Bizancio", *Debats* 90 (2005) 86-93
- TATAKIS, B., "Ο Φώτιος ως φιλόσοφος", *Μελέτες ιστορίας τῆς φιλοσοφίας. Ἀρχαία Ελλάδα καὶ Βυζάντιο*, Ἐκδόσεις τῶν Φίλων, Ἀθήνα, 1973, pp. 173-182
- TATAKIS, B., *Μελετήματα χριστιανικῆς φιλοσοφίας*, Astir, Ἀθήνα, 1967
- TREADGOLD, W. T., *The Nature of the 'Bibliotheca' of Photius*, Dumbarton Oaks, Washington, 1980

8.2. Aretas

- BENAKIS, L. G., "Δαβίδ ὁ Ἀρμένιος καὶ ἡ παρουσία τοῦ στά ἔργα τῶν Βυζαντινῶν σχολιαστῶν τοῦ Ἀριστοτέλους", IDEM, *Βυζαντινὴ φιλοσοφία. Κείμενα καὶ μελέτες. Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Παρουσία, Ἀθήνα, 2002, pp. 303-314
- BENAKIS, L. G., "Ἡ γένεση τῆς λογικῆς ψυχῆς στὸν Ἀριστοτέλη καὶ στὴν χριστιανικὴ σκέψη, Μὲ ἀφορμὴ ἓνα νέο κείμενο τοῦ Ἀρέθα", *Φιλοσοφία* 4 (1974) 327-336
- BRAVO GARCÍA, A., "Aretas, semblanza de un erudito bizantino", *Erytheia* 6 (1985) 241-254
- CALZOLARI, V., "Aux origines de la formation du corpus philosophique en Arménie: quelques remarques sur les versions arméniennes des commentaires grecs de David", C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia antiqua, 107) Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 211-230

- KOTZIA PANTEL, P., “*M. Share, Arethas of Caesarea’s Scholia on Porphyry’s Isagoge and Aristotle’s Categories (Codex Vaticanus Urbinas 35): A Critical Edition* [The Academy of Athens: Corpus Philosophorum Medii Aevi – Commentaria in Aristotelem Byzantina, 1] Athens-Paris-Bruxelles 1994, xvi+293”, *Ελληνικά* 46 (1996) 396-410
- RASHED, M., “Les *marginalia* d’Aréthas, Ibn al-Ṭayyib et les dernières gloses alexandrines à l’*Organon*”, IDEM (ed.), *L’héritage aristotélicien. Textes inédits de l’Antiquité*, Les Belles Lettres, Paris, 2007, pp. 327-343
- TOOD, R. B., “*M. Share, Arethas of Caesarea’s Scholia on Porphyry’s Isagoge and Aristotle’s Categories (Codex Vaticanus Urbinas 35): a Critical Edition*. Bruxelles: Editions Ousia, 1994. Pp xvi+293. ISBN 2-870060-046-1”, *Bryn Mawr Classical Review* 12 (1995)
- WESTERINK, L. G. – B. LAOURDAS, “Scholia by Arethas in *Vindob. Phil. gr.* 314”, *Ελληνικά* 17 (1962) 105-131
- WHITTAKER, J., “Arethas and the «Collection philosophique»”, D. HARLFINGER – G. PRATO, *Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale (Berlino – Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983). Tomo I. Testo*, Edizioni dell’Irso, Alessandria, 1991, pp. 513-521

9. La restauración sistemática de la ciencia (III, § 2)

- ANASTASI, R., “Giovanni Mauropode e Platone”, *Sicilorum Gymnasium* 40 (1987) 183-200
- ARABATZIS, G., “Qu’entend Michel Psellos par «*Katamanteuomenos*»?” *Philosophia* 30 (2000) 114-117
- ATHANASSIADI, P., “Byzantine Commentators on the Chaldean Oracles: Psellos and Plethon”, K. IERODIAKONOU (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 237-252
- BENAKIS, L. G., “Μιχαὴλ Ψελλοῦ, *Περὶ τῶν ἰδεῶν, ἃς ὁ Πλάτων λέγει*. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοσις καὶ νεοελληνικὴ μετάφρασις”, *Φιλοσοφία* 5-6 (1975-1976) 393-423
- BENAKIS, L. G., “Michael Psellos’ Kritik an Aristoteles und seine Eigene Lehre zur „Physis“- und „Materie-Form“- Problematik”, *B.Z.* 56 (1963) 213-227
- BENAKIS, L. G., “Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos – I”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 43 (1961) 215-238
- BENAKIS, L. G., “Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos – II”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44 (1962) 33-61

- BENAKIS, L. G., “Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz”, G. BOSS – G. SEEL (eds.), *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, édité par G. Boss et G. Seel avec une introduction de F. Brunner*, Éditions du Grand Midi, Zurich, 1987, pp. 247-259
- BENAKIS, L. G., “Χρόνος καὶ αἰών. Ἀντιπαράθεση ἑλληνικῆς καὶ χριστιανικῆς διδασκαλίας στὸ ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ”, *Φιλοσοφία* 10-11 (1980-1981) 463-486
- BRAVO GARCÍA, A., “De Pselo a Pletón: la filosofía bizantina entre tradición y originalidad”, *Ciencia y cultura en la Edad Media. Actas VIII y IX*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Canarias, 2003, pp. 253-292
- CAMPO ECHEVARRÍA, A. DEL, “Los λόγοι como mediación de la Providencia divina y de la virtud humana en la obra de Miguel Pselo”, J. M. NAVARRO CORDÓN – V- SANFÉLIX (coords.), *IV Congreso Internacional de la S.A.F. Madrid, 4-6 de febrero de 2009*, Sociedad Académica de Filosofía, 2009, pp. 162-175 [CD-ROM, I.S.B.N., 978-84-691-8927-6]
- CANART, P., “Les «morceaux choisis» de Psellos du Vaticanus Graecus 712”, *Boletino del Classici* 26 (2006) 3-14
- DELLI, E., “Entre compilation et originalité. Le corps pneumatique dans l’oeuvre de Michel Psellos”, C. D’ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia antiqua, 107) Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 211-229
- DUFFY, J., “The Lonely Mission of Michael Psellos”, K. IERODIAKONOU, (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 139-156
- FERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F. M^a., “Influencia de la filosofía griega en un autor bizantino del siglo X: Simeón el Nuevo Teólogo”, *Toletana* 11 (2004) 331-338
- IERODIAKONOU, K., “Psellos’ Paraphrasis on Aristotle’s *De interpretatione*”, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 157-182
- JENKINS, D., “Psellos’ Conceptual Precision”, C. BARBER – D. JENKINS (eds.), *Reading Michael Psellos*, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 131-152
- KALDELLIS, A., *The Argument of Psello’s ‘Chronographia’*, Brill, Leiden, 1999
- KALDELLIS, A., “Michael Psellos and the Instauration of Philosophy”, IDEM, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 191-224
- LAGARDE, B., “*Traité des Idées*, par Michel Psellos”, *Byzantion* 49 (1979) 566-571
- LAURITZEN, F., “Psello discepolo di Stetato”, *Byzantinische Zeitschrift* 101 (2008) 715-725
- LEEMANS, E. A., “Michel Psellos et les Δόξαι περὶ ψυχῆς”, *L’Antiquité Classique* 1 (1932) 201-211

- O'MEARA, D. J., "Aspects du travail philosophique de Michel Psellus (*Philosophica minora*, vol. II)", C.-F. COLLATZ – J. DUMMER – J. KOLLESCH – M.-L. WERLITZ (hrsg.), *Dissertationum criticae. Festschrift für Günther Christian Hansen*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1998, pp. 431-439
- PAPADOYANNAKIS, Y., "Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis", S. FRITZGERALD (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate, Aldershot – Burlington, 2006, pp. 91-105
- PAPAMANOLAKIS, A., "L'échelle néoplatonicienne des vertus chez Psellus et chez Eustrate de Nicée", C. D'ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia antiqua, 107) Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 231-242
- BRISSON, L., "Pléthon et les *Oracles Chaldaïques*", M. CACOUROS – M. H. CONGOURDEAU (éds.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XX^e Congrès International d'Études Byzantines (Paris, 2001)*, Peeters, Leuven – Paris - Dudley, 2006, pp. 127-142
- PÉREZ MARTÍN, I., "Miguel Pselo y el neoplatonismo en el s. XI", *Debats* 90 (2005) 94-101
- SOFRONIU, S. A., "Michael Psellos' Theory of Science", *'Αθηνᾶ* 69 (1966-1967) 78-90
- VARELLA, E. A., "Michael Psellos- Beitrag zum Studium der Experimentellen und Heilwissenschaften im Oströmischen Reich", *Κληρονομία* 22 (1990) 273-286
- WESTERINK, L. G., "Exzerpte aus Proklos' Enneaden-Kommentar bei Psellos", *B.Z.* 52 (1959) 1-10 [=*IDEM*, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers by L. G. Westerink*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1980, pp. 21-30]
- WESTERINK, L. G., "Proclus, Procopius, Psellus", *Mnemosyne* 10 (1942) 275-280 [=*IDEM*, *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers by L. G. Westerink*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1980, pp. 1-6]
- ZERVOS, C., *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle. Michel Psellos, sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence. Préface de M. François Picavet*, Éditions Ernest Leroux, Paris, 1920

10. La colisión entre humanismo cristiano y humanismo abstracto (III, § 3)

- ARABATZIS, G., "Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques: le récit d'Anne Comnène sur Jean Italos revisité", *B.Z.* 95 (2002) 403-415
- ARABATZIS, G., "Michele d'Ephèse et le cercle philosophique d'Anne Comnène. Introduction à la question du Τιμιώτερον", *Παρνασσός* 46 (2004) 105-112

- BUCKLER, G., *Anna Comnena. A Study by Georgina Buckler*, Oxford University Press, Oxford, 1929, reimpr. 2000
- CLUCAS, L., *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, (Miscellanea Byzantina Monacensia, 26), University of Munich, Munich, 1981
- DUJČEV, I., “L’humanesimo di Giovanni Italo”, *Medioevo bizantino-slavo. Volume primo. Saggi di storia politica e culturale*, (Storia e Letteratura. Raccolta di studi e testi, 102) Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 321-326
- ÉTIENNE STEPHANOU, P., S. I., *Jean Italos. Philosophe et humaniste*, (Orientalia Christiana Analecta, 134) Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1949
- GOUILLARD, J., “La religion des philosophes”, *Travaux et mémoires* 6 (1976) 306-315
- GOUILLARD, J., “Le procès officiel de Jean l’Italien, les actes et leurs sous-entendus”, *Travaux et mémoires* 9 (1985) 133-174
- GOUILLARD, J., “Le Synodicon de l’Orthodoxie. Édition et commentaire”, *Travaux et mémoires* 2 (1967) 1-316
- GRUMEL, V. – J. DARROUZÈS, *Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople I. Fasc. 2-3. Les registes de 715 à 1206*, Institut français d’Études byzantines, Paris, 1989
- IERODIAKONOU, K. – B. BYDÉN, “Byzantine Philosophy”, E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition)*, URL = <[http:// plato.stanford.edu / archives / win2008 / entries / byzantine-philosophy /](http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/byzantine-philosophy/)>.
- IERODIAKONOU, K., “John Italos on Universals”, M. BERTAGNA – G. GALLUZZO (cur.), *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. An International Journal on the Philosophical Tradition from Late Antiquity to the Late Middle Ages of the Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (S.I.S.M.E.L.)* 18 (2007), Edizioni del Galluzzo, Firenze, pp. 231-248
- JOANNOU, S. I., P. (1956), *Christliche Metaphysik in Byzanz. I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, (Studia Patristica et Byzantina 3) Buch-Kunstverlag Ettal, 1956
- JOANNOU, S. I., P., “Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi”, *B.Z.* 47 (1954), 379-368
- NIARCHOS, C., *God, the Universe and Man in the Philosophy of John Italos. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy at the University of Oxford*, Bodleian Library, Oxford, 1978
- SALAVILLE, S., “Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117”, *Echos d’Orient* 29 (1930) 132-156

11. Epílogo

- BALTA, D. B., *Οντολογικά Ζητήματα στο έργο του Γεωργίου Παχυμέρη. Διατριβή επι Διδακτορίας*, Φιλοσοφικής Σχολής του Έθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Αθήναι, 2002
- BENAKIS, L. G., “Νικηφόρου Χούμνου (1250-1327), *Περὶ τῆς ὑλῆς καὶ ἰδεῶν ἀπειργασμένον ἀντιθετικῶς πρὸς Πλάτωνα λόγον*. Εἰσαγωγή, κριτική ἔκδοση καὶ νεοελληνική μετάφραση”, *Φιλοσοφία* 3 (1973) 339-381
- BEYER, H. VEIT, “Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychasten”, *J.Ö.B.* 20 (1971) 171-188
- CACOUROS, M., “La philosophie et les sciences du *Trivium* et du *Quadrivium* à Byzance de 1204 à 1453 entre tradition et innovation: les textes et l’enseignement, le cas de l’école du Prodroime”, IDEM – M. H. CONGOURDEAU (éds.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XX^e Congrès International d’Études Byzantines (Paris, 2001)*, Peeters, Leuven – Paris - Dudley, 2006, pp. 1-52
- BRAVO GARCÍA, A. “Sobre el paganismo de Jorge Gemisto Pletón”, *Debats* 90 (2005) 102-111
- FRYDE, E., “Byzantine Philosophy in the Century after 1261”, *The Early Palaeologan Renaissance (1261-c.1360)*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2000, p.
- GARIN, E., *Marsilio Ficino y el platonismo. Tres ensayos de Eugenio Garin. Traducción, introducción y notas de Ariela Battán*, Alción Editora, Córdoba, 1997
- GIOCARINIS, K., “Eustratius of Nicaea’s Defense of the Doctrine of Ideas”, *Franciscan Studies* 24, 2 (1964), 159- 209
- GOLITSIS, P., “Nicéphore Blemmyde lecteur du commentaire de Simplicius à la *Physique* d’Aristote”, C. D’ANCONA (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, (Philosophia Antiqua 107) Brill, Leiden, 2007, pp. 243-256
- GOUILLARD, J., “L’hérésie dans l’empire byzantin des origines au XII siècle”, *Travaux et mémoires* 1 (1965) 299-324
- GUILLAND, R., *Essai sur Nicéphore Grégoras. L’homme et l’oeuvre*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1926
- IERODIAKONOU, K., “Metaphysics in the Byzantine tradition: Eustratios of Nicea on Universals”, P. PORRO – M. BENEDETTO (cur.), *Quaestio 5/2005. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nell Medioevo. Atti del Convegno della Società*

- Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.). Bari, 9-12 giugno 2004*, Brepols – Pagina, Belgium – Bari, 2005, pp. 67-82
- IERODIAKONOU, K., “The Antilogical Movement in the Fourteenth Century”, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 219-236
- JOANNOU, S. I., P., “Der Nominalismus und die menschliche Psychologie Christi. Das Semeioma gegen Eustratios von Nikaia (1117)”, *B.Z.* 47 (1954) 369-379
- JOANNOU, S. I., P., “Die Definition des Seins bei Eustratios von Nikaia. Die Universalienlehre in der byzantinischen Theologie im IX Jh.”, *B.Z.* 47 (1954) 358-368
- JOANNOU, S. I., P., “Eustrate de Nicée. Trois pièces inédits de son procès (1117)”, *R.E.B.* 10 (1952) 24-34
- KARAMANOLIS, G., “Plethon and Escolario on Aristotle”, K. IERODIAKONOU (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford University Press, Oxford, 2002 pp. 253-282
- LISI, F. L. – J. SIGNES, *Pletón (Jorge Gemisto). Tratado sobre las Leyes. Memorial a Teodoro. Estudio preliminar, traducción y notas de F. L. Lisi y Juan Signes*, Tecnos, Madrid, 1995
- LLOYD, A. C., “The Aristotelianism of Eustratios of Nicaea”, J. WIESNER (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. Band 2. Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, De Gruyter, Berlin – New York, 1987, vol. II, pp. 341-351
- MASAI, F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, (Les classiques de l’Humanisme) Société d’Édition ‘Les Belles Lettres’ – Letouzey & Ané, Paris – Seine, 1956
- MEYENDORFF, J. (1957), “Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV siècle”, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, (Variorum Reprints) Ashgate, Hampshire – Burlington, 1974, pp. 65-74 [= J. MEYENDORFF, *Nouvelle Revue Théologique* 79 (1957) 905-914]
- MONFASANI, J., *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, E. J. Brill, Leiden, 1976
- MOSCHOS, D. N., *Πλατωνισμός ἡ χριστιανισμός. Οἱ φιλοσοφικές προϋποθέσεις τοῦ Ἀντιεσυχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῦ (1293-1361)*, Παρουσία, Ἀθήνα, 1998
- NIARCHOS, C. G., “Ἡ πλατωνική θεωρία τῶν Ἰδεῶν καί ἡ κριτική τοῦ Πλήθωνος”, IDEM, *Ἡ Ἑλληνική φιλοσοφία κατὰ τὴν βυζαντινὴν τῆς περιόδου*, University of Athens, Athens, 1996, pp. 151-158
- NICOL, D. M., *Byzantium, Venice and the Fourth Crusade. An Inaugural Lecture by Donald M. Nicol*, Gennadius Library, Athens, 1990
- PÉREZ MARTÍN, I., “Un escolio de Nicéforo Gregorás sobre el alma del mundo en el *Timeo* (Vaticanus graecus 228)”, *M.H.N.H.* 4 (2004) 197-220

- PODSKALSKY, S. I., G., “Nikolaus von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz”, *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976) 509-523
- PRAECHER, K., “Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos’ Rede auf Isaak Komnenos”, *B.Z.* 19 (1910) 314-329
- SIGNES CODOÑER, J., “Paganismo y neoplatonismo en la edad de oro de Bizancio”, *Debats* 90 (2005) 86-93
- SIGNES CODOÑER, J., *Pletón (ca. 1355/1360-1452)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998
- TAVARDON, P., “Le conflit de Georges Gémiste Pléthon et de Georges Scholarios au sujet de l’expression d’Aristote τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”, *Byzantion* 47 (1977) 269-278
- VERPEAUX, J., *Nicéphore Chumnos. Homme d’état et humaniste byzantin (ca. 1250/1255-1327)*, Editions A. et J. Picard & C^{ie}, Paris, 1959

12. Filosofías contemporáneas a la bizantina

- ABBAGNANO, N., “Universales, disputa de los”, *Dizionario di filosofia*, Unione Tipografica Editrice Torinese, Torino, 1961; trad. esp. *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000
- BIARD, J. – I. ROSIER-CATACH (eds.), *La tradition médiévale des catégories (XII^e - XV^e siècles). Actes du XIII^e Symposium eutopéen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000) réunis par Joël Biard et Irène Rosier – Catach*, (Philosophes Médiévaux, 45) Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie – Éditions Peeters, Louvain – Paris, 2003
- CORBIN, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1964; trad. esp. *Historia de la filosofía islámica*, (Al Andalus. Textos y Estudios) Editorial Trotta, Madrid, 1994; reimpr. 2000
- HASNAWI, A. – A. ELAMRANI-JAMAL – M. AOUAD (eds.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la S.I.H.S.P.A.I. (Société internationale d’histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques). Edité par Ahmad Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamal et Maroun Aouad. Préface de Roshidi Rashed*, Peeters – Institut du Monde Arabe, Leuven – Paris, 1997
- LIBERA, A. DE, “Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des Idées à la théorie des trois états de l’universel”, E. P. BOS – P. A. MEIJER (éds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, (Philosophia antiqua, 53) Brill, Leyden – New York – Cologne, 1992, pp. 89-119

- LIBERA, A. DE, *La philosophie médiévale*, (Premier cycle) Presses Universitaires de France, Paris, 1993; trad. it., *Storia della filosofia medievale*, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1995
- LIBERA, A. DE, *La philosophie médiévale*, (Que sais-je?) Presses Universitaires de France, Paris, 1989
- LIBERA, A. DE, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Éditions du Seuil, Paris, 1996

13. Filosofía incidental

- SÓFOCLES, *Antigone*, ed. I. ERRANDONEA GOICOECHEA, S. I., *Sófocles. Tragedias. Antígona – Electra. Texto revisado y traducido por Ignacio Errandonea, S. I. Volumen II*, (Colección hispánica de autores griegos y latinos patrocinada por las universidades españolas, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Instituto Español de Estudios Mediterráneos) Alma Mater, Barcelona, 1965
- DERRIDA, J., *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978
- HEIDEGGER, M., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1964), ed. F. W. VON HERMANN, *Martin Heidegger Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 14. Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, trad. esp. “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, M. HEIDEGGER, *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978
- HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957
- KIERKEGAARD, S., “Lo que aprendemos de los lirios del campo y de las aves del cielo”, *Discursos edificantes diversos. II. Tres discursos*, trad. esp. *Los lirios del campo y las aves del cielo*, Trotta, Madrid, 2007
- NIETZSCHE, F., “Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”, ed. G. COLLI – M. MONTINARI, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873. Kritische Studienausgabe. Bd. I*, D.T.V., München, 1999, pp. 871-890
- ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, (Colección Austral, A28) Espasa Calpe, Madrid, 1987 (1938)

APÉNDICES

I. ÍNDICE DE ABREVIATURAS

1. Índice de abreviaturas editoriales

<i>B.Z.</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i>
<i>C.A.B.</i>	<i>Commentaria in Aristotelem Byzantina</i>
<i>D.O.P.</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>G.R.B.S.</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
<i>J.Ö.B.</i>	<i>Jahrbücher der Österreichischen Byzantinistik</i>
<i>M.</i>	<i>Μελέξεις. Studies in Ancient Greek and Byzantine Philosophy</i>
<i>O.D.B.</i>	<i>The Oxford Dictionary of Byzantium</i>
<i>O.D.C.C.</i>	<i>The Oxford Dictionary of Christian Church</i>
<i>P. L.</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>P.B.</i>	<i>Philosophi Byzantini</i>
<i>P.G.</i>	<i>Patrologia Graeca</i>
<i>R.E.B.</i>	<i>Revue des Études Byzantines</i>
<i>S.P.B.</i>	<i>Studia Patristica et Byzantina</i>

2. Abreviaturas generales

<i>cit.</i>	<i>citatum</i> = citado
<i>cfr.</i>	<i>confer</i> = confiérase, compárese
<i>col.</i>	<i>columna</i>
<i>e. g.</i>	<i>exempli gratia</i> = <i>ad exemplum</i> = para servir de ejemplo, por ejemplo <i>ibidem</i> = en el mismo lugar
<i>i. e.</i>	<i>id est</i> = esto es, es decir <i>idem</i> = el mismo
<i>scil.</i>	<i>scilicet</i> = se sabe, a saber
<i>ss.</i>	siguientes (aplicado al número de páginas de las obras citadas)
<i>v. i. i. l.</i>	<i>verti istum ipsum locum</i> = yo he traducido este mismo pasaje

II. ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. División específica de la substancia según Focio.....	345
Figura 2. Deducción trascendental de las categorías según Aretas.....	399
Figura 3. Los seis modos en que se dice la substancia según Aretas.....	401
Figura 4. Triple clasificación del universal según Aretas.....	407
Figura 5. División de la voz en siete predicables según Aretas.....	425
Figura 6. División de lo Eterno según Aretas.....	434
Figura 7. División de los seres según Aretas.....	438
Figura 8. División de la voz en los tres universales alejandrinos según Aretas.....	440
Figura 9. Jerarquía ontológica platónica según Pselo.....	471
Figura 10. Jerarquía ontológica neoplatónica según Pselo.....	498
Figura 11. Analogía entre Naturaleza y Arte en la jerarquía ontológica platónica según Pselo	501
Figura 12. División del universal como predicable lógico según Pselo.....	528
Figura 13. División específica de la substancia según Pselo.....	529
Figura 14. Deducción trascendental de las categorías según Pselo.....	534
Figura 15. División de la substancia como naturaleza que no se da en un sujeto según Pselo..	536

III. GLOSARIO

1. **Accidente** (συμβεβηκός, *accidens*): tipo de ser caracterizado por no ser siempre, sino por ser contingente y fortuito y por no subsistir en sí mismo, sino en la substancia primera. Desde un punto de vista lógico, es el predicable que expresa una determinación que pertenece por sí misma a una especie pero sin ser una nota constitutiva de la esencia. El accidente pone de manifiesto el aspecto empírico y material del ser y, aunque según Aristóteles, no es objeto de la ciencia, el hecho de tematizarlo supone un avance científico sobre la univocidad del Ser eleático que sigue perviviendo en la filosofía platónica
2. **Ángel** (ἄγγελος, *angelus*): objeto de fe atestiguado textualmente tanto en el *Vetus* como en el *Novum Testamentum*. En éste último (Mat. 22, 30), los Ángeles son seres espirituales que disfrutan de la visión continua de Dios en el Cielo y que acompañarán a Cristo en su segunda aparición. En la angelología de Filón, los Ángeles son los intermediarios entre Dios y el hombre que promulgan la Ley. Pablo (Col. 2, 18) advierte del riesgo de dedicarles un culto excesivo y sectario. Tras la reformulación neoplatónica de los Ángeles realizada por Pseudo-Dionisio Areopagita, donde pasan a ocupar el lugar de las Hénadas de Proclo y se ordenan, como los

Inteligibles, en tríadas, fueron aceptados por toda la tradición cristiana como naturalezas inmateriales. Destaca la tematización de Juan Damasceno.

3. **Bien** (ἀγαθός, *bonum*): en Platón, causa trascendental y supraesencial del ser y de la inteligibilidad las Ideas que preside el mundo inteligible. Tras los desarrollos neoplatónicos, donde se identifica con el Uno y se cualifica como no-ser absoluto y fuente del Ser, el Cristianismo lo identifica con la naturaleza supraesencial de Dios. El concepto sirvió de fundamento a la Ética, la Política, la Estética y la Mística.
4. **Categoría** (κατηγορία, *predicamentum*): la génesis histórica de las categorías aristotélicas encuentra su precedente inmediato en los Géneros mayores de Platón, que, a su vez, suponen un avance sobre la investigación socrática de los conceptos. En Aristóteles, pueden distinguirse tres sentidos: uno lingüístico, señalado por Trendelenburg, de acuerdo con la cual las categorías nos son correlatos ontológicos de la sintaxis proposicional (substancia \equiv sujeto; cantidad y cualidad \equiv adjetivo; lugar y tiempo \equiv adverbios correspondientes; acción y pasión \equiv voces verbales correspondientes); en el sentido lógico, son los géneros supremos a los cuales remiten predicativamente los términos que componen la proposición; en el sentido ontológico, son las determinaciones originarias o figuras en las que el ser se divide. Aristóteles distingue diez (οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν) y las ordena paronímicamente bajo la categoría de substancia. Esta clasificación corresponde a las obras en las que el estudio de las categorías se aborda desde el punto de vista de la lógica (*Categoriae* 4, 1b 25-27 y *Topica* I 9, 103b). En cambio, en las obras en las que se impone la perspectiva metafísica o física, omitió las de ἔχειν y κεῖσθαι, de modo que la lista queda reducida a ocho (*Metaphysica* IV 7, 1017a, *ibidem*, XI 12, 1068a, *Analytica posteriora* I 22, 83a y *Physica* V 1, 225b). los estoicos reducen las categorías a cuatro: substancia o substrato, cualidad, modo y modos relativos. Plotino realiza una profunda crítica de las categorías aristotélicas, reduciendo su validez al ámbito del mundo sensible y postulando los Géneros mayores de Platón como categorías propias del mundo inteligible. Porfirio, manteniéndose fiel al neoplatonismo de su maestro, revaloriza las categorías aristotélicas desde un punto de vista lógico, pero sin lograr coherencia sistemática entre los planteamientos metafísicos de *Sententiae* y los pretendidamente lógicos de *Isagoge*. De esta problemática nace la necesidad sistematizadora de la escuela neoplatónica de Alejandría, cuya exégesis pervivirá entre los filósofos bizantinos.
5. **Compuesto** (σύνολον, *simul totum, totaliter, totum*): denominación aristotélica de la substancia primera, en la que se evidencia su carácter compuesto a partir de los coprincipios ontológicos de la forma o la materia.

6. **Conceptualismo:** doctrina filosófica que interpreta el fundamento de objetividad del universal como concepto. De acuerdo con la relación semántica tradicional entre nombre-concepto-cosa, puede considerarse que, en general, el conceptualismo ocupa una posición intermedia entre nominalismo y realismo. Por lo mismo, el conceptualismo es susceptible de orientarse al nominalismo o al realismo, según se interprete en concepto desde el punto de vista de la lingüística y la gnoseología psicologista o desde la metafísica y la gnoseología logicista. A no ser que se indique lo contrario, el conceptualismo se inclina hacia esta última posibilidad de modo que, en sentido lato, no es incompatible con el reconocimiento de la objetividad noemática del fundamento del universal.
7. **Continente** (περιεκτικός, *continens*): calificación propiamente neoplatónica de la forma aristotélica, por la cual se alude a la capacidad de la forma o de la especie para contener, unificándola como ente particular y especificándola con una esencia determinada, la materia. El concepto se relaciona con el de συνεκτική αἰτία, que es la causa continente necesaria para la existencia en la filosofía estoica (*S.V.F.* II, 440), asumida en el neoplatonismo (Proclo, *E.T.* 12; Plotino VI, 9, 1-2, 16).
8. **Creación** (δημιουργία, *creatio*): aun cuando el término griego conserva la acepción de creación en sentido artesanal, que es la que sirve de modelo en la cosmología neoplatónica, el sentido trascendental de ésta queda, en el Cristianismo, despojado de la referencia a lo artesano; ello se debe a dos razones, complementarias entre sí: a) la Creación de la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, *ex nihilo*), postulada originalmente por Filón y extendida a lo largo de todo el pensamiento cristiano (*e. g.*, en Juan Damasceno, Focio, etc.), tiene sentido absoluto, con lo que, en general, quedan excluidas las determinaciones temporales y materiales; b) dado que la artesanía representa un caso particular de tales determinaciones, la negación del modelo artesano de la creación es una consecuencia del carácter absoluto de la formulación teológica cristiana de la Creación.
9. **Definición** (ὅρος, ὁρισμός, *terminus, definitio*): en Aristóteles, *Metaphysica* VII 12, 1037b, proposición unitaria que expresa la esencia de una substancia primera a través de la aplicación de una diferencia al género próximo de aquella. Desde un punto de vista metodológico y genético, la definición aristotélica es deudora de la mayéutica socrática y de la división platónica.
10. **Diferencia** (διαφορά, *differentia*): como diferencia específica, predicable que, aplicado al género próximo, constituye la especie. Aristóteles la compara frecuentemente con la forma, mientras que, en correspondencia, el género es comparado con la materia. Las hay constitutivas (συστατικά) o divisivas (διαρρηκτικά). Aretas nos explica que hubo en la Tardoantigüedad

disputa acerca de si debían considerarse como universales. Aristóteles mismo estudió con detenimiento la cuestión de si se hallaban en el género o en la especie.

11. **División** (διαίρεσις, *divisio*): forma característica de la Dialéctica platónica por la que una Idea general es descompuesta en Ideas particulares con el objeto de hallar la ubicación ontológica que corresponde a cada una en el mundo inteligible.
12. **Enmateriado** (ἐνυλος, *in materiam*): característica de las formas aristotélicas que alude a naturaleza inmanente, afirmada polémicamente contra la trascendencia de las Ideas platónicas. Con todo, este concepto no deja de ser una reformulación —inmanente— de tales Ideas, de modo que dará pie a las clasificaciones medioplatónicas y neoplatónicas del universal, en el fenómeno que ha sido calificado como «multiplicación del universal».
13. **Ente** (τὸ ὄν, *ens*): ser particular inmanente opuesto, por analogía, al Ser universal trascendente. En la filosofía platónica, es cada una de las copias, efectos o imitaciones de la Idea, consideradas causal o paradigmáticamente; en la filosofía peripatética, es cada una de las sustancias primeras, consideradas hilemórficamente; en el Cristianismo, es cada una de las Creaturas, consideradas hipostáticamente.
14. **Equivocidad** (ὁμωνυμία, *equivocitas*): desde un punto de vista lingüístico, fenómeno por el que varias cosas reciben un mismo nombre sin que les corresponda una misma definición (λόγος). Desde un punto de vista lógico, la predicación equívoca entre géneros y especies supone que, en cada caso, un mismo predicado —el género— adquiere un sentido diferente; éste es el sentido de la predicación neoplatónica, donde la mencionada diferencia sirve para justificar la verticalidad de la jerarquía ontológica del Ser, de modo que nos hallamos ante el paradigma «henológico». Desde un punto de vista ontológico —empleando «ontológico» en sentido lato—, cuando «equivocidad» se aplica directamente al ser, se significa la absoluta independencia de cada ente, de modo que de cada uno sólo podría predicarse su esencia, como ocurre en Antístenes.
15. **Esencia** (τὸ τί ἦν εἶναι, *quod quid erat esse, essentia, quidditas*): naturaleza de un ente considerada en sí misma y expresada en la definición específica. Según Aristóteles, es la propiedad necesaria de la sustancia, determinable como correlato conceptual o noético del coprincipio ontológico de la forma, que a su vez se predica como especie de un sujeto. Según la lógica estoica, la esencia es una propiedad descriptiva de un sujeto. Zubiri propuso traducirla como «talidad».
16. **Especie** (εἶδος, *species*): término lógico y predicable universal que resulta de la aplicación de una diferencia específica sobre el género próximo del sujeto, de modo que su especificación

(εἰδοποιέω) es una función de tal diferencia. La especie determina una esencia y es apprehendida gracias a la abstracción conceptual de una forma inmanente.

17. **Especie especialísima** (εἰδικώτατον εἶδος, *specie specialissima*): especie que no puede ser considerada como género ni, por tanto, susceptible de ser dividida en otras especies. Determina la esencia de cada ser particular, por lo que en el neoplatonismo se identifica con los Paradigmas y en el Cristianismo se considera sinónima de φύσις.
18. **Existencia** (ὑπαρξις, *existentia, realitas*): término que significa propiamente la cualidad de ser entendida desde los presupuestos del creacionismo judeocristiano, donde, en términos filosóficos, es posible hablar de una diferencia real entre esencia y existencia. La existencia del ser individual dentro de la filosofía griega, comienza a prefigurarse en Porfirio y, muy especialmente, en la interpretación que la escuela neoplatónica de Alejandría hace de la substancia primera aristotélica como αὐθύπαρκτον. En Aristóteles no hay lugar a la distinción real entre esencia y existencia, ya que, incluso su doctrina del Acto de la substancia primera está fundamentada en la interpretación substancial de la forma.
19. **Extensión** (πλάτος, ἐπίτασιν, *extensio*): la primera aparición del concepto de extensión lógica la encontramos en Porfirio, *Isagoge* IV 5, bajo el término «ἐπίτασις». Desde un punto de vista lógico, la extensión de un género o de una especie se cifra en el número de individuos de los que es predicable, directa o indirectamente. De este modo, extensión equivale a universalidad y será máxima en el caso del género generalísimo supremo, que, como ‘ser’ puede ser predicado de todos los entes; en correspondencia, la extensión es mínima en el caso de la especie especialísima, ya que sólo puede predicarse de los individuos que se ordenan bajo una especie. El caso de los autores que reconocen formas inmanentes particulares en cada ente, como ocurre en Juan Ítalo, da lugar a hablar de un grado de intensión aún menor, ya que la forma particular sólo puede predicarse como especie del sujeto que, en la proposición, representa al ente particular sobre el que está la forma mencionada. Porfirio, en *ibidem* XV 1, nos hace ver que la extensión es inversamente proporcional a la «ἀνεσις», i. e., a la intensión.
20. **Forma** (μορφή, *forma*): uno de los dos coprincipios ontológicos, junto a la materia, de la substancia primera. Frecuentemente, Aristóteles se refiere a la forma con el término «εἶδος», indicando que se da una correspondencia esencial entre forma, que es un concepto metafísico, y especie, que es un concepto lógico.
21. **Género** (γένος, *genus*): término lógico universal predicable de las especies y susceptible de ser dividido en ellas cuando se le aplica, como a una hipotética materia inteligible, la diferencia específica correspondiente.

- 22. Género generalísimo** (γενικώτατον γένος, *genus generalissimum*): género que no es susceptible de ser considerado como especie, ya que no es comprendido por otros géneros de mayor universalidad. En principio, Platón no reconoce un género generalísimo, ya que, propiamente, los géneros generalísimos platónicos son los cinco Géneros mayores que no se subordinan recíprocamente, sino que comparten un mismo nivel de extensión. Sin embargo, la verosimilitud de interpretar la Idea de Bien correlato ontológico de un género generalísimo único está avalada los argumentos que, en un contexto de crítica platónica, Aristóteles dirige contra esta concepción, diciendo que siempre se necesitaría un género ulterior del que extraer la diferencia correspondiente para cualificar específicamente un género. Por otra parte, los estoicos reconocen un género generalísimo bajo la categoría de τι, y Plotino, contra lo que podría esperarse de su henología metafísica, acepta la crítica aristotélica mencionada, reconociendo los Géneros mayores como categorías del mundo inteligible. Con todo, hay estudiosos —como A. C. Lloyd— que reconocen la postulación de un género generalísimo por parte de Plotino. Mucho más clara es la aceptación de este tipo de género dentro de la escuela neoplatónica de Alejandría, donde el paradigma henológico se impone sobre el ontológico gracias a la validación de la predicación paronímica de la categoría de substancia sobre el resto de categorías accidentales.
- 23. Géneros mayores** (μέγιστα γένη, *genera magna*): cada uno de los cinco géneros supremos presentados en Platón, *Sophista* 254b-257a; en una primera aproximación, señala: a) el Ser (τὸ ὄν), b) el Movimiento (ἡ κίνησις), c) la Quietud (ἡ στάσις); en una segunda, se añaden: d) la Identidad (τὸ ταυτόν) y e) la Alteridad (τὸ θάτερον). En Platón, los cinco Géneros mayores no forman un sistema jerárquico ni representan una categorización trascendental fija, sino que son los universales más generales, que permiten concebir el no-ser como alteridad predicativa. Sin embargo, su trascendencia histórica como conceptos precursores de las categorías aristotélicas está avalada por la reinterpretación de Plotino VI 1-3.
- 24. Hipóstasis** (ὑπόστασις, *hypostasis*, *substantia*, *subsistentia*, *persona*): en los autores neoplatónicos, el término designa, como sinónimo de οὐσία, el ser, la substancia y la existencia. Rara vez se encuentra en Aristóteles. En la teología cristiana, se emplea tanto para significar el ser particular de las Creaturas y el ser particular de cada una de las tres Personas de la Trinidad. Este sentido técnico de Persona guarda estrecha relación con πρόσωπον, que mienta el sentido ético del ser particular de las Creaturas humanas.
- 25. Homonimia** (ὁμωνυμία): *cfr.* «equivocidad».
- 26. Idea** (ιδέα, εἶδος, *idea*): ser verdadero y causa de los seres sensibles a los que se vincula gracias a la participación. La evolución histórica de la Idea supone un proceso de gradual

desubstanciación de la misma en el contexto de la cosmología ejemplarista medioplatónica y de la teología de la Creación Judeocristiana, donde ya no significa la verdadera realidad, sino un instrumento al servicio de Dios que carece de ser autónomo.

- 27. Idealismo:** a parte del significado histórico que el término adquiere en la filosofía «romántica» de Fichte, Schelling y Hegel, el sentido predominante es gnosológico o epistemológico; de acuerdo con él, idealismo es todo sistema filosófico que declara la existencia de los objetos externos al sujeto como indemostrable (Descartes) o imposible (Berkeley). Platón no es idealista en este sentido, sino realista, ya que reconoce la autonomía del ser de las Ideas respecto del conocimiento. La circunstancia de que el verdadero ser corresponda a las Ideas y no a los entes físicos, así como la tesis de que tales entes subsisten gracias a su participación en aquellas Ideas no hacen sino precisar una de las posibles formas de realismo, que podría denominarse realismo «ideal» o «eidético». Los orígenes del idealismo se hallan en la concepción aristotélica del Intelecto como εἶδος εἰδῶν (*De anima*, III 8, 432a.) y en la tesis de la identidad esencial y real entre lo que piensa y lo pensado (*ibidem*, III 4, 429b: «τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον»). Sólo a partir de estas tesis aristotélicas fue posible que, en la interpretación neoplatónica del Intelecto se llegase —como hemos podido ver en las lecciones sobre el Alma de Miguel Pselo, que se apoyan en Proclo— a posiciones idealistas, en el sentido hegeliano de la capacidad del Intelecto de hacer subsistir la realidad objetiva exterior. Si cabe hablar de idealismo en Platón, ha de hacerse en el sentido del idealismo metafísico que interpreta la autonomía de la realidad objetiva como Idea, no como materia; éste es el sentido con que Leibniz se refirió a Platón como caso paradigmático de «los más grandes idealistas» que, no en vano, opone a Epicuro como representante de «los más grandes materialistas».
- 28. Incorpóreo** (ἀσώματος, *incorporalis*): término usado pocas veces por Platón para significar el carácter suprasensible e inmaterial de las entidades que son objeto de estudio en la «segunda navegación», entre las que se encuentran las Ideas y la armonía de la lira. Su aportación, considerada como inauguración histórica del denominado «espiritualismo metafísico». Aristóteles aplicará el término para referir la naturaleza del alma y en el materialismo estoico los incorpóreos canónicos —el Espacio (τόπος), el Tiempo (χρόνος), el Vacío (κενός) y lo Dicho (λεκτόν)— carecen de verdadero ser, aunque no se reducen al no-ser absoluto. En la edad imperial, Filón y los medioplatónicos reivindican el concepto, alcanzando su punto culminante en Numenio. En Plotino, no es lo incorpóreo lo que precisa de justificación, sino la corporeidad del ser sensible. La incorporeidad es una categoría introducida en el planteamiento del problema de los universales por Porfirio, quien, por otra parte, ofrece las modalidades en que puede ser

articulada: incorpóreo en sí, por accidente y por abstracción. A partir de aquí, filósofos bizantinos como Focio e Ítalo utilizan la categoría de la incorporeidad como uno de los medios con los que resolver el mencionado problema de los universales.

- 29. Individuo** (ἄτομον, *individuum*): ser particular indivisible. Aristóteles utiliza el término para referirlo tanto a la substancia primera como a la especie de mayor intensidad, dando lugar a una interpretación realista de la especie especialísima que aparece en Porfirio y en Juan Damasceno.
- 30. Inmaterial** (αὐλός, *immaterialis*): en general, la inmaterialidad significa la carencia de materia y, en este sentido, viene a significar lo que la mayoría de los autores antiguos y bizantinos quieren dar a entender con la referencia a lo incorpóreo. El término no se halla en Platón y sólo aparece una vez en Aristóteles, adquiriendo su uso característico en el neoplatonismo de Plotino y en el ateniense. Simplicio lo aplica a la forma trascendente por oposición a la forma enmateria y Proclo lo aplica al vehículo (ὄχημα) de cada alma particular.
- 31. Inteligible** (νοητός, *intelligibilis*): objeto de la inteligencia y, en particular, ser que sólo puede ser captado por ella. En Platón, el término designa las Ideas tomadas particularmente como en su conjunto e incluye la inteligencia como memento derivado e inferior. En Aristóteles, coincide con la inteligencia del Motor inmóvil y, en el ámbito infralunar, con las formas inmanentes. En el medioplatonismo, se habla de Inteligibles superiores para referirse a las Ideas y de inteligibles inferiores para referirse a las formas inmanentes. Plotino retoma la identidad entre Inteligencia e Inteligible y la aplica a la caracterización unimúltiple del Intelecto. En el neoplatonismo tardío, la procesión ontológica vuelve a distinguir ambos planos.
- 32. Intensión** (βάθος, ἄνεσις, *intentio*): desde un punto de vista lógico, es el índice de determinación esencial de un género o de una especie; de este modo, la especie especialísima tiene la mayor intensidad, ya que determina una especie con todas sus notas constitutivas, mientras que el término de menor intensidad es el género generalísimo supremo, que detenta el máximo grado de universalidad y que, por tanto, carece de notas distintivas.
- 33. Levantar** (ἀναίρῶ, *destruo, aufero, interimo, aufheben*): verbo empleado en las argumentaciones neoplatónicas para demostrar la preeminencia ontológica del universal sobre el particular, haciendo ver la verosimilitud de que, aun en el caso de que fueran suprimidos los particulares de una especie, ésta seguiría teniendo vigencia en cuanto concepto determinado en sí mismo. El verbo también fue empleado en el sentido contrario por los filósofos peripatéticos. Dada la circunstancia de que significa tanto destruir, aniquilar o suprimir como levantar, llevar a lo alto e instituir, Hegel usa frecuentemente el verbo *aufheben* para indicar el proceso dialéctico del Ser por el cual su momento de máxima determinación es el de su propio fin.

- 34. Nominalismo:** doctrina filosófica que reduce el fundamento de objetividad del universal al nombre, cuya primera elaboración filosófica hallamos en Antístenes. En nuestro estudio aceptamos la sugerencia de A. C. Lloyd de que, en Bizancio, dada su dependencia filosófica respecto de la escuela neoplatónica de Alejandría y la vigencia del margo teológico cristiano, no puede hablarse de nominalismo. Por otra parte, en consonancia con L. G. Benakis, consideramos que la tercera modalidad de la triple clasificación alejandrina del universal, la solución ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, no es exactamente idéntica a su versión latina, la solución *post rem*, ya que, por una parte, el nominalismo latino incluye tanto a) la teoría del *status* de Pedro Abelardo, b) la teoría de la *suppositio* de Guillermo de Ockham, así como c) el vocalismo fundado en el *flatus vocis* de Roscelino; y, por otra parte, ἐπὶ τοῖς πολλοῖς es una modalidad del universal que remite a las otras dos, expresamente realistas. Aun cuando tanto Focio como Miguel Pselo plantean y discuten la posibilidad de interpretar los universales en sentido nominalista, no se ahieren personalmente a esta posibilidad. Con todo, el hecho de que estos filósofos bizantinos planteen y discutan en su tiempo la tesis nominalista les hace merecedores del título de pioneros respecto al nominalismo latino del s. XII.
- 35. Paradigma** (παράδειγμα, *exemplar*): la Idea platónica considerada desde el punto de vista de la cosmología ejemplarista que, a partir de Filón, la interpreta como «pensamiento de Dios», reduciendo su ser a una imagen instrumental relativizada por la doble dependencia que guarda respecto a Dios y a las Creaturas. Sólo la interpretación original de Platón, donde al interpretar las Ideas como Paradigmas se alude a la normatividad ontológica que ejercen respecto a sus copias, y en su reivindicación por parte de Plotino nos hallamos ante una versión del ejemplarismo en la que las Ideas conservan su substancialidad y no necesitan de un agente divino ni de cosas externas a las que sean subordinadas. En este sentido, puede decirse que en Platón y en Plotino, las ideas son Paradigmas absolutos, mientras que en la teología judeocristiana de Filón y en el medioplatonismo que acepta parte de sus postulados, las Ideas son Paradigmas relativos.
- 36. Paradigma henológico:** estructuración metafísica característica de la filosofía platónica, caracterizada por cuatro principios: a) realidad de la Idea; b) univocidad del Ser; c) categorización vertical a partir de los conceptos de lo «uno» y lo «múltiple»; d) predicación equívoca de géneros y especies, con predominancia de la intensión sobre la extensión.
- 37. Paradigma ontológico:** estructuración metafísica característica de la filosofía aristotélica, caracterizada por cuatro principios: a) realidad de la substancia primera; b) equivocidad del ser; c) categorización horizontal a partir de los conceptos «ser», «no-ser» y «devenir»; d)

predicación unívoca de géneros y especies, con predominancia de la extensión sobre la intensión.

38. Paronimia (παρωνυμία, *denominatio*): en Aristóteles, *Categoriae* 1, 6b, relación de derivación morfológica entre términos concretos y términos abstractos; esta relación sirve de base lingüística a la predicación lógica de un término abstracto respecto de un término singular. Una de las aplicaciones metafísicas más relevantes, establecida por *Metaphysica* IV 2, es la predicación paronímica de la categoría de la substancia respecto de las otras nueve categorías, que son consideradas accidentales por relación a aquélla. En este caso, no emplea el término «παρωνύμως», sino el de «πολλαχῶς», indicando, por tanto, que no hay lugar a la univocidad, pero precisando que tampoco se trata de pura equivocidad (οὐχ ὁμωνύμως), sino de una multivocidad relativa a un término (πρὸς ἓν, ἀφ' ἑνός). De este modo, Aristóteles concede un espacio de su predominante y característico paradigma ontológico al paradigma henológico propio de la metafísica platónica. En Plutarco, «παρωνυμία» tiene el matiz de perversión de las palabras.

39. Particular (μερικός, καθ' ἑκάστων, *particularis, singularis*): ser particular que no es predicable sino sujeto de predicación y que, en este sentido, coincide con la substancia primera compuesta de materia y forma. En general, la concepción del ser individual escapa al horizonte de la filosofía helena y no es hasta el Cristianismo que tenemos una formulación coherente. En Aristóteles, el principio de individuación puede ser tanto la forma como, más habitualmente, la materia. Plotino trató de salvar la singularidad del ser individual humano postulando Ideas de individuos, pero sin alcanzar una posición definitiva. Como ponemos de relieve en nuestro estudio de Juan Ítalo, las raíces de la tematización cristiana del ser individual remite a algunas elaboraciones de Alejandro de Afrodisias, Profirio y de Filópono. La concepción del individuo como «cúmulo de propiedades» es una innovación plotiniana recogida por Porfirio y algunos Padres de la Iglesia, como Gregorio de Nisa, para oponerse a la substancia primera aristotélica.

40. Persona (πρόσωπον, *persona, vultus*): concepto ético del ser individual de la especie humana.

41. Predicable (κατηγορούμενον, *praedicabile*): aunque Aristóteles emplea «κατηγορούμενον» para referirse al predicado —sea esencial, propio o accidental—, Porfirio, en *Isagoge* I 7, se refiere a los cinco predicables —a saber, γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός— como «κατηγορούμενα», en el sentido de modalidades lógicas elementales según las cuales pueden ser predicadas los universales que se ordenan bajo las diez categorías aristotélicas. La única ocurrencia en la que tales predicables vienen referidos como «φωναί», voces, es en el título del epígrafe VII: «Περὶ τῆς κοινωνίας τῶν πέντε φωνῶν», que no pertenece a Porfirio sino a la tradición manuscrita y que es el origen del subtítulo latino *Isagoge sive quinque voces*. En

cualquier caso, como demuestran las clasificaciones de los predicables de Aretas y Pselo, el hecho de hablar de «voz» no conlleva implícita una interpretación vocalista (*flatus vocis*) de los universales, sino que es una denominación que tiene por objeto indicar que los predicables son *secundae intentiones*, i. e., palabras referidas a otras palabras y no a seres reales exteriores al lenguaje.

42. Predicación: *cfr.* univocidad, paronimia, equivocidad.

43. Prodigio (τέρας, τερέτισμα, *prodigium*, *portentum*, *monstrum*, *cicadatio*): de gran valor doxográfico es la referencia sarcástica de Aristóteles, *Analytica posteriora* I 22, 83a, donde se mofa de las Ideas platónicas creyendo tener licencia para tomarlas por «gorjeos»: «τὰ γὰρ εἶδη χαιρέτω· τερετίσματα τε γὰρ ἐστὶ, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν»; sin duda, nos hallamos ante un síntoma del proceso de enajenación y barbarización tracia que sufrieron, al final de su edad clásica, los finos matices de la filosofía ateniense. Este uso, que encuentra ecos en varios filósofos bizantinos, tuvo su correspondencia en la filosofía medieval latina, para defender la reducción nominalista de las Ideas.

44. Propio (ἴδιον, *proprium*): predicable que expresa una determinación que pertenece sólomente y siempre a una especie, pero sin ser una nota constitutiva de la especie. En este sentido, sirve para distinguir a un objeto respecto de todos los demás, gracias a lo cual se dice que es convertible con la especie.

45. Realismo: doctrina filosófica que reconoce el fundamento de objetividad del universal con independencia de los términos lógicos, los conceptos, los nombres y las voces. Puede ser trascendente, como en Platón Plotino y Porfirio, o inmanente, como en Aristóteles, los alejandrinos y Juan Damasceno.

46. Ser (εἶναι, τὸ ὄν, *esse*, *ens*): el Ser puede comprenderse en sentido predicativo o en sentido existencial. En sentido predicativo, el Ser ha sido interpretado como inherencia, como identidad y como relación. En sentido existencial, el Ser ha sido interpretado como existencia en general o como existencia privilegiada. En este último sentido, el Ser es aquella modalidad ontológica que por su carácter de principio y fundamento detenta un significado formal generalizable susceptible de ser considerado como criterio para la atribución o la negación de la condición de ser a las modalidades a él subordinadas. El Ser como existencia privilegiada ha sido interpretado históricamente en dos líneas generales: a) la de la necesidad, que corresponde al significado predicativo del Ser como inherencia y que es la propia de la metafísica clásica, y b) la de la posibilidad, que corresponde al significado predicativo del Ser como identidad y como relación.

47. Sinonimia (συνωνυμία): *cfr.* «univocidad».

48. Subsistencia (οὐσίωσις, ὑπόστασις, *subsistentia*): condición de ser en calidad de substancia.

- 49. Substancia** (οὐσία, *substantia*): aunque *substantia* corresponde morfológicamente a ὑπόστασις, la costumbre de traducir οὐσία como *substantia*, que se remonta a Guillermo de Moerbeke (1215-1286), encuentra su justificación filosófica en el hecho de que, como señaló Xavier Zubiri, «para el propio Aristóteles la οὐσία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιστα) el ὑποκείμενον, el sujeto, lo *sub-stante*», que, a su vez, puede serlo tanto la materia como la forma o el ser individual compuesto de ambos (*Metaphysica* VII 3, 1029a). Platón empleó «οὐσία» para referirse a la Idea y al ser suprasensible, mientras que, después de Aristóteles, los estoicos sólo lo utilizan para referirse a la materia.
- 50. Universal** (καθόλου, *universalia*): en sentido ontológico, universal equivale a principio que fundamenta y explica todos los seres. Este es el sentido de las Ideas platónicas que, participando entre sí y siendo participadas por los seres sensibles de acuerdo con el esquema de lo Uno y lo Múltiple, permiten concebir la realidad como un todo ordenado y orgánico. En el mismo sentido ontológico, Aristóteles reconoce una entidad universal en la substancias del Motor inmóvil, de las esferas celestes y de la forma o especie de cada ser particular. En sentido lógico, universal es el término predicado de una multiplicidad de sujetos (*De interpretatione* 7, 17a). Según qué epistemología —lingüística, psicológica o gnoseológica, metafísica o teológica— adoptemos para esclarecer la naturaleza y el último fundamento de este término, tendremos una correspondiente interpretación del universal —nombre, concepto, causa—. Es significativo que Aristóteles reconozca un tercer sentido de universal en las caracterizaciones artísticas de la épica y la tragedia que presentan a sus protagonistas y como individuos que, bajo el aspecto de la posibilidad y de la verosimilitud, asumen rasgos universales (τὰ καθόλου).
- 51. Univocidad** (συνωνυμία, *univocitas*): desde un punto de vista lingüístico, fenómeno por el que distintos nombre significan una misma concepto (λόγος) y pueden ser referidos a una misma cosa. Desde un punto de vista lógico, la predicación unívoca entre géneros y especies supone que un mismo predicado —el género— mantiene, en todos los casos, un solo significado esencial; éste es el sentido de la predicación aristotélica, donde la identidad semántica de los géneros predicados sirve para justificar la horizontalidad de la ontológica del Ser, de modo que nos hallamos ante el paradigma «ontológico». Desde un punto de vista ontológico —empleando «ontológico» en sentido lato—, cuando «univocidad» se aplica directamente al ser, se significa la absoluta dependencia de cada ente con el resto, de modo que de cada uno sólo podrían predicarse todas las esencias, como ocurre en Parménides y, relativamente, en el eleatismo conservado en la filosofía platónica.

- 52. Vocalismo:** doctrina filosófica que reduce el fundamento de objetividad del universal como voz, en el sentido del *flatus vocis* de Roscelino de Compiègne (1050-1125).
- 53. Voz** (φωνή, *vox*): sonido vocal susceptible de ser articulado como término significativo, universal, esencial y de corresponder a una o varias naturalezas y de predicarse en cuanto a la esencia o a la cualidad, originando, según el caso, los cinco predicables de *Isagoge* de Porfirio.

IV. TEXTOS Y TRADUCCIONES

1. Appendix a ARATO, *Astronomica*, in appendice codicis *Scorialensis* ΣIII 3, f. 53^r, 40-41, ed. J. MARTIN (1974), vol. II, p. 557

«τὰ γένη ἢ πρὸ τῶν πολλῶν, οἷον οἱ δημιουργικοὶ καὶ σπερματικοὶ τῶν ὄντων λόγοι, ἡγουν οἱ προορισμοὶ καὶ αἱ προγνώσεις τοῦ θεοῦ τῶν ὄντων. περὶ ταῦτα τὰ πρὸ τῶν πολλῶν γένη καὶ εἶδη καταγίνεται ὁ θεολόγος φιλόσοφος. ἢ ἐν τοῖς πολλοῖς, οἷον τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἡγουν τὰ κατατεταγμένα γένη καὶ εἶδη (τὰ γὰρ πρὸ τῶν πολλῶν ἄτακτά φασι). περὶ ταῦτα τὰ ἐν τοῖς πολλοῖς γένη καὶ εἶδη, ἡγουν τὰ αἰσθητὰ πάντα, καταγίνεται ὁ φυσιολόγος φιλόσοφος. ἢ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, οἷον τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως πάντα ὡς τὰ μαθηματικά, τὰ ἐν τῇ μνήμῃ καὶ διανοίᾳ ἡμῶν ἐκ τῶν ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ἀνατυπούμενων καλῶς γενῶν καὶ εἰδῶν. περὶ ταῦτα καταγίνεται ὁ διαλεκτικὸς φιλόσοφος».

«Los géneros o son anteriores a la multiplicidad, como las Razones creatrices y seminales de los seres, o bien las predeterminaciones y conocimientos anticipados de Dios de los seres; sobre estos géneros y especies anteriores a la multiplicidad se ocupa el filósofo teólogo. O se dan en la multiplicidad, como todos los sensibles, o bien los géneros y especies subordinados (pues los anteriores a la multiplicidad son trascendentes); sobre estos géneros y especies que se dan en la multiplicidad, o bien todos los sensibles, se ocupa el filósofo fisiólogo. O son posteriores a la multiplicidad, como todos los que dimanan de la abstracción, que es el caso de los matemáticos, que se encuentran en nuestra memoria y en nuestra razón discursiva a partir de los géneros y especies posteriores a la multiplicidad modelados exactamente; sobre éstos se ocupa el filósofo dialéctico». *v.i.i.l.*

2. SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias commentarium*, ed. KALFLEISCH (1907), p. 55, 24-56¹

«ἐπειδὴ δὲ Ἀλέξανδρος ἐμνημόνευσεν μοναδικῶν καὶ ἐξ αὐτῶν δείκνυσι τὴν ἄτομον οὐσίαν τῆς καθόλου φύσει προτέρα, ἰστέον ὅτι τὰ μοναδικὰ διττά, τὰ μὲν ἀπλῶς, ὡς τὰ οὐράνια, τὰ δὲ ἔστ' ἂν ἦ, ὡς ὁ φοῖνιξ τὸ ὄρνεον, ὃ ἰστόρηται ἐν Αἰγύπτῳ χίλια μὲν ἔτη βιώνειν, μετὰ δὲ πυρᾷ παραδιδόναι ἑαυτὸ ἐν Ἡλιουπόλει καὶ ἐκ τῆς τέφρας ἕτερον ἕτερον ἀναβιώσκεισθαι φοίνικα, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον. ἰδοὺ οὖν, φησί, κατηγορεῖται τὸ τοῦ φοίνικος εἶδος κατὰ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ οὐδέποτε ἐν τῷ αὐτῷ νῦν, κατὰ διαδοχὴν δὲ μόνον. ἔχει δὲ τὸ ὄρνεον ὁ φοῖνιξ μέγεθος μὲν

¹ Pasaje citado por ARETAS, *Εἰς τὰς Ἀριστοτέλους Κατηγορίας* § 239, ed. M. SHARE (1994), p. 172, 29-36 – 173, 1-4, después de citar a Alejandro de Afrodisias por conceder, contra Olimpiodoro, prioridad natural a la substancia primera.

νήσσης, φοινικοῦς τὸ χρῶμα, παρ' ὃ καὶ ὠνόμασται, πτερὰ κατὰ τῆς κεφαλῆς ἔχων
ἑπτὰ ὄρθια δίκην ἀκτίνων, τίμιος παρ' Αἰγυπτίοις, τὰ πολλὰ παρ' Ἰνδοῖς διάγων,
ἀνακείμενος τῷ ἡλίῳ»

«Pero ya que Alejandro <de Afrodísias> recordó las <substancias> singulares y de ellas señala la substancia individual como anterior al universal en cuanto a la naturaleza, se ha de saber que los singulares <se dicen> de dos formas: absolutos, como los celestes, y contingentes, como el Ave Fénix, del que se cuenta en Egipto que vive mil años y que, después de entregarse a la pira en Heliópolis, revive como otro Fénix distinto, y, esto, indefinidamente. He aquí, pues —dice—, que, en ningún caso, la especie de Fénix no se predica en sí misma de los que se diferencian numéricamente, sino sólo vicisitudinariamente. El Ave Fénix tiene la talla de un pato, el color de púrpura —a causa de lo que recibe el nombre— teniendo las alas bajo la cabeza siete prolongaciones a modo de rayos, honrado por los egipcios, habiendo habitado durante mucho tiempo entre los Indos, siendo consagrado al Sol». *v.i.i.l.*

3. SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorías commentarium*, ed. K. KALBFLEISCH (1907) pp. 83, 32 – 85, 33²

«Dividiendo las substancias en primeras y segundas y diciendo acerca de las primeras, a continuación induce para las segundas, las cuales define en especies y géneros; por una parte, en especies continentes de individuos, por otra parte, en géneros continentes de estas especies, proponiéndolas éstas con precisión para que no se diga de las especies y de los géneros equívocamente, como Porfirio opina en *Isagoge*, sino para que distingamos en cuanto al significado. Y, sucesivamente, también bajo las otras categorías³ hay géneros y especies, para que tampoco sean contadas aquéllas como substancias segundas —dice, desbarrando, que— en aquéllas en las que están las substancias individuales, éstas son especies y géneros de tales especies. Y esto lo hace evidente a través de ejemplos, proponiendo de la especie el ‘hombre’, en el cual se contiene algún hombre, y de género el ‘animal’, en el que se contiene tanto el ‘hombre’ como algún hombre.

»Pero si, siendo suprimido el ‘hombre’ quedan suprimidos los hombres individuales y siendo suprimido el ‘animal’ queda suprimido el ‘hombre’, y no, ciertamente, viceversa, diríamos, ¿cómo podrán las substancias individuales ser las substancias primeras, las especies ser las

² El texto, original de Simplicio, se incluye literalmente como escolio en ARETAS, *Eἰς τὰς Ἀριστοτέλους 'Κατηγορίας'* 240; M. SHARE (1994) 173, 8 – 175, 4. Su extensión nos obliga a omitir aquí la reproducción del original griego.

³ El dativo conserva junto al sentido local el sentido de causa; podría, pues, traducirse: «a causa de las otras categorías».

substancias segundas y los géneros ser las substancias terceras? Ya que, continuamente, dice que las especies son más substancias que los géneros.

»O éstas son segundas en cuanto que son partes que completan los individuos, siendo las partes segundas respecto al todo, y como siendo en acto en el individuo lo mismo que eran por sí mismas en potencia, siendo primero lo que está en acto y segundo lo que está en potencia.

»Y no ha indagado con exactitud la razón concerniente a suprimir y ser suprimido: pues no es un individuo, cual Sócrates, lo que es la substancia primera, sino todos los que están bajo el ‘hombre’, porque incluso cada uno, siendo suprimidos todos los individuos, queda suprimido también el ‘hombre’ en general.⁴ Pero también se concibe lo común a partir de los individuos, extrayendo nosotros lo común siempre en los individuos que difieren en un esto; Sócrates y Díon difieren entre ellos en muchas propiedades, y, sin embargo, se da una cierta esencia⁵ indiferente de acuerdo con la cual se contempla lo común en ambos, que puede ser concebida con relación a los particulares y en los divisibles. En consecuencia, los particulares aún son causa del ser para lo común: pues aquéllos preexisten en cuanto al ser un esto, mientras que lo común sobreviene, de modo que no es concebido como un esto, sino como un tal; si, ciertamente, fueran suprimidos los particulares, lo común no sería; pues ello tiene la naturaleza completiva de las substancias individuales.

»Todavía, decimos que las diez categorías son de las palabras significativas, pero las palabras significativas son llevadas con anterioridad a los individuos; a éstos los encontramos primeros conforme a la percepción, pero después nos remontamos a las especies y a los géneros, siendo guiados desde la percepción a la intelección.

»Pero, en suma, si las especies y géneros no son por sí mismos, sino que los establecemos en los individuos de acuerdo con la costumbre peripatética, ¿cómo no podrán ser aquéllos segundos a cuenta de las substancias, siendo partes de los individuos y teniendo el ser en conformidad con esto, porque son partes de los individuos? Ya que no están subsistiendo por sí mismas, tampoco podrán ser substancias.

»Ciertamente, Alejandro podrá ser forzado con tales razonamientos, queriendo que los individuos sean anteriores con respecto a lo común también en cuanto a la naturaleza: pues, no siendo —dice, sin pensarlo con seguridad— los individuos, no puede ser ninguna otra cosa; pues la substancia común podrá tener también el ser junto a los individuos, pero, al ser por sí misma,

⁴ [lo que suprimiría el universal no es una substancia primera, sino el conjunto de substancias primeras de una misma especie].

⁵ Al igual que ocurre con claridad a partir de Juan Damasceno, «οὐσία» puede aquí ser traducida por substancia, pero se le adecuaba mejor «esencia».

perfecciona la substancia de los sujetos. Entonces, mejor decir que, teniendo por sí mismo el universal la substancia más soberana, la transfiere por sí también a los particulares y, de este modo, es más propio que los individuos en cuanto a la razón de la naturaleza.

»Pero común —dice— nada puede serlo sin el individuo, mientras que el individuo será sin lo común, como el Sol, la Luna y el Universo. Contra lo que se debe decir que esto ha sucedido a causa de otra concurrencia, el recibir simultánea y mutuamente la Materia la Especie. Ciertamente, la razón está de tal forma preparada que, si también muchos seres generados podían recibirlo, puede darse en sí mismo a la multitud.

»Y, en suma, las substancias segundas son, aun cuando no se hallan subsistiendo por sí mismas, las únicas que, entonces, manifiestan la substancia de los predicamentos. Pues todas las categorías son ajenas a los accidentes por la significación esencial, no por manifestar cada una el qué, sino el accidente. Pero éstas, al decirse acerca de los sujetos de las substancias primeras, significan la substancia de los sujetos; pues al decir que Sócrates es ‘animal’ u ‘hombre’ se da razón de algo apropiadamente y con conocimiento, pero no al decir ‘bípedo’ o ‘romo’».

»Además, en otro sentido, las substancias segundas también son semejantes a las primeras; pues, como éstas subyacen a todos los otros, las substancias segundas se comportan de este modo con relación a todo lo demás; pues se dicen acerca de ellas análoga o equívocamente: pues, como decimos que un hombre es gramático, de este modo también que es ‘hombre’ y ‘animal’, y, como decimos que un cuerpo es blanco, de este modo también que es ‘cuerpo simple’. Entonces, por ello, éstas no son llamadas substancias segundas por la figura». *v.i.i.l.*

V. SINOPSIS HISTÓRICA DE LOS PARADIGMAS METAFÍSICOS HENOLÓGICO Y ONTOLÓGICO

1. Platón y el paradigma henológico

Sabemos que Platón dijo de la Idea de Bien que está «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»,¹ i. e. de la substancia o del ente, y, sólo en este sentido, más allá del Ser. Prima aquí el paradigma henológico que toma como categorías principales el Uno y lo Múltiple. Las D.N.E. son trasunto de este esquema. Conservándolo y definiéndolo, Platón está de acuerdo con la univocidad del Ser propia del pensamiento presocrático y, de forma muy particular, con Parménides; ello, a pesar de que, junto a la teoría de los principios de las D.N.E.,² el establecimiento de los géneros mayores de *Sophista* implican el comienzo del «parricidio» a Parménides que será consumado por la equivocidad del Ser articulado en las categorías aristotélicas.³ En Platón, por tanto, el Uno está más allá del Ser y ello implica la distinción entre Uno y Ser ($\text{Uno} \neq \text{Ser}$), sino que es la causa de su ser y de su inteligibilidad. Pero es que, además, el Ser es un atributo exclusivo de la realidad eidética, de las Ideas, y no del mundo sensible; ello obedece al acatamiento de la concepción del Ser parmenídeo, de acuerdo con la cual se mantiene inmutable eternamente, sin generación, devenir ni corrupción. Con todo, el mundo sensible participa del Ser y del no-ser, de modo que ocupa un lugar entambos y, consecuentemente, sólo puede ser conocido por una categoría intermedia entre el saber y el no-saber: la δόξα.⁴

El paradigma henológico platónico puede caracterizarse por cuatro principios: a) realidad de la Idea; b) univocidad del Ser; c) categorización vertical a partir de los conceptos de lo «uno» y lo «múltiple»; d) predicación equívoca de géneros y especies, con predominancia de la intensión sobre la extensión.

2. Aristóteles y el paradigma ontológico

Plenamente consciente de que la distinción entre Uno y Ser es la raíz que impide considerar realmente el mundo sensible, Aristóteles procede a eliminarla estableciendo el paradigma ontológico de acuerdo con el cual el Uno y el Ser quedan identificados ($\text{Uno} = \text{Ser}$) y coimplicados

¹ PLATÓN, *Respublica* VI 509b.

² ESPEUSIPO, *Adversus mathematicos* X 262-268, recoge la categorización esotérica de los principios de la henología platónica: a) el Uno (principio absoluto del Ser, responsable de la unidad originaria), b) la Díada (materia inteligible subordinada al Uno, responsable de la multiplicidad). De estos principios derivan los seres: a) los que son por sí (Ideas y Números inteligibles), producidos por mediación sintética de los principios del Límite y de lo Ilimitado, ambos también inteligibles, sin que haya generación ni corrupción; b) los que son por otros (contrarios y correlativos [tienen *tertium quid*, pueden coexistir]), producidos propiamente como mediación sintética del Uno y la Díada, que, siendo materia inteligible empero, comporta mutación.

³ G. REALE, *Saggio introduttivo*..., p. LV-LVI; cfr. PLATÓN, *Sofista* 256a.

⁴ PLATÓN, *Timaeus* 27d-28a.

(Uno \Leftrightarrow Ser).⁵ Ello significa que el carácter de causa del Uno queda disuelto en la generalidad del Ser. Ambos se dicen polívocamente (πολλαχῶς λεγόμενον), *i. e.*, de varios modos, pero sin caer en la equivocidad.⁶ Todo es Ser en el mismo grado (dimensión vertical), pero no en la misma modalidad (dimensión horizontal). La substancia primera es el sentido eminente del Ser y, por ello, también del Uno. Las modalidades del Ser, su ser articulado onto-lógicamente en sus categorías, El ser se dice parónicamente en función de las 9 categorías accidentales, viéndose éstas, así, remitidas al sentido eminente del Ser, que es el de la substancia (οὐσία). Por ello, cabe referir semánticamente las 9 categorías accidentales a la substancia a través de la locución πρὸς ἓν.⁷

Después de Aristóteles, incluso en el neoaristotelismo de Alejandro de Afrodisias, la metafísica de la ontología aristotélica no tiene epígonos destacables, pues cede el lugar a la física de Teofrasto; hay que esperar a las modulaciones arábicas y escolásticas latinas del pensamiento griego para reconocer la vigencia del paradigma ontológico aristotélico,⁸ si bien, tanto en ellas como, más especialmente, en la cultura bizantina, el paradigma ontológico no aparecerá asilado, sino en combinación con el henológico, gracias a la matriz común que, en lo que hace a esta combinación, supone la escuela neoplatónica de Alejandría; dicho sea de paso, esta escuela es una de las fuentes primarias para la filosofía de Juan Damasceno.⁹

El paradigma ontológico aristotélico puede caracterizarse por cuatro principios: a) realidad de la substancia primera; b) equivocidad del ser; c) categorización horizontal a partir de los conceptos «ser», «no-ser» y «devenir»; d) predicación unívoca de géneros y especies, con predominancia de la extensión sobre la intensión.

4. Plotino y la restitución del paradigma henológico

Plotino,¹⁰ tal vez argumentando *ad hominem*,¹¹ refuta la inversión aristotélica del platonismo, reinstituyendo la diferencia entre Uno y Ser (Uno \neq Ser); fundamenta esta diferencia con la categoría de divisibilidad: por definición, el Uno es unitario y no múltiple; por otra parte, el Ser, como totalidad y conjunto de los entes, es múltiple en un grado aún mayor que aquél en el que lo es la substancia primera, ente particular. De ello se sigue que Uno y Ser son realidades diferentes, caracterizables, respectivamente, como indivisible (ἀμερὲς) y divisible (μεριστὸν). Puede decirse,

⁵ ARISTÓTELES, *Metaphysica* IV 2, 1003b: «οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν».

⁶ *Ibidem*, 1003a.

⁷ *Cfr. ibidem*, las expresiones equivalentes «πρὸς ἓν λεγόμενα», «πρὸς μίαν φύσιν λεγόμενα» y «πρὸς τὴν οὐσίαν λεγόμενα».

⁸ G. REALE, «*Henologia*» e «*ontologia*»..., p. 64

⁹ A. C. LLOYD, *The Anatomy*..., p. 71.

¹⁰ PLOTINO VI 9, 2, 16-29.

¹¹ A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism ... cit.*, p. 95.

a pesar de que el Uno está más allá del Ser, que «el Uno es» y que, por lo tanto, que el Uno pertenece al Ser, como si éste lo comprendiera; sin embargo, sólo puede decirse esto precisando que el modo en el que el Ser comprende al al Uno es el de la participación (μεταλήψει δὲ ἔχον καὶ μεθέξει τὸ ἓν), pues esta modalidad de relación pertenece a la teoría de los conjuntos, *i. e.*, es meramente formal, no real, y salva la principalidad metafísica del Uno, *i. e.*, el rango de principio causal propio del Uno (ὅλως δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ πρῶτον) y su cualidad de estar «más allá del Ser».¹²

5. Porfirio como síntesis de ambos paradigmas

Porfirio habría tratado de conciliar el paradigma henológico —articulado con las categorías de «Uno» y «Múltiple»— con el ontológico —articulado con las categorías de «Ser», «no-ser» y «devenir»—, dando lugar a una metafísica nueva que sería adoptada por la teología cristiana de la Antigüedad tardía. El punto común entre ambas concepciones radica en la posibilidad de que el Ser derive del Uno. En *In Platonis Parmenidem commentaria*,¹³ identifica el Uno con el Ser y diferenciaba ambos conceptos del de Ente. El Uno, más allá del Ente-Substancia, no es actividad sino que es el actuar puro, *i. e.*, el Ser. El Ente participa del Uno-Ser como «segundo Uno» que es Ser derivadamente en cuanto que es producido por el Uno-Ser, que está más allá de él y que preexiste con relación a él y que, por ello, es su Idea. Tenemos, pues, por un lado el Uno-Ser-Idea y, por otro lado, Ente.

6. Hitos desde Porfirio a Juan Damasceno

Desde Porfirio hasta Juan Damasceno, hemos de saltar a autores tan importantes como Amonio de Hermias y sus discípulos de la escuela neoplatónica de comentadores a Aristóteles, Proclo, Pseudo Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor. Aquí sólo nos interesa dejar constancia de que, Amonio y sus discípulos aportan la triple clasificación de los universales que encontraremos a lo largo de todos los textos filosóficos bizantinos, si bien cada uno de ellos la interpreta en un sentido propio; de que, en Proclo, el mundo inteligible se complica en los fractales ternarios de los *diakosmoi* inteligibles que, no obstante, remiten a al esquema fundamental de lo Uno y lo Múltiple; que, como se sabe, Pseudo-Dionisio conforma su teología cristiana en los moldes del neoplatonismo plotiniano y, especialmente, procliano; que, finalmente, Máximo el Confesor proyecta la Cristología

¹² Notable es que este mismo esquema es el que se halla en Juan Damasceno, bajo la expresión «ὑπερουσίως».

¹³ W. KROLL, "Ein neuplatonischer Parmenideskommentar in einer Turiner Palimpsest", *Rheinisches Museum* 47 (1892) 599-627; reeditado en P. HADOT, *Prophyre et Victorinus*, Paris, 1968.

ortodoxa del Concilio de Calcedonia en una cosmología universal en la que se incluye, legitimándolo, todo el neoplatonismo cristianizado de Pseudo Dionisio.

§ § §

τοιαύτη τίς ἐστι καὶ ἡ περὶ τῶν Πλατωνικῶν ἰδεῶν θεωρία,
διὰ πολλῶν μὲν ἐκείνῳ ἀκριβολογηθεῖσα,
δι' ὀλίγων δέ σοι παρ' ἡμῶν καὶ σαφέστερον συνοψισθεῖσα.[†]

MIGUEL PSELO,

Περὶ τῶν ἰδεῶν, ὅς ὁ Πλάτων λέγει, 114, 25-27

§ § §

[†] MIGUEL PSELO, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* § 33; D. J. O'MEARA (1989), p. 114, 25-27 [«tal es, por nuestra parte y de forma más clara, la teoría sobre las Ideas platónicas, que fue precisada para aquél por muchos, pero compendiada para ti por pocos»].